جلد : ۳ — ربیع الثانی ۱۴۰۵ھ / جنوری ۱۹۸۵ء — شمارہ : ۱

بدلِ اشتراک

فی پرچہ ۰۰ ــــ ۳۶

ششماہی ۰۰ ــــ ۶۰

سالانہ ۰۰ ــــ ۱۰۰

طابع و ناشر

سیّد محمد متین ہاشمی ایم۔ اے
ڈائریکٹر ریسرچ سیل مرکز تحقیق دیال سنگھ
ٹرسٹ لائبریری نسبت روڈ لاہور

مطبع

میاں عبدالماجد، باہتمام منیجر محمد سعید
امپرنٹ پرنٹرز
۸۔ ایبٹ روڈ۔ لاہور

فہرست مضامین

سہ ماہی منہاج

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہٗ و نصلی علیٰ رسولہ الکریم

حجاب

صنفی تفاوت اور ذاتی صلاحیتوں کی بنا پر اسلام نے مرد اور عورت کے لیے الگ الگ دائرہ کار اور میدان عمل کا تعین کیا ہے۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ کا مقصود بقائے نسل انسانی تھا۔ اس لیے ان دونوں صنفوں کے درمیان ایک قسم کا طبعی میلان بھی رکھا گیا تاکہ توالد و تناسل کا سلسلہ جاری رہے۔ پھر اس میلان میں انضباط قائم کرنے کے لیے "رسم مناکحت" رکھی گئی کہ معاشرہ ہر قسم کے فساد سے پاک اور پر امن رہے۔

الگ الگ دائرہ کار کے تعین اور رسم مناکحت کا مقصد یہ ہے کہ "عام اختلاط مرد و زن" کو روکا جائے۔ ورنہ اس بات کا قوی امکان ہے کہ اخلاقی و معاشرتی اقدار پامال ہو جائیں۔ اور جنسی انارکی پھیل جائے۔ اسی انارکی کو روکنے اور مردوں اور عورتوں کو اپنے اپنے طبعی فرائض کی حدود میں قائم رکھنے کے لیے شریعت اسلامیہ نے پردے کی پابندی عائد کی ہے۔ پردے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ عورت کو کسی لفافے میں بند کر دیا جائے اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ عورت اپنے فکر و عمل کو اپنے طبعی فرائض کی تکمیل تک محدود رکھے اور مرد اپنے دائرہ عمل میں پابند رہے۔ اس سے عائلی نظام میں استحکام پیدا ہوتا ہے۔ اور میاں، بیوی اور اولاد کے باہمی تعلقات محکم سے محکم تر ہوتے چلے جاتے ہیں اور گھر کی فضا عصمت و طہارت سے مملو ہو جاتی ہے۔ انہی مصالح کے تحت قرآن کریم میں واضح حکم موجود ہے۔

قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ ۭ ذٰلِكَ اَزْكٰى لَهُمْ ۭ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا يَصْنَعُوْنَ ۝ وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ وَ

يَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوْبِهِنَّ وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ ۔ الآیۃ (النور : ۳۱)

(آپ مومن مردوں سے کہہ دیں کہ وہ اپنی نظریں نیچی رکھا کریں اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کیا کریں یہ ان کے لیے بڑی پاکیزگی کی بات ہے اور بیشک اللہ تعالیٰ ان کاموں سے باخبر ہے جو یہ لوگ کرتے ہیں اور مومن عورتوں سے بھی کہہ دیں کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی رکھا کریں اور اپنی عصمت کی حفاظت کیا کریں اور اپنی آرائش کو ظاہر نہ ہونے دیا کریں سوائے ان کے جو لازماً کھلے رہتے ہیں اور اپنے سینے پر اوڑھنیاں اوڑھے رہا کریں)

سورۂ احزاب میں ارشاد ہوا۔

يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ الْمُؤْمِنِيْنَ يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّ ذٰلِكَ اَدْنٰى اَنْ يُّعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا ۔ (الاحزاب : ۵۹)

اے نبی! اپنی بیویوں اور بیٹیوں اور مسلمانوں کی عورتوں سے کہہ دیں کہ (باہر نکلا کریں تو) اپنے چہروں پر چادر لٹکا کر (گھونگھٹ نکال) لیا کریں یہ چیز ان کے لیے موجب شناخت ہوگی اور انہیں کوئی ایذا نہ دے گا۔ اور اللہ تعالیٰ بخشنے والا مہربان ہے۔

اس آیت کریمہ میں چادر لٹکانے کے حکم کے ساتھ شناخت کا تذکرہ اس لیے کیا گیا ہے کہ اس وقت کے معاشرے میں شریف اور معزز خواتین اسی کے ذریعہ پہچانی جاتی تھیں باندیاں اور غیر معزز عورتیں عموماً اس وقت ان تکلفات کی پابند نہیں تھیں افسوس کہ ہمارے دور میں باندیوں اور غیر معزز عورتوں کے شعار کو شریف زادیوں نے اختیار کر لیا ہے چادر اور گھونگھٹ کی حیثیت تو ایک بھولی بسری داستان کی سی ہو گئی ہے اب تو سروں سے ڈوپٹہ بھی رخصت ہو رہا ہے۔

؎ بسوخت عقل ز حیرت کہ ایں چہ بوالعجبی ست

کستان جیسی اسلامی مملکت میں آج سر کو دوپٹے سے چھپانا معیوب اور تعلیم یافتہ سوسائٹی میں جہالت
اور رجعت پسندی سمجھا جاتا ہے۔
خرد کا نام جنوں رکھ لیا جنوں کا خرد۔ جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے فیشن پرستی اور
نمود و نمائش کا یہ خبط اور جنون ہماری مغرب زدہ خواتین کو کہاں لے جائے گا اللہ ہی بہتر جانتا ہے
تاہم ایک پہلو کافی حد تک امید افزا ہے وہ یہ کہ بحمد اللہ ابھی تک ہمارے ملک کی اکثر خواتین اس
وبا سے محفوظ ہیں اور وہ یہ جانتی ہیں کہ "پردہ" کی شکل میں اسلام نے انہیں جو "قلعہ" عطا کیا
ہے اسے مستحکم رکھنے ہی میں ان کا تحفظ ہے۔ ہمارے ان معروضات کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ جائز
تفریح اور خواتین کی ضروری نقل و حرکت پر ہم کوئی قدغن لگانا چاہتے ہیں کیونکہ ایسا کرنا شرعاً
درست نہیں بلکہ ہم یہ چاہتے ہیں کہ اگر شرعی ضرورتوں کے تحت عورت کو گھر سے باہر قدم نکالنا
پڑے تو وہ ضرور نکلے مگر "تبرج جاہلیہ" کے ساتھ نہ نکلے یعنی دعوت نظارہ دینے کے لیے اپنے
زیب و زینت کی نمائش کرے نہ ان حدود حجاب و ستر کو پامال کرے جو نص قطعی (قرآن) سے
ثابت ہیں
حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ ایک دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے
اپنی مجلس میں سوال فرمایا
اىُّ شىٍٔ خير لِلمَرأَةِ؟ (عورت کے لئے کونسی چیز بہتر ہے؟)
آپ کے اس سوال کا کسی نے جواب نہ دیا سب کے سب خاموش رہے حضرت علیؓ
فرماتے ہیں کہ میں خود بھی اس مجلس میں حاضر تھا لیکن مجھ سے بھی کوئی جواب بن نہ پڑا۔ جب میں
گھر واپس آیا تو میں نے یہی سوال سیدہ فاطمۃ الزہراء سے پوچھا۔ سیدہؓ نے برجستہ جواب دیا۔
لا یرا هن الرجال ۔ (عورتوں کیلئے سب سے بہتر یہ ہے کہ انہیں مرد
نہ دیکھیں) اس جواب سے حضرت علیؓ اس قدر خوش ہوئے کہ جا کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس
جواب کا تذکرہ کیا آپؐ یہ جواب سن کر بے حد مسرور ہوئے اور فرمایا:
"فاطمہ میرا ایک حصہ ہے"! (جمع الفوائد جلد ا ص ۲۱۷)
ایک طرف قرآن کریم کا نص قطعی ہے۔ اس سیدۃ نساء اہل الجنۃ فاطمۃ الزہراءؓ کا

اسوہ ہے جس کے بارے میں حضرت علامہ فرماتے ہیں :

؎ آں ادب پروردۂ صبر و رضا آسیا گرداں و لب قرآں سرا

اور دوسری طرف عشوہ طرازان مغرب کی فتنہ سامانیاں اور عریانیاں ہیں ایک اسلامی مملکت کی قابل صد احترام مسلمان خاتون جن سے اپنے لیے جو راہ چننا چاہتی ہے۔ لیکن یاد رہے کہ اول الذکر راہ لازماً دینوی و اخروی فلاح کی راہ ہے اور ثانی الذکر راہ کی انتہا تباہی و ہلاکت کے بھیانک غار پر ہوتی ہے۔

کچھ اس شمارے کے بارے میں

"حیثیت نسواں نمبر" کی اس تیسری جلد میں ہم نے اسلام کے مسئلہ تعدد ازدواج کے سلسلہ میں ایک تحقیقی مقالہ پیش کیا ہے اور اس کے بعد "پردہ" کے تاریخی ارتقاء اور اس کے ترک سے پیدا ہونے والے حالات کا بالاختصار جائزہ لیا ہے۔ اسی طرح اس شمارے میں عورتوں کی علمی خدمات کے موضوع پر ایک مقالہ ہے۔ اور پردہ اور عورتوں کی ملازمت کے بارے میں ایک مذاکرہ کی روداد ہے۔ آخر میں ایک مذاکرے کی رپورٹ ہے جس میں صرف خواتین نے شرکت کی تھی اور عصر حاضر میں پیدا ہوتے والے اہم مسائل پر انہوں نے اظہارِ خیال کیا تھا مذاکرے کی رپورٹ ہم نے من و عن پیش کر دی ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہماری سنجیدہ، اصحاب بصیرت اور اہل فکر خواتین اپنے بارے میں کس طرح سوچتی ہیں۔ امید ہے کہ قارئین کرام اس جلد کے مندرجات کو قدر کی نگاہ سے دیکھیں گے۔

محمد اسحٰق بھٹی

تعدّد ازدواج

مولانا محمد سعید الرّحمٰن علوی

المنجد الابجدی میں ہے :

العورۃ ، کل امر یستحی منہ ، کل شئ یسترہ الانسان من اعضائہ انفۃ وحیاءً الخ (جمع) عَوْرات وعَوَرات ؎۱

مصباح اللغات میں ہے ___ العورۃ

ہر امر جس سے شرم کی جائے ، انسان کے اعضاء جن کو حیا سے چھپایا جائے ؎۲

اور لغات القرآن میں ہے ۔

عورۃ ___ کھلی غیر محفوظ ، خالی ، علامہ مجد الدین فیروز آبادی نے قاموس میں اس کے حسب ذیل معانی لکھے ہیں :

(۱) سرحد وغیرہ پر خلل پڑنا (۲) چھپانے کی جگہ (۳) مرد اور عورت کی شرمگاہ (۴) وہ وقت جو بے پردہ ہونے کا ہو اور یہ تین اوقات ہیں فجر سے پہلے ، دوپہر کے وقت اور نماز عشاء کے بعد (۵) ہر وہ بات جس کے ظاہر ہونے سے آدمی شرمائے ۔

امام راغبؒ لکھتے ہیں :

عورۃ ، انسان کی شرمگاہ کو کہتے ہیں ، جو کنایہ ہے اور اصل میں یہ عار سے ہے کیونکہ شرمگاہ کے کھلنے میں عار محسوس ہوتی ہے اور عورتوں کو "عورۃ" اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ ان کے بھی غیر مردوں کے سامنے آنے سے عار آتی ہے ؎۳ ۔

اس میں شک نہیں کہ عورت قدرت کا وہ حسین شاہکار ہے جسے اسلام نے ماں ، بہن بیٹی اور بیوی کے روپ میں پیش کیا ہے اسلام سے قبل معاشرہ میں عورت کا جو حال تھا اس کا سرسری جائزہ ضروری ہے تاکہ "تعرف الاشیاء باضدادھا" کے اصول کے تحت اس پروپیگنڈے کی حقیقت سامنے

آ سکے تو اسلام کے حوالہ سے عورت کی بے کسی و بے بسی کے متعلق کیا جاتا ہے قدیم تہذیب میں یونان کا ذکر بڑے اہتمام سے ہوتا ہے اور یونانی تہذیب کو بڑی شاندار تہذیب گروانا جاتا ہے لیکن اس تہذیب میں عورت اسی طرح تمام مصائب کی ذمہ دار قرار دی جاتی ہے جس طرح یہودیوں کے ہاں حضرت حوا علیھا السلام تمام المناکیوں اور کلفتوں کا باعث ہیں۔

یونان کے بعد روم کا نمبر آتا ہے اور آج بعض لوگ رومی تہذیب کا بڑے فخر سے ذکر کرتے ہیں لیکن اس تہذیب میں مرد اپنے خاندان کا سردار ہوتا ہے اس کو اپنے بیوی بچوں پر اس طرح "مالکانہ حقوق" حاصل ہوتے ہیں کہ وہ اپنی بیوی کو قتل تک کرنے کا مجاز ہے اور اس میں کوئی روک نہیں۔

جب بیچاری عورت کا یہ حال تھا تو پھر ایسا وقت آیا کہ عورت جنس بازار میں ایک ایسی چیز قرار پائی جسے کوئی کسی بھی وقت اپنے سفلی جذبات کے لیے برت اور استعمال کر سکتا ہے، کہ روم کے محتسب اخلاق (۱۸۴ قبل مسیح) نے زنا کو حق بجانب قرار دیا۔

اس سے آگے بڑھیں تو مسیحی یورپ میں عورت کا نقشہ یوں نظر آتا ہے۔

عورت گناہ کی ماں اور بدی کی جڑ ہے، مرد کے لیے معصیت کی تحریک کا سرچشمہ اور جہنم کا دروازہ ہے ائمہ مسیحیت میں ترتولیان نہایت اہم آدمی ہے وہ کہتا ہے:

عورت شیطان کے آنے کا دروازہ، شجر ممنوع کی طرف پہنچانے والی، خدا کے قانون کو توڑنے والی اور مرد کو غارت کرنے والی ہے۔

کرائی سوسٹم (یکے از اولیاء کبار مسیحیت) کے بقول عورت ایک ناگزیر برائی، ایک پیدائشی وسوسہ، ایک مرغوب آفت، ایک خانگی خطرہ، ایک غارت گر دلربائی اور ایک آراستہ مصیبت ہے۔

اس کے بالمقابل اسلام نے زندگی کے اکثر معاملات میں عورت کو برابر کا مقام دیا: سب سے پہلے مرد کے ساتھ اس کی انسانیت کا کھلے بندوں اعلان کیا تقویٰ و طہارت کی دوڑ میں جس طرح مرد کے لیے کھلا میدان چھوڑا ایسے ہی عورت کو اس میدان میں کھلے مواقع فراہم کیے۔

قرآن عزیز میں ہے :
اے انسانو! اپنے پروردگار سے ڈرو، جس نے تم کو ایک جان دار سے پیدا کیا اور اسی جاندار سے اس کا جوڑا بنایا اور ان دونوں سے بکثرت مرد اور عورتوں کو پھیلا دیا۵؎
دوسری جگہ ہے :
اے لوگو! ہم نے تم کو ایک عورت اور مرد سے پیدا کیا ہے اور تمہارے درمیان مختلف شاخیں ا قبائل بنائے تاکہ تم ایک دوسرے کو شناخت کر سکو، اللہ کے نزدیک تو تم سب میں بڑ عزت والا وہ ہے جو تم سب میں بڑا پرہیزگار ہے ۶؎
انسانی حقوق کا سوال آیا تو قرآن نے واضح لفظوں میں کہا :
اور عورتوں کا حق بھی ایسا ہی ہے جیسا دستور کے مطابق مردوں کا حق عورتوں پر ہے ۷؎
اور نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا :
عورتیں حقوق انسانیت میں مردوں کے برابر ہیں ۸؎
خیر و شر کے اعمال میں قرآن نے بتلایا کہ مرد و عورت ہر دو کیلئے ایک ہی پیمانہ ہے۔
اور جو کوئی نیک کام کرتا ہے خواہ وہ مرد ہو یا عورت بشرطیکہ وہ مومن ہو۔
تو ایسے لوگ جنت میں داخل ہوں گے اس جنت میں ان کو بے حساب رزق دیا جا گا ۹؎

علم کے معاملہ میں جامع صغیر کی روایت کے مطابق ہر دو کو پابند کیا گیا ــــ معاشر کسی وجہ سے توڑنا پڑے تو اگر مرد کو طلاق کی اجازت ہے تو عورت خلع کی حق دار ہے ۱۰؎

امور خانہ داری میں مرد کی طرح عورت بھی ذمہ دار ہے مثلاً بچوں کے دودھ کے میں البقرہ آیت ۲۳۳ میں "فان ارادا" فرمایا، اسی طرح مشہور حدیث نبوی الا کلکم راع (بخا میں مرد کی طرح عورت کی ذمہ داریوں کا ذکر ہے اور مالی، دیوانی، فوجداری اور قانون میں اس کا مساوی ہونا، جائیداد کا مالک ہونا، ہبہ، رہن، بیع کے اختیارات دیوانی :

سے رجوع، حدود و قصاص اور تعزیری قوانین میں اپنا حق لے سکنے کی تصریح موجود ہے۔[۱۱]

یہ تفصیلات ہمارے اس دعوٰی کی دلیل ہیں کہ اسلام جس طرح باقی دنیا پہ ابر رحمت بن کر برسا اسی طرح اس نے عورت کو اپنی برکات سے نوازا اور ابتدا میں جو اشارہ ہوا اس کے مطابق اسلام نے عورت کو ماں، بہن، بیٹی اور بیوی کے مقدس رشتوں میں پرو دیا — آئندہ گفتگو چونکہ چوتھے رشتہ کے حوالہ سے ہونی ہے اس لیے پہلے تین رشتوں کے حقوق و فرائض سے صرف نظر کرتے ہوئے ہم اصل موضوع کی طرف آتے ہیں۔

سب سے پہلے تو یہ معلوم کر لیں کہ مناکحت اور ازدواج کا رشتہ ہے کیوں؟

قرآن عزیز اور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کے ارشادات اس معاملہ میں بڑے واضح ہیں۔

ایک جگہ ارشاد ہے۔

اور اسی کی نشانیوں میں سے یہ ہے کہ اس نے تمہارے لیے تمہاری ہی جنس میں سے بیویاں بنائیں تاکہ ان سے آرام و اطمینان حاصل کرو۔ اور اس نے تم میاں بیوی کے درمیان محبت اور ہمدردی پیدا کی اس بات میں ان لوگوں کے لیے بڑی نشانیاں ہیں جو غور و فکر سے کام لیتے ہیں۔[۱۲]

ایک جگہ فرمایا:

وہ (عورتیں) تمہارے لیے لباس ہیں اور تم ان کے لیے لباس ہو۔[۱۳]

مولانا محمود الحسن (شیخ الھند) فرماتے ہیں:

لباس اور پوشاک سے غرض غایت اتصال و اختلاط ہے یعنی جس طرح بدن سے کپڑے لگے اور ملے ہوتے ہیں:

اسی طرح مرد اور عورت آپس میں ملتے ہیں۔[۱۴]

یہ مسئلہ یعنی عورت مرد کے باہمی جائز تعلقات کا جتنا کچھ اہم ہے اس کا اندازہ ان تفصیلات سے ہوگا جو اس ضمن میں قرآن اور احادیث میں موجود ہیں، عائلی قوانین کے

ضمن میں قرآن نے نکاح کا ذکر ۱۲ سے زائد آیتوں میں اور بیوی کے ساتھ تعلقات کا ۲۸ آیات میں، عورتوں کے حقوق کا ۲۳ آیات میں اور اس سے متعلق باقی مسائل بچے کو دودھ پلانا، طلاق، خلع، حق مہر، حیض وعدت اور ظہار (کسی عورت کو ماں کہہ دینا) وغیرہ کا متعدد آیات میں ذکر کیا ہے جبکہ ذخیرہ احادیث میں اس قسم کے عنوانات پہ مفصل ابواب اور فصول کا ہر ذی شعور کو علم ہے[۱۵]

حضور علیہ السلام نے ایک حدیث میں نکاح کو نگاہوں اور شرمگاہ کی حفاظت کا ذریعہ قرار دیا[۱۶]

نیز آپ نے اسے افزائش نسل کا ذریعہ بتایا اور توجہ دلائی کہ محبت کرنے والی اور کثرت سے بچے جننے والی عورتوں سے شادی کرو تاکہ میں قیامت کے دن اپنی امت کی کثرت پر فخر کر سکوں[۱۷]

نکاح کے عمومی مقاصد پر نظر کرتے ہوئے یہ بات بالکل درست اور صحیح ہے کہ ایک مرد کا تعلق نکاح ایک ہی عورت سے ہونا چاہیئے کیونکہ سکون وطمانیت اور باہم محبت ومودت کی حسین ترین شکل یہی ہے اور اسی میں زیادہ سکون ہے، لیکن اسلام نے ایک سے زائد عورتوں سے بیک وقت نکاح کی اجازت دی اور اس کی تحدید ۴ تک کر دی — یہ مسئلہ تعدد ازدواج نہ صرف مخالفین اسلام بلکہ غیروں کی چکاچوند تہذیب سے مرعوب مسلمانوں کے لیے بھی ایک "دردسری" کا مسئلہ بن گیا، اور انہوں نے اس ضمن میں ہر وہ بات کہی جس کی شرافت اخلاق اور قانون اجازت نہیں دیتا۔

اس لیے ضروری ہے کہ اس موضوع پر ذرا کھل کر گفتگو کی جائے تاکہ معلوم ہو سکے کہ نفس مسئلہ کیا ہے اور اس کی حقیقت کیا ہے؟ جن آیات میں "تعدد" کا ذکر ہے وہ دو ہیں اور دونوں ہی سورۃ نساء میں واقع ہیں، ایک تو بالکل سورہ کے ابتداء میں ہے اور دوسری سولہویں رکوع میں ہے — پہلی آیت میں ہے:

اور اگر تم کو اس بات کا اندیشہ ہو کہ تم یتیم لڑکیوں کے بارے میں انصاف نہ کر سکو گے تو ان کی بجائے اور عورتیں جو تم کو پسند ہوں، ان میں سے دو دو، اور تین

تین اور چار چار عورتوں سے نکاح کرلو پھر اگر تم کو یہ خوف ہو کہ تم چند عورتوں کے درمیان انصاف نہ کرسکوگے تو ایک ہی بیوی پر اکتفاء کرو ۱۵؎

اور دوسری آیت میں ہے:

اور تم سے یہ تو کبھی نہ ہوسکے گا کہ تم اپنی سب بیویوں میں برابری رکھو (یعنی محبت میں) خواہ تم کتنے ہی خواہش مند ہو للذا تم ایسا نہ کرنا کہ ایک طرف تو بالکل مائل ہو جاؤ اور ایک کو ایسا ڈال رکھو جیسے آدھ میں لٹکی ہوئی

ان دونوں آیات پر ذرا تفصیل سے غور کرنے کی ضرورت ہے:

پہلی آیت میں یتیم لڑکیوں کا ذکر ہے کہ اگر ان کے حقوق کے معاملہ میں ان میں خطرہ اور ڈر ہو کہ انہیں پوری طرح نہ نبھا سکوگے تو کیا ضروری ہے کہ تم انہی سے نکاح کرو؟ آخر اور عورتیں بھی تو موجود ہیں ــــ یتیم کے متعلق سب کو معلوم ہے کہ وہ بے سہارا لڑکی یا لڑکا یتیم کہلاتے ہیں جو بلوغ کی عمر کو نہ پہنچے ہوں اور ان کے والد کا انتقال ہوگیا ہو ــــ

وہ بچے جن کے باپ مرگئے ہوں، لڑکیاں ہوں یا لڑکے ــــ نابالغ بچوں کا بن باپ رہ جانا جانور کے چھوٹے بچوں کا بن ماں رہ جانا، وہ عورت جس کے بچے یتیم ہوں ۲۰؎ (یعنی بیوہ عورت)

اس میں بن باپ رہ جانے والے بچوں کے ساتھ ساتھ "بے سہارا عورت کو بھی" یتیم کہا گیا ہے ۲۱؎

یتیم اپنے بے سہارا ہونے کی وجہ سے خصوصی ہمدردی کا مستحق ہوتا ہے قرآن میں ہے:

آپ سے یتیموں کا حکم دریافت کرتے ہیں ؟ آپ فرما دیجئے، بہر صورت ان کے حال کی صلاح کرنا بہت بہتر ہے ۲۲؎

ایک دوسری جگہ ہے:

اور لوگوں کو یہ خیال کرکے ڈرنا چاہیئے کہ اگر وہ خود اپنے کمزور و ناتواں اولاد چھوڑتے تو ان کو ان بچوں کے بارے میں کیسے کیسے اندیشے ہوتے، پس ان لوگوں کو چاہیئے کہ وہ خدا کا خوف کریں اور یتیموں سے سیدھی اور سچی بات کہا کریں، بلاشبہ جو لوگ بغیر کسی حق شرعی

کے یتامیٰ کا مال کھاتے ہیں تو اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ اپنے پیٹوں میں آگ بھرتے ہیں اور وہ عنقریب دھکتی ہوئی آگ میں داخل ہوں گے[۲۳]

قرآن عزیز میں کم وبیش ۲۳ آیات یتیموں کے حق میں موجود ہیں جس سے اس کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے، اور حضور علیہ السلام نے یتیم کی کفالت کرنے والے کے لئے خوشخبری دی کہ وہ میرے ساتھ جنت میں اس طرح قریب ہو گا جیسے ہاتھ کی انگلیاں آپس میں قریب ہیں[۲۴]
دوسری حدیث میں یتیم کو اپنی کفالت میں لینے والے کے لیے لازمی جنت کی بشارت دی[۲۵] اور تیسری حدیث میں فرمایا؛

کہ یتیم کے سر پر دستِ شفقت پھیرنے والے کے ہاتھ تلے جتنے بال آئیں گے تو ہر بال کے برابر اسے نیکیاں میسر آئیں گی[۲۶] النساء کی پہلی آیت کے متعلق تین قسم کی احادیث موجود ہیں ــــ پہلی قسم کی روایات حضرت ام المؤمنین سیدہ طاہرہ صدیقہ سلام اللہ تعالیٰ علیہا ورضوانہ سے مروی ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے۔

کہ یتیم لڑکیاں جو اپنے کسی ولی کی تربیت میں ہوتیں اور وہ لڑکی قرابت کے سبب اس ولی کے باغ اور مال میں شریک بھی ہوتی تو دو صورتیں پیش آتیں، یا تو اس کا مال اور شکل دونوں ہی ولی کو مرغوب ہوتیں یا شکل تو نہ ہوتی البتہ مال لالچ کا ذریعہ بنتا۔ پہلی شکل میں برائے نام مہر پر اسے اپنے نکاح میں لے لیتا کہ کوئی دوسرا اس کا پرسان حال تو ہے نہیں اور دوسری شکل میں یہ سوچ کر کہ دوسرے کے ساتھ نکاح سے اس کا مال میرے قبضہ سے نکل جانے گا اور دوسرا میرے مال میں شریک ہو جائے گا اس لیے محض مال کی رغبت سے اس سے نکاح رچا لیتا اور اسے رغبت نہ ہوتی۔ اس پر یہ حکم خداوندی نازل ہوا[۲۷]

دوسری رائے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور ان کے شاگرد رشید عکرمہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی ہے؛

کہ دورِ جاہلیت میں نکاح کی کوئی حد مقرر نہ تھی ایک ایک شخص کئی کئی عورتوں سے شادیاں کر لیتا ظاہر ہے کہ اس سے مصارف بڑھتے تو پھر اپنے یتیم عزیزوں کے حقوق

پر دست درازی کرتا اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ حد مقرر کر دی۔
تیسری رائے حضرت سعید بن جبیر اور قتادہ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ کی ہے:
کہ جاہلیت کے زمانہ میں لوگ یتیموں کے ساتھ ناانصافی پسند نہ کرتے لیکن عورتوں کے معاملہ میں ان کے ذہن عدل سے بالکل خالی تھے جتنی چاہتے شادیاں کرتے۔ پھر ظلم کرتے اللہ رب العزت نے اس سے روکا کہ جس طرح یتیموں کے معاملہ میں اللہ سے ڈرتے ہو باقی عورتوں کے معاملہ میں بھی ڈرو۔ ۲۵ھ
بہر حال آیت کا شان نزول کچھ بھی ہو اصل مسئلہ حقوق کے تحفظ کا ہے جس پر اسلامؑ بہت زور دیتا ہے اور یہ بھی صحیح ہے کہ علماء کے نزدیک تعدد ازدواج کی بنیاد یہی آیت ہے اور وہ طے ہے کہ بیک وقت چار ہی عورتیں ہو سکتی ہیں۔ اس سے زائد نہیں۔ بعض گمراہ فرقوں نے ۹ اور ۸ تک عورتوں سے بیک وقت شادی کی جو اجازت اس آیت سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ ان کا اختراع ہے بعض فرقے ۹ عورتوں کی اجازت دیتے ہیں، اس طرح کہ مثنیٰ (۲) x ثلث (۳) + ربع (۴) = ۹ قرار دیتے ہیں اور حضور علیہ السلام کی بیک وقت ۹ بیویوں کی موجودگی کو اپنی مزید دلیل سمجھتے ہیں، ان کے بالمقابل بعض دوسرے بدعتی اور گمراہ فرقے ۲، ۲۔ ۳، ۳ اور ۴، ۴ کا مجموعہ ۱۸ قرار دیتے ہیں لیکن یہ دونوں باتیں نفس قرآن، سنت اور تعامل امت کے خلاف ہیں ـــ بات چار ہی کی ہے اور دشمنان اسلام تک اسی تعداد کے حوالے سے بحث و مجادلہ کا راستہ اختیار کرتے اور اعتراض کرتے ہیں ـــ اور پھر النساء ہی کی آیت ۱۲۹ کو اپنے استشہاد کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ جب اللہ رب العزت نے خود فرما دیا کہ چاہنے کے باوجود تم عدل نہ کر سکو گے تو پھر اس اجازت کا مطلب؟ معلوم ہوا کہ آیت ۱۲۹، آیت ۳ کی ناسخ ہے اور اب بس ایک ہی عورت سے شادی ہو سکتی ہے۔ حالانکہ اس حقیقت سے سب واقف ہیں کہ:
تعداد ازدواج کی اجازت تو ہے اس کا حکم نہیں ـــ اور اجازت ضرورت کے تحت ہوتی ہے وہ ضرورت جنگ بھی ہو سکتی ہے اور کچھ اور بھی، نیز یہ کہ دنیا کی تمام الہامی کتابیں اور وہ سب پاک نفس حضرات جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے صدق و راستی کا پیغام لے کر آئے،

اس کے مجوز ہیں اور اسے جائز قرار دیتے ہیں ـــــ رہ گیا دونوں آیتوں کے تعارض کا معاملہ تو ان میں نہ تعارض ہے نہ ایک دوسرے کی ناسخ ہے بلکہ عدل سے مراد ظاہری معاملات نان نفقہ وغیرہ کا عدل ہے نیز باری بھی اس میں شامل ہے اور عدم استطاعت سے مراد قلبی محبت و تعلق ہے کہ یہ تو ممکن ہے کہ ایک سے قلبی محبت زیادہ ہو دوسری سے کم، لیکن یہ بات کہ ظاہری معاملات میں ایسا رویہ اختیار کیا جائے کہ ایک بیچاری معلّقہ ہو کر رہ جائے حرام محض اور شدید گناہ کا باعث ہے۔ خود حضرت نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم جو "اعدل الناس" تھے اپنے اللہ کے حضور یوں عرض پرداز ہیں:

اللهم هذا قسمي فيما املك فلا تلمني فيما تملك ولا املك، يا الله[۲۱]

کہ اے اللہ جہاں تک ظاہری تقسیم کا معاملہ ہے اس کا میں مالک ہوں (اور تو جانتا ہے کہ میں اس میں انصاف کرتا ہوں)

رہ گئی وہ چیز جو میرے بس میں نہیں بلکہ تو اس کا مالک ہے (قلبی محبت) تو اس میں مجھے ملامت نہ کرنا۔" اور جو شخص ایک سے زائد بیویوں کی موجودگی میں ظاہری عدل سے کام نہیں لیتا اس کے متعلق ائمہ حدیث ترمذی - ابوداؤد نسائی - ابن ماجہ اور دارمی) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حوالہ سے نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد نقل کرتے ہیں:

کہ جب کسی آدمی کی دو یا زائد بیویاں ہوں (۴ تک) اور وہ ان کے ساتھ عدل ومساوات کا برتاؤ نہ کرے تو قیامت کے دن وہ اس حال میں آئے گا کہ اس کا ایک دھڑ گرا ہوا ہوگا اور اسی اخروی سزا پر ہی منحصر نہیں بلکہ عورت کے ظاہری حقوق اگر ضائع ہوتے ہیں تو وہ شریعت مطہرہ کے بخشے ہوئے حقوق کے حصول کے لیے متعلقہ عدالت کا دروازہ کھٹکھٹا سکتی ہے اور انصاف طلب کر سکتی ہے:

بہرطور دونوں آیات اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہیں کہ ایک سے تعدد ازدواج کی اجازت نہ کہ حکم سامنے آتا ہے تو دوسری سے قلبی محبت میں انسان کے مجبور ہونے

ی عدل کا تاکیدی حکم واضح ہوتا ہے ـــ دوسری آیت سے زیادہ سے زیادہ جو چیز
رتی ہے وہ یہ ہے کہ قرآن کا ذوق یہی ہے کہ ایک بیوی پر قناعت کی جائے کیونکہ وہ
سیاتی کمزوریوں سے واقف ہو کر انہیں متنبہ کرتا ہے کہ ایک کی طرف بالکلیہ جھکاؤ اور
سکے معاملہ میں اعراض و تغافل کا خطرہ ہے تاہم اس کی بنیاد پر قرآنی حکم کو اپنی عقل کی سان
ر تعدد کے حکم کو منسوخ قرار دینا سراسر ظلم اور ناانصافی اور قرآن سے بعد کا نتیجہ

قارئین خوب جانتے ہیں کہ جب اسلام کا آفتاب طلوع ہوا تو یہ دنیا ظلمت و تاریکی کا بری
تھی معاشرتی طور پر عورت کا جو حال تھا وہ کسی سے مخفی نہیں عورت جہاں اور مظالم کا
۔ ہاں وہ بطور میراث بیٹوں تک کی بھینٹ چڑھ جاتی [۳۱]
اسی طرح تعدد ازدواج کا معاملہ تھا، اس کی نہ کوئی حد تھی نہ قید، روایات میں رسول اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے ان لوگوں کو چار سے زائد بیویاں الگ کرنے کا حکم
ان ہو گئے مثلاً حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت ہے کہ:
غیلان بن سلمہ ثقفی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسلام قبول کیا تو اس وقت ان کے پاس دس
بیویاں تھیں آپ نے چار رکھ کر باقیوں کو جدا کرنے کا حکم دیا [۳۲]
رہ گیا چار کا مسئلہ تو کہنے والے کہہ سکتے ہیں کہ اس کی اجازت دی، انہیں سوچنا چاہیے کہ جس
میں بے قید آزادی ہو اور عورتوں پر کوئی روک نہ ہو اس میں اس معاملہ کو بالکلیہ بند کر دینا
رکی کا باعث بنتا؟
پھر انہیں یہ بھی سوچنا چاہیئے کہ اسلام ایک "دین فطرت" کے محور پر نازل ہوا تھا،
معاشرہ کی ناگزیر ضرورتوں کا لحاظ کرنا اس کے مزاج و روح کا حصہ تھا۔ اگر وہ اس
کا دھیان نہ کرتا تو غیر مسلم سوسائٹی آج جن کربناک حالات کا شکار ہے خود مسلم سوسائٹی
شکار ہو کر رہ جاتی۔
اس سوسائٹی کا جو حال ہے وہ اس خبر سے معلوم ہوگا جو حال ہی میں اخبارات
ی۔

نیویارک ٹائمز کی حالیہ اشاعت میں کہا گیا ہے کہ نیویارک میں پیدا ہونے والے ہر تین بچوں میں سے ایک ناجائز ہوتا ہے اخبار کے مطابق اب شادی کے بغیر پیدا ہونے والے بچوں کی شرح گذشتہ ۱۰ سال کے مقابلے میں ۳ گنا بڑھ گئی ہے [۳۳]

اس کیفیت کو دیکھ کر اگر ایک مسلمان یہ کہتا ہے کہ:

قرآن نے مشروط طور پر تعدد ازدواج کی اجازت اس لئے دی ہے کہ عورتوں کی فاضل آبادی کو یونہی چھوڑ دینے سے معاشرہ میں جنسی خواہشات کی کثرت ہوتی اور یہ کہ عرب میں پہلے سے یہ رسم جاری تھی [۳۴]

تو بتائیں اس میں اس کا کیا قصور ہے؟

اور پھر جیسا کہ ہم نے پہلے اشارہ کیا، کون سی وہ الہامی کتاب ہے اور کون سا وہ داعی الی اللہ ہے، جس نے اس معاملہ میں اسلام کے خلاف کوئی اقدام کیا ہو؟ اسلام تو سب سے آخر میں آیا۔ اناجیل کی متعدد روایات کس بات پر دلالت کرتی ہیں —؟

جان ڈیون پورٹ نے لاتعداد آیاتِ اناجیل نقل کیں اور آخر میں لکھا کہ:

ان سے ثابت ہوا کہ تعدد ازدواج صرف پسندیدہ ہی نہیں بلکہ خاص خدا نے اس میں برکت دی ہے [۳۵]

اور کیا یہ واقعہ نہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے حبالہ عقد میں تین بیویاں تھیں [۳۶] حضرت یعقوب علیہ السلام کے حرم سرا میں چار [۳۷] حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بھی چار [۳۸] حضرت داؤد علیہ السلام کے نو [۳۹] اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے عقد میں سات سو شاہزادیاں اور تین سو حرم تھیں [۴۰] جبکہ راجہ دسرتھ کے تین بیویاں تھیں اور سری کرشن جی کی وہم و گمان سے زائد بیویاں تھیں۔

عیسائی دنیا سیدنا عیسیٰ مسیح علیہ السلام کے حوالہ سے اگر بات کرے تو اسے محسوس کرنا چاہیئے کہ آپ نے تو ایک بھی شادی نہیں کی، اہل اسلام کے مسلم اور متفقہ عقیدہ کے مطابق وہ جب قریب قیامت میں آسمان سے نزول فرمائیں گے تو جہاں اور کام کریں گے وہاں شادی کی سنت بھی ادا فرمائیں گے، اگر آپ کو فی الوقت ان کی سنت و طریق اپنانے کا شوق ہے تو پھر

آپ ایک کیوں کرتے ہیں جبکہ انہوں نے تو ایک بھی نہیں کی[۴۱]

آج دنیا میں دو حکومتوں کی اجارہ داری ہے امریکہ کے سب سے بڑے شہر جسے بین الاقوامی حیثیت حاصل ہے — نیویارک — کے حالات کا اندازہ آپ نے کرلیا کہ وہاں پر ہر تیسرا بچہ ناجائز ہے، دوسری طرف روس کو دیکھیں ۱۹۳۴ کے شماریات یہ ہیں:

کہ تنہا ماسکو میں ۵۷۰۰۰ ولادتوں کے مقابلہ میں ۱۵۴۰۰ حمل گرائے جاتے ہیں اور روس کے دیہاتوں میں ۲۴۲۹۷۹ ولادتوں کے مقابلہ میں ۳۲۴۴۱۹۴ حمل گرائے گئے[۴۲]

اس صورت حال کے سبب روسی اخبار "ازویسٹیا" چیختا ہے کہ:

وقت آگیا ہے کہ ازدواجی زندگی میں خیانت کو قانونی جرم قرار دیا جائے اور لوگوں پر واضح کردیا جائے کہ تعلقاتِ زن و شو میں بے وفائی اشتراکی اخلاق کی رو سے سخت معیوب اور قابل مواخذہ ہے[۴۳]

لیکن سوال یہ ہے کہ نام نہاد "اشتراکی اخلاق" کا ڈھنڈورہ پیٹنے والے اس "خیانت" کو کیسے بند کریں گے، جب آپ نے "پتھر باندھ دیئے اور کتے کھول دیئے" تو کتوں کی غوغا آرائی اور ان کے کاٹ کھانے کے عمل سے کیونکر چھٹکارا حاصل ہوگا؟

اسلام کو آپ نے "فیوڈل" کہہ کر اس کا مذاق اڑایا اور سرمایہ دار جیسے خبیث الفطرت ٹولے کی اصلاح کرنے کے بجائے جب اس کے بغض میں الہامی روایات سے اعراض برتا تو پھر یہی انجام ہونا ہے؟

نامناسب نہ ہوگا کہ مجموعی طور پر امریکی معاشرہ کی بھی ذرا اور قلعی کھول دی جائے — تاکہ جو لوگ دانایانِ فرنگ سے مرعوب و متأثر ہو کر اسلام کے معاملہ میں معذرت خواہانہ رویہ اختیار کرتے ہیں ان کی آنکھیں کھل جائیں آنے والا حوالہ اس لئے بھی بڑا اہم ہے کہ اس میں پورے امریکہ کی عکاسی ہے:

امریکہ اپنی گھریلو زندگی میں جس راہ پر جارہا ہے اس کو اگر ترک نہ کیا گیا تو مذہبی و اخلاقی نقطہ نظر سے الگ، سراسر دنیوی نقطہ نظر سے بھی وہ نہایت ہولناک نتائج سے دوچار ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا[۴۴]

دایان فرنگ میں کتنے ہی ایسے ہیں جو ناگزیر ضرورتوں کے تحت "تعدد ازدواج" کو ایک منصفانہ قانون قرار دیتے اور اس کی افادیت کے قائل ہیں ـــــ اس ضمن میں چند حوالے ضرور ملاحظہ فرمائیں تاکہ جن بے بصیرت لوگوں کے لیے خداوندان یورپ کی ہر بات "سرمہ بصیرت" ثابت ہوتی ہے انہیں آپ ان کے آقاؤں کے اقوال سے آگاہ کر سکیں:

مسٹر جیمس ہنسٹن کے متعلق ہیر یلاک ایلیس نے لکھا ہے کہ انہوں نے کئی بار اس بات کا اظہار کیا:

ایک بیوی بڑا پسندیدہ فعل ہے لیکن قانون کی رو سے اسے ضروری قرار دینا صحیح نہیں:

اس کی وجہ:

ہم نے توحد ازدواج کو ایک عالمگیر قانون کی شکل دیکر اتنی جنسی بدعنوانیاں پیدا کر دی ہیں کہ علانیہ طور سے تعدد ازدواج کا طریقہ رائج کرنے میں فواحش کا یہ سیلاب ہرگز نہ پھوٹتا جبری توحد ازدواج پیشہ ورانہ عصمت فروشی کی تمام خرابیوں کی جڑ اور اس کا موجب ہے۔

"مغربی تہذیب میں ازدواجی زندگی کا مستقبل" نامی کتاب کا فاضل مصنف ویسٹر مارک اپنے ہم وطن اور ہم قوم متعدد دانشوروں کے حوالے سے لکھتا ہے۔

کہ چند در چند وجوہات ایسی ہیں جن کی بنا پر تعدد ازدواج کی قانوناً اجازت ضروری ہے:

اسی کتاب کے حوالہ سے "ڈاکٹر کوپ" کی رائے سامنے آئی:

کہ بعض صورتوں میں تعدد ازدواج جائز قرار دینے سے عورتوں اور مردوں کی مشکلات دور ہو جائیں گی۔

اور مسٹر سدرن نے لکھا کہ:

اگر اکثریت دوسری شادی پسند نہیں کرتی تو نہ کرے اسٹیٹ کو یہ حق نہیں کہ اسے

بزور نافذ کرے بلکہ اسے حالات کی مناسبت سے کھلا چھوڑ دے تاکہ بوقت ضرورت لوگ اس سے بہرہ ور ہو سکیں مشہور فرانسیسی مفکر لی بان پیشین گوئی کے انداز میں کہتا ہے:

آئندہ چل کر فرانس میں تعدد ازدواج کو قانوناً تسلیم کرنا پڑیگا کہ اس سے بہت سی معاشرتی خرابیوں کا قلع قمع ہو گا۔

پروفیسر کرسچین فان اہرن فیلس اسے آریائی نسل کی بقا کا ضامن قرار دیتا ہے[46]

ان حوالہ جات سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہوتی ہے کہ تعدد ازدواج ایک "ضرورت" ہے ــــ اور جب ہم اسلام کے احکام پر نظر ڈالتے ہیں تو وہاں بھی "ضرورت" کے تحت ہی اس کا جواز ثابت ہوتا ہے ورنہ اگر محض جنسی لذت و شہوت رانی مقصود ہو تو اسلام اس سے سختی سے منع کرتا ہے۔ رسول اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے۔

إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الذَّوَّاقِيْنَ وَالذَّوَّاقَاتِ[47]

وہ ضروریات جن کی بنا پر اسلام نے "دوسری شادی" کی اجازت دی ان میں جنگ یتامیٰ کی بیوہ مائیں، بے سہارا بہنیں وغیرہ کی معاونت شامل ہے اور بقول مولانا عبدالسلام ندوی۔

افزائش نسل، خاندانی تعلقات کا استحکام، سیاسی شور و شر کا خاتمہ جیسے معاملات بھی اس ضرورت کے تحت آتے ہیں[48]

جنگ کے ضمن میں ہٹلر کی بات قابل توجہ ہے ــــ جنگ عظیم اول اور دوم جس طرح انسانی دنیا کے لیے تباہی کا سامان لائیں یا اس کے بعد کوریا کی جنگ، ویت نام کی جنگ، عرب اسرائیل جنگ یا تازہ ایران و عراق جنگ میں جس کثرت سے مرد مرے یا مر رہے ہیں۔ ان کے بعد اگر آپ "ریک زوجگی" کے احمقانہ اصول پر قائم رہیں گے تو اس کا انجام کیا نکلے گا؟ یہی دکھ تھا جس کا اظہار ہٹلر نے میری پیکار میں کیا، اس نے لکھا:

جرمنوں کے نسلی اسلاف میں تعدد ازدواج کا رواج تھا اور وہ ان کے حالات میں بہت ٹھیک تھا اب بھی اس جنگ کے بعد اس قوم کے حالات ایسے ہو گئے ہیں کہ تعدد ازدواج کو جائز قرار دینا پڑیگا یا کم از کم یہ کرنا پڑیگا کہ بے نکاحی اولاد کے ماتھے پر

سے حرامی ہونے کا کلنک کا ٹیکہ مٹا دیا جائے، جو بچہ اس قوم میں پیدا ہو وہ حلالی ہی شمار ہو[۴۴]

انسانی ضرورتوں کے ضمن میں خلیفہ عبدالحکیم نے نپولین کی مثال دی ہے جو غریب گھرانے کا لڑکا تھا لیکن اپنی فراست سے بادشاہ ہو گیا اور جب شاہی خاندان اسے نفرت سے دیکھتا تو اس نے شاہی گھرانے میں تعلق جوڑنا چاہا ــــ پہلی بیوی موجود تھی، کلیسائی عیسائیت دوسری بیوی کی راہ میں مانع تھی، مجبور ہو کر اس نے پہلی کو طلاق دی اور شاہی خاندان میں دوسری شادی کی[۴۵]

حقیقت یہ ہے کہ یہ معاملہ چونکہ "ضرورت" کا ہے اس لیے انسانی معاشرہ میں بہت کم لوگ ایسے ہوتے ہیں جو ایک کے بعد دوسری شادی کا رسک لیتے ہیں" نفسیات جنسی" کے مصنف "ہیویلاک ایلس" کے بقول۔

عام حالات میں مردوں اور عورتوں کی تعداد قریب قریب مساوی ہوتی ہے اس لئے یہ ناممکن ہے کہ ہر مرد کو دو دو عورتیں نصیب ہوں۔ ضرورت و مجبوری کے تحت جن معاشروں میں ایسا ہوتا ہے وہاں نہایت درجہ محدود آبادی اس صورت حال سے دوچار ہوتی ہیں:

اور ۱۹۵۷ کی رپورٹ متعلقہ ہندوستان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہاں ہزار میں ۲۱ مرد ایسے ہوتے ہیں جو دوسری شادی کرتے ہیں، ایسا کیوں ہوتا ہے؟ اس کے اسباب کچھ تو گذر چکے ہیں اور بعض حکماء نے تین اسباب اور بھی گنوائے ہیں:

پہلی بیوی سے اولاد نہ ہو ــــ تو ایک مرد دوسری شادی کر سکتا ہے اس لیے کہ ایک مرد کی قدرتی خواہش ہوتی ہے کہ اس کے دنیا سے جانے کے بعد کوئی اس کا نام لینے والا ہو اللہ کے نبی معصوم ہوتے ہیں لیکن "وارث صالح" کی خواہش ان میں بھی ہوتی ہے جیسا کہ حضرت زکریا علیہ السلام کے واقعات مندرجہ قرآن سے ثابت ہے اور خاص طور پر ان کی وہ دعا ملاحظہ فرمائیں، جس میں وہ اپنے رب سے کہا کرتے ہیں:

جب اس نے اپنے رب کو پست اور خفیہ آواز سے پکارا، زکریا نے عرض کی، اے میرے رب میری ہڈیاں بڑھاپے سے ضعیف ہو گئیں اور سر بڑھاپے کی سفیدی سے

چمک اٹھا۔ اور میرے رب تجھ سے دعا کرکے میں کبھی محروم نہیں رہا۔ اور میں اپنے بعد اپنے رشتہ داروں سے ڈرتا ہوں اور میری بیوی بانجھ ہے سو تو مجھ کو اپنے پاس سے ایک وارث عطا کر جو میرا بھی وارث ہو اور اولاد یعقوب کا بھی وارث ہو اور تو اس وارث کو اے میرے رب اپنا پسندیدہ اور مقبول بنائیو ! ۵۱ ؎

ایک سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بیوی دائم المرض ہے وہ تعلقات زن و شو کی متحمل نہیں ایسے میں اگر مرد دوسری شادی کر لیتا ہے اور پہلی کو بھی علی حالہ اپنے عقد میں رکھتا ، اس کے دوا دارو کا اہتمام کرتا ، اس کا نان و نفقہ میں ہر طرح خیال کرتا ہے تو سوچیں یہ سودا مہنگا ہے یا سستا ؟

اور بقول بعض حکماء ایک سبب اس کا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عورت اپنی مخصوص ساخت کی بنیاد پر جلد بوڑھی ہو جائے جب کہ مرد ابھی ایسا نہیں ہوا تو اگر وہ شرعی طریق سے نکاح ثانی کر کے اپنے آپ کو کئی ایک خرابیوں سے بچا لیتا ہے تو اسے اسلام کا احسان ماننا چاہیے۔ نہ کہ اس پر معترض ہونا چاہیئے ؟

اس پہ مجھے ایک بات یاد آئی جس کے راوی ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور کے ڈپٹی ڈائریکٹر متعدد کتب علمیہ کے مصنف اور درویش صفت عالم مولانا محمد حنیف ندوی ہیں کہ ادارہ میں امریکن وفد آیا ، جب ادارہ کے ڈائریکٹر خلیفہ عبد الحکیم صاحب تھے امریکن وفد نے مختلف موضوعات پر خلیفہ صاحب سے بات کی ، ادارہ کے باقی ارکان بھی موجود تھے دوران گفتگو تعدد ازدواج کا مسئلہ بھی آیا امریکن وفد نے وہی سطحی قسم کے اعتراض کئے خلیفہ صاحب نے اپنے ذوق کے مطابق نہایت مسکت جوابات دئے اور آخر میں ان سے کہا کہ ایک سے زائد تعداد میں داشتائیں اور بے نکاحی عورتیں اپنے پاس رکھنا اور اخلاق و معاشرہ کی بھد اڑانا بہتر ہے یا جائز طریق سے ۴ عورتوں سے شادی کر لینا ؟

خلیفہ صاحب نے یہ بات کچھ اس انداز سے کہی کہ امریکن وفد کے ارکان مبہوت ہو گئے اور ان سے اس کا کوئی جواب نہ بن سکا۔

عورت کی مخصوص ساخت کا پچھلی سطور میں ذکر آیا ، اس پر بھی چند باتیں نوٹ کر لیں :

انسانی مشاہدہ اس مسئلے میں بڑا واضح ہے کہ انسانی گاڑی کے ان دو اہم پہیوں (مرد عورت) کی تخلیق میں اللہ رب العزت نے اپنی صنعت کاری کا خوب مظاہرہ فرمایا ہے ـــــ دیکھیں تو زبان پر بے ساختہ آتا ہے۔

فتبارك الله احسن الخالقين

دورِ حاضر کی کم نصیبی یہ ہے کہ اس نے جنس انسانی کے ان دو حصوں کے معاملات میں "مساوات" کی بھونڈی رٹ لگا رکھی ہے، حالانکہ مرد اور عورت کا وظیفہ زندگی اس کے اعمال حیات اور اس کی ضروریات و فرائض بالکل الگ الگ ہیں۔

خلیفہ عبد الحکیم صاحب اچھے خاصے روشن خیال شمار ہوتے تھے لیکن مردوں کے ساتھ عورتوں کی مساوات کے غیر فطری نعرہ کو انہوں نے بھی پسند نہیں کیا تعدد ازدواج میں لکھتے ہیں:

مردوں کی معاشی زندگی میں خواہ مخواہ کی مساوات طلبی سے تمام قسم کے کاروبار میں شرکت اور وہ بھی اس انداز کی کہ عورت کو اپنی فطری فرائض سے بہت کچھ کنارہ کشی کرنی پڑے، اچھے نتائج پیدا نہیں کرسکتی۔۔۔۔ بے ضرورت خواہ مخواہ ہر قسم کی معاشی جدوجہد میں اپنی نسوانی قوتوں کو صرف کرنا اور اپنے نسوانی خواص و فضائل کو کھو بیٹھنا خود عورتوں کے حق میں خسارے کا سودا ہے"[۵۲]

یہ عبد الحکیم صاحب کا فرمان ہے ـــــ سابق صدر فلسفہ عثمانیہ یونیورسٹی حیدر آباد دکن و بانی ڈائریکٹر ادارہ ثقافت اسلامیہ کا جو اپنے مختصر کتابچے" اقبال اور ملا" کے حوالہ سے خاصے لتاڑے جاتے ہیں ـــــ کسی ملائے مکتبی اور بوریہ نشین نے یہ بات نہیں کہی ـــــ اور سچ یہ ہے کہ خلیفہ صاحب نے عین فطرت کی ترجمانی کی ـــــ اور اب دیکھیں اس ضمن میں" دانایان فرنگ" کیا کہتے ہیں:

عورت کے تمام اعضاء سر سے پیر تک مرد کے اعضا سے مختلف ہیں[۵۳]

عورت کے جسمانی عضلات مرد کے عضلات سے مختلف اور حد درجہ ضعیف ہیں"

دو حصہ قوت مرد میں اور ایک حصہ عورت میں ہے، عضلات کی سرعت و حرکت کا

بھی یہی حال ہے [۵۴]

علامہ پرودھن کہتے ہیں:-

"عورت کا وجدان، عقلی قوت، اخلاقی قوت مرد سے کمزور اور مختلف ہیں، پس عورت اور مرد میں عدم مساوات کوئی عارضی امر نہیں بلکہ عورت کی طبعی خاصیت پر مبنی ہے [۵۵]"

ایک فرانسیسی عالم موزیہ نے عورت کے متعلق ایک کتاب لکھی ژول سیمان نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا:

عورت کو چاہیئے کہ عورت رہے، ہاں بے شک عورت کو چاہیئے کہ عورت رہے، اسی میں اس کے لیے فلاح ہے اور یہی وہ صفت ہے جو اس کو سعادت کی منزل تک پہنچا سکتی ہے قدرت کا یہ قانون اور اس کی ہدایت ہے"

مزید کہتا ہے:

جو عورت اپنے گھر سے باہر کی دنیا کے مشاغل میں شریک ہوتی ہے، اس میں شک نہیں کہ وہ ایک عالم بسیط کا فرض انجام دیتی ہے، مگر افسوس کہ عورت نہیں رہتی:

النظام السیاسیہ کا انگریز مصنف لکھتا ہے:

عورت کے معاملہ میں قانون الٰہی اس درجہ صحیح اور محقق ہے کہ اس کی مخالفت میں سینکڑوں باطل خیالات قائم ہوتے رہے مگر بغیر کسی نقصان یا تغیر کے وہ سب پر غالب آتا رہا۔

اور سوشلسٹ فلاسفر پرودھن "مسئلہ حقوق نسواں" میں رقم طراز ہے!

پس اگر عورت نے سوسائٹی میں وہ اقتدار حاصل کر لیا جس کے لیئے تم کوشش کر رہے ہو اور مرد کے مقبوضات میں داخل ہو گئی تو اسے میرے عزیز دوست! اچھی طرح سمجھ لو کہ پھر عورت کا معاملہ حد سے گذر جائیگا اور صاف صاف یہ ہے کہ وہ استعباد اور غلامی میں گرفتار ہو

جائے گی:

دانشوران فرنگ کے یہ ارشادات وخیالات خدا جانے ہماری قوم کے ان مرعوب انسانوں کی نظر سے گذرے یا نہیں جو عورت کے معاملہ میں حدود وقوانین الٰہی پر سختی وجبر کی پھبتی کستے نہیں شرماتے ـــــ اے کاش انہیں احساس ہوتا کہ خلاق فطرت نے اپنے بندوں کے لیے جو قوانین واحکام متعین فرمائے ہیں، انہی میں بندوں کی بہتری ہے، ان کی مصالح اور حکم بندوں کی سمجھ میں آئیں یا نہ آئیں:

عسیٰ ان تکرھوا شیئاً وھو خیر لکم وعسیٰ ان تحبّوا شیئاً وھو شرّ لکم واللہ یعلم وانتم لا تعلمون۔

اگر قلب ونظر تہذیب فرنگ کے سبب بالکل تاریکی میں ڈوب نہیں گئے تو گذشتہ تحریر تعدد ازدواج کے معاملہ میں کافی ہو سکتی ہے جس کا خلاصہ کچھ اس طرح ہے:

کہ تعدد حکم نہیں ضرورت کے تحت روا ہے اور تعدد کے بعد جو فساد کا شکار ہو کر عدل نہیں کرتا:

وہ جہاں صبح قیامت میں فالج زدہ ہو کر بارگاہ قدس میں حاضر ہوگا وہاں دنیا میں وہ تعزیری قوانین سے نہیں بچ سکتا:

مولانا اشرف علی تھانوی نے اپنے حکیمانہ انداز میں کتنی پتہ کی بات کی ہیں:

بہرحال حکم شرعی تو یہی ہے کہ تعدد ازدواج میں نکاح تو ہر حال میں منعقد ہو ہی جاتا ہے خواہ عدل ہو یا نہ ہو، لیکن عدم عدل کے وقت گناہ ہوگا، اور چونکہ اس وقت عدم عدل (خصوصاً) غالب ہے، اس لیے اسلم یہی ہے کہ تعدد اختیار نہ کیا جائے اور ایک ہی پر قناعت کی جائے اگرچہ ناپسند ہو۔"

اور حکیم الامت حضرت الامام الشاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ علیہ بھی اسی انداز میں فرماتے ہیں:

لوگ عورتوں کے حسن وجمال کی طرف مائل ہوتے ہیں، اس لیے بہت سی عورتیں

چاہتے ہیں لیکن پھر ایک محبوبہ بنا کر باقی کو معلق چھوڑ دیتے ہیں، اس لیے نہ وہ محبوبہ ہوتی ہے نہ بیوہ ۵۸؎

اس قسم کے حالات اگر پیدا ہو جائیں کہ معاشرہ میں عام قسم کی ناانصافی پھیل جائے تو ہمارے خیال میں حکومت وقت بشرطیکہ وہ صالح اور عادلہ ہو کسی نوع کی پابندی بھی لگا سکتی ہے اور مصالح امت کے لیے اس طرح کی پابندیاں کوئی نئی بات نہیں ـــــ عہد خلافت راشدہ میں اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں ـــــ شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں:

ابو حذیفہ یمانی رضی اللہ عنہ نے مدائن میں ایک یہودیہ سے نکاح کر لیا (اہل کتاب سے نکاح درست تھا) حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے انہیں اس بیوی کو چھوڑنے کا لکھا، انہوں نے جواباً پوچھا کہ آیا حرام ہے؟ فرمایا کہ میرا خط پہنچنے سے قبل چھوڑ دو، مجھے ڈر ہے کہ تمہاری پیروی میں (الناس علی دین ملوکھم) دوسرے مسلمان بھی ایسا کریں کہ کتابی عورتوں سے شادیاں رچائیں عام طور پر ایسا ہونے لگا تو مسلمان عورتوں کے لیے یہ آزمائش کافی ہوگی ۵۹؎

اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی موجودگی میں حضرت علی کا ابوجہل کی بیٹی سے نکاح کرنا اور اس پر نبی کریم علیہ السلام کا عتاب بھی اس کی دلیل ہے کہ تعدد مباح سہی لیکن مصلحت کے اعتبار سے رکاوٹ درست ہے۔ گویا حکومت صالحہ مصالح امت کے لیے ممنوع کو مباح اور مباح کو ممنوع کر دینے کا حق رکھتی ہے لیکن تعدد کا مسئلہ ابھی اس منزل پر نہیں پہنچا کیونکہ جیسا کہ گذرا معاشرہ میں برائے نام وہ افراد ہیں جو "ضرورت" کے تحت ایسا کرتے ہیں ـــــ ضرورت کی تفصیل ہم عرض کر چکے اور باحوالہ یہ بھی ثابت کر چکے کہ یہ معاملہ انسانی معاشرہ کے لیے باعث رحمت ہے ورنہ اس پر جبری پابندی لگا کر یورپ جو پھل کھا رہا ہے اس کا آپ نے اندازہ لگا ہی لیا کہ کس طرح جنسی تعلقات آوارگی کا شکار ہوئے اور ہو رہے ہیں اور کس طرح ناجائز اولاد کی فوج ظفر موج تیار ہو رہی

ہے نامناسب نہ ہوگا کہ اس حصہ کے "حرفِ آخر" کے طور پر اقوام متحدہ کے ڈیموگرافک سالنامہ ۱۹۵۹ کا ایک اقتباس پیش کر دیا جائے ــــ سالنامہ کے ایڈیٹر لکھتے ہیں:

> اسلام میں ایک سے زیادہ شادی کرنے کی اجازت دی گئی ہے، اس کو بھی تہذیبِ جدید نے بڑے زور و شور کے ساتھ جہالت کا قانون قرار دیا ہے، مگر تجربے نے ظاہر کر دیا ہے کہ اسلام کا یہ اصول انسانی فطرت کا عین تقاضہ ہے کیونکہ چند زوجیت (تعدد ازواج) کے قانون کو ختم کرنا دراصل درجنوں غیر قانونی زوجیت کا دروازہ کھولنا ہے ــــ اقوام متحدہ کے ڈیموگرافک سالنامہ ۱۹۵۹ کے مطابق جدید دنیا میں جو صورت حال ہے اس کے مطابق بچے۔

اندر سے کم اور باہر سے زیادہ

پیدا ہو رہے ہیں۔ ان ملکوں میں حرامی بچوں کا تناسب ۶۰ فیصد ہے اور بعض ممالک مثلاً پناما میں تو ۴ سے ۳ بچے اس انداز کے ہیں مسلم ممالک میں یہ تناسب نفی کے برابر ہے۔ مثلاً مصر جو سب سے زیادہ مغربی تہذیب سے متاثر ہوا اس میں تناسب ایک فیصدی سے بھی کم ہے، ایسا کیوں

اس کا جواب ایڈیٹر صاحبان کے بقول یہ ہے کہ:

> چونکہ مسلم ممالک میں چند زوجیت کا رواج ہے، اس لیے وہاں ناجائز ولادتوں کا بازار گرم نہیں ہے۔ چند زوجیت کے اصول نے مسلم ملکوں کو اس طوفان سے بچا لیا ہے[۱۶]

اس تفصیل کے بعد اب اگلا مرحلہ ہے جناب نبی کریم علیہ السلام کا کہ آپ نے بیک وقت کئی نکاح کیے حتیٰ کہ جب آپ نے اس دنیا سے ظاہری طور پر پردہ فرمایا تو آپ کے حرم میں ۹ ازواج مطہرات (سلام اللہ تعالیٰ علیہن و رضوانہ،) موجود تھیں آپ کے معاملہ میں دشمنان اسلام نے خاصی چیخ چیخ کی اور آپ کی ذات اقدس پر کئی ایک بھونڈے اعتراض کیے اس لیے اس سے پہلے کہ ہم نبی کریم علیہ السلام کی تعدد ازدواج کے سلسلہ میں دوسرے انداز سے گفتگو کریں آپ کی مبارک زندگی کا سرسری جائزہ

لینا ضروری ہے ـــــ آپ اس دنیا میں ۶۳ برس موجود رہے ان ۶۳ برسوں میں ۴۰ برس وہ ہیں جب آپ منصب نبوت کی ذمہ داریوں کے ذمہ دار قرار نہ پائے تھے اور آخری ۲۳ برس وہ ہیں جب آپ ایک رسول، نبی، مبلغ، مزکی اور داعی کی حیثیت سے رونق افروز ہیں۔ ۴۰ برس کی ابتدائی زندگی جتنی بے داغ، بے عیب اور پاکیزہ ہے اس کا ایک زمانہ معترف ہے:

آپ کے چچا عباس نے دو شعروں میں آپ کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا۔

جب آپ پیدا ہوئے تو ساری زمین روشن ہو گئی۔ اور آپ کے نور سے سارا عالم منور ہو گیا آپ صاحب حسن وجمال ہیں۔ آپ کے روئے انور کے طفیل بارش کی دعا کی جاتی ہے۔ آپ یتیموں کی پناہ اور بیواؤں کے محافظ ہیں [۶۱]

بچپن کے زمانہ میں اپنے اعزاء کے ساتھ تعمیر کعبہ کے عمل میں آپ بھی پتھر اٹھا رہے ہیں چچا عباس آپ کا تہبند کھول کر سر پر باندھ دیتے ہیں تاکہ پتھروں سے سر محفوظ رہے لیکن ایک لمحہ نہ گذرا کہ بچہ بے ہوش ہو گیا ہوش آیا تو زبان پر یہ الفاظ تھے، میرا تہبند اور چچا نے فوراً تہبند باندھ دیا۔ بعض روایات میں ہے کہ ایک آواز آئی جو اوروں نے بھی سنی:

کہ یا محمدؐ عورتك۔ اے محمد اپنے ستر کی حفاظت کرو۔ [۶۲]

اور پھر ۲۵ برس کی عمر میں نکاح کیا تو ایک ۴۰ سالہ خاتون سے، جو دو مرتبہ بیوگی کا غم اٹھا چکی تھیں ـــــ وہ خاتون فحش و بے حیائی سے اٹھے ہوئے معاشرہ میں طاہرہ کے معزز لقب سے معروف تھیں۔ انہوں نے تجارتی معاملات میں آپ کی عصمت کو دیکھا تو بات نکاح تک پہنچ گئی۔ آپ نے بھی اس کی پرواہ نہ کی کہ میں ۲۵ سال کا جوان رعنا اور یہ ۴۰ سال کی بیوہ خاتون، بلکہ خاموشی سے نکاح کر لیا اور اس طرح کہ جب تک وہ زندہ رہیں دوسری شادی کا تصور تک نہ آیا حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا نے یہ انتخاب کیوں کیا؟ اس کی وجہ وہ خود ارشاد فرماتی ہے

انی رغبت فیك لحسن خلقك وصدق حدیثك ۶۳؎

میں نے آپ کو آپ کے اعلیٰ اخلاق اور راستبازی کے سبب منتخب کیا۔

مکہ معظمہ جو لہو لعب کی منڈی تھی اور جہاں " لہو لعب " کا کاروبار زوروں پر تھا اس میں یہ شخص رہتا ہے لیکن اس طرح کہ اس کی نوجوانی، اور جوانی بالکل معصوم رہتی ہے اس پر ذرہ برابر داغ نہیں آتا حتیٰ کہ اگر ایک موقع پر ساتھ میں بکریاں چرانے والا ساتھی اس قسم کی ایک محفل کی ترغیب دیتا ہے تو آپ کے جواب سے قبل ہی آپ نیند کا شکار ہو کر غیبی طور پر محفوظ ہو جاتے ہیں ۶۴؎ اور اس حقیقت سے کون واقف نہیں کہ عطائے نبوت کے بعد جب آپ نے اعلان دعوت اسلام کا اہتمام کیا اور پہاڑی کا وعظ ارشاد فرمایا تو اس وقت رؤسائے مکہ نے ہر طرح کی بدتمیزی کی لیکن آپ کے اخلاق عالیہ اور کیرکٹر کے متعلق کوئی بات نہ کہہ سکے، کہا تو یہی کہ " ہم نے بارہا آپ کو آزمایا تو ہر موقع پر راست امین پایا، آپ کی صداقت شعاری اور اخلاقی برتری کی ہم گواہی دیتے ہیں.... لیکن آپ کی دعوت نہ مانیں گے ۶۵؎

اس کے ساتھ ذرا دشمنوں کا اعتراف ملاحظہ فرمائیں سر ولیم میور نے " لائف آف محمد" لکھی، صوبہ متحدہ کا گورنر انگریز اور غائیت درجہ کا متعصب، لیکن مجبور ہے اور لکھتا ہے:

کہ آپ کی بیوی، دوست (صدیق اکبر) بھائی علی اور خادم (زید) سب سے پہلے اور پر خلوص ایمان لائے تو اس لیے کہ انہیں آپ سچے نظر آئے ـــــ آگے لکھتا ہے ـــــ کہ ایک مکار اور دھوکہ باز شخص باہر والوں کو اپنے فریب اور جھوٹ میں پھانس سکتا ہے لیکن گھر والوں اور قریبی لوگوں کو زیادہ دیر تک دام فریب میں گرفتار نہیں رکھ سکتا۔

اور مسٹر گاڈفرے ہگنس " اپالوجی فار محمد " میں حضرت ابو بکر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت ابو عبیدہ، حضرت زبیر، حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت عبد الرحمٰن بن عوف (رضی اللہ تعالیٰ عنہم) جیسے حضرات جو ابتدا میں مسلمان ہوئے،

قبول اسلام کو آپ کی صداقت شعاری اور عظمت کی دلیل قرار دیتا ہے کہ یہ لوگ آئندہ چل کر عظیم جرنیل، مدبر، منتظم اور حکمران ثابت ہوئے وہ کہتا ہے:

ایسے بڑے لوگ جو عقل و دانش میں اپنا جواب نہ رکھتے ہوں آسانی سے کسی کے دام فریب کا شکار نہیں ہو سکتے"۔[۶۶]

اور یہی "گاڈ فرے" آگے لکھتے ہیں ــــ اور اسی میں "تعدد ازدواج" کا بھی حل کر دیتے ہیں کہ:

"سب عیسائی اس پر متفق ہیں کہ محمدؐ ۴۰ برس تک نہایت پاک طینت نیک چلن اور صادق و امین رہے، پھر یہ کیسے مان لیا جائے کہ ایک شخص چالیس سال تک صادق و امین رہ کر اکتالیسویں سال ایک دم فریب کار اور جھوٹا بن گیا؟ بقول گاڈ فرے ــــ اس بدل جانے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں دولت کی خواہش اور عورت کی خواہش دولت ثروت اس کا مقصد ہوتا تو کعبہ کی تولیت جو اس کا خاندانی منصب تھا، وہ اسے حاصل کرنے کی کوشش کرتا لیکن جاننے والے جانتے ہیں کہ فتح مکہ کے دن اس نے عثمان بن طلحہ کو کلید کعبہ واپس کر دی رہ گیا عورت کا معاملہ تو جس ۲۵ سالہ نوجوان نے اپنے سے ۱۵ برس بڑی بیوہ خاتون سے پہلا نکاح کیا ہو اور اس کی زندگی تک نہایت محبت سے اسی کے ساتھ وقت گذارا ہو اس پر یہ الزام کتنا گھناؤنا ہے؟

کیا اس کے بعد بھی محمدؐ کی صداقت پر شبہ ہو سکتا ہے؟[۶۷]

ٹامس کارلائل جو بقول مولانا عبدالماجد دریا آبادی مورخ کے ساتھ ادیب بھی تھے، نے اپنے مجموعہ ہائے لیکچر میں لکھا:

لوگوں نے تاریخ کی اتنی ممتاز شخصیت کو طرح طرح سے بدنام کر رکھا ہے۔ وقت آگیا ہے کہ اس بدنامی کو دور ہونا چاہیئے۔ ہمیں خود اپنی ناانصافیوں کی تلافی کرنی چاہیئے۔ اور عرب کے مصلح، مشرق کے ایک بطل عظیم،

ہرگز ان الزامات کے مورد نہیں جو ان پر لگائے گئے وہ نہ چور تھے نہ ڈاکو، نہ دھوکے باز نہ نفس پرست، وہ اپنے وقت کے بہت بڑے اور کامیاب مصلح تھے۔ ملک عرب کی انہوں نے کایا پلٹ دی وہ بڑے مخلص اور نیک نیت تھے۔ انہوں نے وحشیوں کو انسانیت سکھادی۔ کروڑوں آدمی ان کے تقدس کے قائل ہیں ہمیں بھی ان کا نام عزت اور تکریم سے ـــــ لینا چاہیئے ۶۸؎

عفت و عصمت اور پاکبازی کا یہ مجسم رسول ـــــ ایک وقت ایسا بھی آتا ہے کہ کفار و قریش مکہ اس کے سامنے آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم آپس میں کوئی مصالحت کی شکل نکالیں آپ نے آبائی دین کو برا کہا، ہمارے معبودوں کو جھٹلایا اس قسم کے اقدامات سے آپ کا مقصد حصول دولت ہے تو ہم اتنی دولت اکٹھی کر دیتے ہیں کہ آپ سے بڑا کوئی مالدار نہ ہو۔ مکہ کی سرداری کی خواہش ہے تو اس کے لیے حاضر ہیں، خوبرو حسیناؤں کی تمنا ہے تو یہ بھی آسانی سے ہو سکتا ہے اور کسی جن پری کا اثر ہے یا کوئی جادو کا چکر ہے تو اس کا علاج ہو سکتا ہے جانتے ہو یہ پیغام کون لایا؟ عتبہ بن ربیعہ، جو سب سے زیادہ لسان اور زبان طراز تھا آج محمد عربی کے قدموں میں جیسنان عرب، عرب کی بادشاہی اور دولت کے خزانے موجود تھے لیکن اس امام معصوم اور خاتم النبیین والمعصومین نے جواب دیا، ایسی کوئی بات نہیں، یہ اللہ کا پیغام ہے، حق کی دعوت ہے، اسے پہنچانا میرا فرض ہے یہ معمولی چیزیں ہیں آسمان کا سورج اور چاند بھی مجھے میرے مقصد سے الگ نہیں کر سکتا

ع یا تن رسد بجاناں یا جاں زتن برآید ۶۹؎

تو ہاں اس امام معصوم نے ۲۵ سال کی بھرپور جوانی میں ۴۰ سالہ بیوہ سے نکاح کیا اور یہ کام کسی نفس پرست کا نہیں ہوتا جب کہ سوسائٹی بھی وہ ہو جس میں کوئی اخلاقی قید ہے نہ بندھن اور پھر نبوت کے دسویں سال شوال کے نصف تک یہ عفیفہ طاہرہ اور پاک طینت خاتون زندہ رہیں تب اس وقت تک کسی اور عورت سے نکاح نہ کیا، اس کے بعد جو نکاح ہوئے ان میں سے ایک حضرت زینب بنت خزیمہ رضی اللہ

عنہا ہیں جو "ام المساکین" کے لقب سے ملقب ہیں، ہجرت کے تیسرے سال ان سے نکاح ہوا اور وہ محض دو تین ماہ زندہ رہیں باقی نو ازواج مطہرات جو بوقت وفات موجود تھیں ان کے نام اور سنین نکاح یہ ہیں :

حضرت سودہ بنت زمعہ سنہ۱۰ نبوی

حضرت حفصہ بنت عمر فاروق سنہ۳ھ

حضرت ام سلمہ سنہ۵ھ

حضرت جویریہ (بنی مصطلق کی شہزادی) سنہ۵ھ

حضرت زینب بنت جحش قریشیہ سنہ۵ھ

حضرت ام حبیبہ بنت حضرت ابی سفیان اموی سنہ۶ھ

حضرت میمونہ سنہ۷ھ

حضرت صفیہ ہارونی (خیبر کی رئیس زادی) سنہ۷ھ

حضرت عائشہ صدیقہ طاہرہ بنت ابی بکر صدیق اکبر سنہ۳ قبل ہجرت مطابق مئی ۶۲۰ھ

گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم نے زندگی کے کامل ۲۵ برس ایک بیوہ عورت کے ساتھ گذار دیئے اور پھر زندگی کے باقی چند برسوں میں جو نکاح کئے تو ایک حضرت عائشہ کو چھوڑ کر باقی سب خواتین سن رسیدہ، بیوہ یا مطلقہ تھیں، جو بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ ان نکاحوں کے پس پردہ اور محرکات تھے معاذ اللہ جنسی خواہشات نہ تھیں۔

حضرت خدیجہ کے بعد بھی جو پہلا نکاح ہوا وہ حضرت سودہ کے ساتھ ہوا وہ بذاتِ خود سن رسیدہ تھیں اور پھر ۵۵ سال کی عمر تک کوئی نکاح نہیں ہوا، جو ہوئے اس کے بعد ہوئے ارباب اغراض اور معترضین نے اس نکتہ پر کبھی غور نہیں کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دشمنوں نے آپ پر شاعر، کاہن اور مجنون وغیرہ کئی تہمتیں تو لگائیں لیکن نفس پرست اور خواہشات کا پجاری جیسے اتہامات کبھی نہ لگائے اگر خدانخواستہ یہ بات کسی درجہ میں بھی ہوتی تو کفار وقریش مکہ جیسے مردم آزار لوگ ضرور یہ بات کہتے اور پوری قوت سے اس کو اچھالتے۔

سوال یہ پیدا ہوگا کہ مان لیا کہ آپ کی ذات اقدس ان الزامات سے بری تھی لیکن جب عام لوگوں کے لئے ۴ عورتوں کی تحدید ہے تو آپ کا معاملہ اس کے سوا کیوں ہے؟

اس کا سیدھا سادا جواب یہ ہے کہ زندگی کے متعدد مسائل و معاملات کی طرح یہ بھی آپ کی خصوصیت تھی اور اس خصوصیت کے کئی اسباب تھے نبی علیہ السلام کے حبالہ عقد میں جو خواتین آسکتی تھیں ان کی تفصیلات یہ ہیں:

۱۔ وہ خواتین جن کا مہر دیا گیا اور وہ آپ کے عقد میں آئیں۔

۲۔ جو بطور فے آپ کے عقد میں آئیں۔

۳۔ چچا، پھوپھی، ماموں اور خالہ کی بیٹیاں جنہوں نے آپ کے ساتھ ہجرت کی صعوبتیں برداشت کیں۔

۴۔ کوئی مسلمان عورت اپنا نفس آپ کو ہبہ کر دے یعنی بے مہر نکاح میں آنا چاہے اور نبی بھی اس سے نکاح کرنا چاہیں (یہ حکم آپ کے لئے خاص ہے)

قرآن میں ہے:

اے نبی آپ کی یہ تمام بیویاں جن کے مہر آپ ادا کر چکے ہیں، آپ کے لئے حلال ہیں، اور وہ عورتیں جو اللہ نے آپ کو غنیمت میں دلوائی ہیں جو آپ کی مملوکہ ہیں، وہ بھی ہم نے آپ کے لئے حلال کی ہیں اور آپ کے چچا کی بیٹیاں اور آپ کی پھوپھیوں کی بیٹیاں اور آپ کے ماموں کی بیٹیاں اور آپ کی خالاؤں کی بیٹیاں جنہوں نے آپ کے ساتھ ہجرت کی ہو وہ بھی آپ کے لئے ہم نے حلال کی ہیں اور اس مسلمان عورت کو بھی ہم نے حلال کیا ہے جو بلا کسی عوض کے اپنے آپ کو نبی کے لئے ہبہ کر دے بشرطیکہ نبی بھی اس کو اپنے نکاح میں لانا چاہے، یہ حکم یعنی بدون وجوب مہر کے نکاح صرف آپ کے لئے خاص ہے دوسرے مسلمانوں کے لئے نہیں، بلا شبہ ہم نے عام مسلمانوں پر ان کی بیویوں اور لونڈیوں کے حقوق کے بارے میں جو احکام مقرر کئے یعنی مہر وغیرہ کے وہ ہم کو معلوم ہیں، اے پیغمبر آپ کے ساتھ بعض احکام کی خصوصیت اس لئے ہے تاکہ آپ پر کسی قسم کی تنگی نہ رہے، اور اللہ تعالیٰ بخشنے والا نہایت مہربان ہے[۲۸]

ان چار قسم کی عورتوں میں تنہا وہ چوتھی قسم ایسی ہے جس میں نبی پاک کی خصوصیت ہے بقول سر سید احمد خاں مرحوم:

"بے مہر جو عورت اپنے آپ کو آپ کے لئے ہبہ کر دے اس کی آپ کو اجازت ہے عام مسلمانوں کو نہیں۔ اس سے جہاں اس بدگمانی کا قلع قمع ہوتا ہے جو مخالفین اسلام آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے خلاف پھیلاتے ہیں وہاں عام مسلمانوں کے حق میں یہ احتیاط بھی ہے کہ آئندہ کوئی تنازعہ نہ کھڑا ہو"[۳]

مخالفین کا یہ کہنا کہ سورۂ نساء کی وہ آیت جب نازل ہوئی جس میں ۴ کی تحدید تھی تو اس کے بعد نبی علیہ السلام نے بہت سے لوگوں کو جن کے پاس چار سے زائد خواتین تھیں حکم دیا کہ چار سے زائد کو طلاق دے دو، تو آپ نے خود اس پر عمل کیوں نہ کیا؟ اس کا جواب قرآن میں موجود ہے کہ نبی کے عقد میں جو عورت آ گئی اسے روحانی احترام میں ماں کا درجہ حاصل ہو گیا نبی کی طلاق یا موت کے بعد وہ عورت کسی دوسرے سے شادی نہیں کر سکتی۔ قرآن میں ہے:

"ولا تنکحوا ازواجہ من بعدہ ابدا" الخ

اور نہ تم کو (اے مسلمانوں) یہ جائز ہے کہ تم پیغمبر کے بعد ان کی بیویوں سے کبھی بھی نکاح کرو۔ پیغمبر کو تکلیف دینا۔

اور ان کی بیویوں سے نکاح کرنا اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہت بھاری بات ہے[۵]

من بعدہ سے مراد من بعد وفات النبی یا بعد فراق النبی ہے گویا اس میں وفات اور طلاق دونوں شامل ہیں[۶]

یہ اعتراض کہ اللہ تعالیٰ نے یہ حکم کیوں دیا کہ جو عورت نبی کریم سے منسوب ہو جائے وہ پھر دوسری جگہ نکاح نہیں کر سکتی۔ اس کا جواب سر سید احمد خاں مرحوم دیتے ہیں (اور جاننے والے جانتے ہیں کہ بقول کسے وہ "روشن دماغوں" کے سردار تھے)

"یہ حکم نہایت عمدہ ہے۔ اگر اس کا امتناع نہ ہوتا تو اسلام میں تہاست

فتور واقع ہوتا، یہ عورتیں اپنے نئے خاوند کے سبب اور ان کے مطلب
کے موافق سینکڑوں حدیثیں اور روایتیں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم
کی بیان کرتیں جن میں ایک فتنہ عظیم اسلام میں برپا ہوتا اور اسلام میں
باعث فتور اور اس کے احکام میں اختلال کا سبب ہوتا۔ اس لئے
یہ حکم نہایت ضروری تھا۔۵۵

چنانچہ جب آیت تحدید نازل ہوئی تو اس وقت یہ بیبیاں آپ کے حبالہ عقد
میں تھیں۔ امت کے لئے چار کی اجازت سے زائد ضرورت و مصلحت اور خصوصیت
کی بناء پر اپنے حبالہ عقد میں رکھنے کی اجازت و یکر مزید نکاح نہ کرنے کا پابند کر دیا گیا جیسا
کہ الاحزاب کی آیت ۵۲ میں ہے۔ اس میں ارشاد ہے:

"ان چار مذکورہ بالا قسموں کے علاوہ اور عورتیں آپ کے لئے حلال نہیں
اور نہ یہ درست ہے کہ آپ موجودہ بیویوں کو چھوڑ کر ان کی جگہ اور
عورتوں سے نکاح کر لیں۔"

یعنی نہ تو اس تعداد (۹) میں اضافہ کر سکتے ہیں اور نہ ان کو بدل سکتے ہیں۔ محققین کا کہنا یہی
ہے کہ جس طرح عام امت کو چار سے زائد بیویوں کی اجازت نہ تھی آپ کو حضرت خدیجہ
کے بعد ۹ سے زائد کی اجازت نہ تھی اور یہ اجازت (یعنی ۹ تک) اس لئے ملی کہ جب
آیات تخییر (الاحزاب ۲۸ - ۲۹) نازل ہوئیں تو ان قابل احترام خواتین نے دنیا
کے مال و منال کو ترک کر کے اللہ تعالیٰ کی رضامندی اور نبی علیہ السلام کی رفاقت کو
اختیار کیا تھا اس لئے ان پر اللہ تعالیٰ نے یہ احسان کیا کہ نبی کے ساتھ ان کی رفاقت اٹوٹ
ہو گئی اور وہ دارین کے اجر عظیم کی مستحق قرار پائیں۔ ان کے ایثار و قربانی کا یہ صلہ اللہ نے
انہیں مرحمت فرمایا۔۵۶

اور حضرت شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے کہ تعدد میں عدل شرط ہے جو عدل نہیں کر سکتا
اس پر لازم ہے کہ وہ ایک پر اکتفا کرے تاکہ حسن معاشرت میں خلل نہ آئے۔ آپ چوں کہ
معصوم تھے اس لئے آپ کے حق میں نفس مفسدہ کو مناط حکم قرار دیدیا گیا کیونکہ آپ کے

حق میں اللہ تعالیٰ کے حکم کی خلاف ورزی کا تصور ہی نہیں ۷۹

اگر ذرا دقت نظر سے دیکھیں تو نبی علیہ السلام کے متعدد نکاحوں میں جو محدود عرصہ میں ہوئے کئی ایک مصالح نظر آتی ہیں جن سے دین، ملت اور قوم کو فائدہ ہوا۔ مثلاً قارئین جانتے ہیں کہ عرب میں قبائلی عصبیت کا کیا حال تھا؟ آپ نے مختلف قبائل کی خواتین سے نکاح کرکے ایک پل کا کام دیا جس کے سبب قبائلی عصبیت کی گرہیں ڈھیلی پڑیں اور انسانی برادری کو قریب آنے اور باہم جوڑ کا موقعہ ملا۔

آپ کی پہلی اہلیہ حضرت خدیجہ بنو عزمی سے متعلق تھیں تو اس کے بعد حضرت عائشہ بنو تمیم، حضرت حفصہ بنو عدی، حضرت ام حبیبہ، بنو امیہ، حضرت میمونہ، بنو غیلان، حضرت سودہؓ، بنو عامر، حضرت زینب بنت جحش، بنو اسد، حضرت جویریہ بنو مصطلق، حضرت صفیہ خاندان ہارون علیہ السلام اور حضرت زینب بنت خزیمہ بنو حلال سے متعلق تھیں، ان مختلف نکاحوں سے باہمی قرابتداریوں کا وسیع سلسلہ جہاں قائم ہوا وہاں دشمنی وعداوت بھی کم ہوئی بنو امیہ کی دشمنی مسلم لیکن حضرت ام حبیبہ کے نکاح کے بعد وہ ہنگامہ نظر نہیں آتا بلکہ آپ کے والد اور سردار قریش ابوسفیان مدینہ منورہ میں آکر معاملات صلح کو آگے بڑھانے کی فکر کرتے ہیں حضرت صفیہ کے نکاح کے بعد یہود کی دشمنی کی آگ ماند پڑ گئی اور حضرت جویریہ کے نکاح کے بعد بنو مصطلق کے قیدی آزاد ہو گئے ـــــــ بعض خواتین کے نکاح کے سبب بعض جاہلانہ رسمیں ختم ہوئیں جیسے متبنیٰ کی رسم کہ اس کی جورو حقیقی بیٹے کی جورو کی مانند سمجھی جاتی حضرت زینب بنت جحش کے نکاح سے یہ رسم بد ختم ہوئی۔ نبی کریم علیہ السلام جو بیک وقت مردوں اور عورتوں کے نبی تھے، ساری دنیا اور صبح قیامت تک کے نبی تھے، ان کی آمد و بعثت سے قبل عورت مظلوم تھی، آپ نے اس کی مظلومیت ہی کو ختم نہ کیا بلکہ زندگی کی دوڑ میں اسے برابر کا شریک کیا، سوچیں زندگی کے کتنے مسائل تھے، جن کی عورت کو ضرورت تھی لیکن وہ کھلے بندوں بیان نہ ہو سکتے تھے، اس سلسلہ میں ازواج مطہرات سے یہ ضرورت بھی پوری ہوئی اور توسیع و تعلیم دینی کا کارخانہ قائم ہوا ایک حضرت عائشہ ہی کے حوالہ سے ۲۲۱۰ روایات منقول ہیں جبکہ حضرت میمونہ سے ۷۶۔ حضرت ام حبیبہ سے ۶۵ حضرت حفصہ سے ۶۰

حضرت صفیہ سے ۱۰ اور حضرت سودہ سے ۵ روایات منقول ہیں رضی اللہ تعالیٰ عنھن۔
امام ابن قیم رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے
فتاویٰ جمع کئے جائیں تو ان سے ایک دفتر تیار ہو جائے گا تو وہ فقہ و فتاویٰ اور
دینی ذکاوت میں اس عظیم درجہ کی مالک تھیں ۸۰ھ
حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی تعلیم، افتاء، ارشاد اور اجتہادات کا عظیم ذخیرہ
ہے جس کی ایک جھلک سید سلیمان ندوی مرحوم کی "سیرت عائشہ" میں دیکھی جا سکتی ہے کہ
کس طرح بڑے بڑے مسائل میں انہوں نے امت کی رہنمائی کی۔ اس کتاب کے آخر میں
سید صاحب مرحوم نے امام جلال الدین سیوطی قدس سرہ کے رسالہ "عین الاصابہ" کو تصحیح و
تعلیق کے بعد ملحق کر دیا ہے جس میں امام سیوطی نے حضرت عائشہ کی ان روایات کو جمع کیا۔
جن میں انہوں نے اپنے معاصرین کی غلطیاں اور غلط فہمیاں ظاہر کیں۔
بہر طور تعدد ازدواج اور خاص کر نبی کریم علیہ السلام کا معاملہ اس قسم کا ہے جو
اپنے جلو میں ہزاروں حکمتوں کو لئے ہوئے ہے شرط انصاف ہے۔

گر نہ بیند بروز شپرہ چشم　　　چشمۂ آفتاب را چہ گناہ

حواشی

۱؎ صفحہ ۷۲۲ : دارالمشرق : بیروت : ۱۹۶۷ء

۲؎ ص ۵۸۴ : کراچی ایڈیشن : ۱۹۷۹ء

۳؎ ص ۴۷ ۳ : جلد چہارم : دہلی ایڈیشن ۱۹۶۲ء

۴؎ عورت کے متعلق یہ تفصیلات "فریب تمدن" از اکرام اللہ ایم اے مطبوعہ لکھنؤ ۱۹۷۰ء "مسلمان عورت" از فرید وجدی (ترجمہ مولانا ابوالکلام آزاد) مطبوعہ لاہور ۱۹۴۶ء "اسلامی عورت" از مولانا عبدالصمد رحمانی مطبوعہ پٹنہ ۱۹۶۸ء اور سید صباح الدین عبدالرحمٰن مدیر "معارف" اعظم گڑھ کے مقالہ سے ماخوذ ہیں۔

۵؎ القرآن : النساء آیت ۱ : ترجمہ مولانا احمد سعید دہلوی مطبوعہ دہلی ۱۹۶۷ء

۶؎ القرآن : الحجرات آیت ۱۳۔

۷؎ القرآن : البقرہ آیت ۲۲۸۔

۸؎ انما النساء شقائق الرجال (بخاری و احمد)

۹؎ القرآن : المؤمن : آیت ۴۰۔

۱۰؎ اخلاق و فلسفہ اخلاق : مولانا حفظ الرحمٰن : ص ۳۲۸ : دہلی ۱۹۵۰ء

۱۱؎ اخلاق و فلسفہ اخلاق " " : ص ۳۲۹

۱۲؎ القرآن : الروم : آیت ۲۱۔

۱۳؎ القرآن : البقرہ : آیت ۱۸۷۔

۱۴؎ تفسیر عثمانی : ص ۳۶ : مطبوعہ لاہور : ۱۳۷۸ھ

۱۵؎ یہ جملہ تفصیلات مولانا مختار علی دیوبندی، مولانا احمد علی لاہوری اور جناب زاہد ملک کے مرتبہ قرآنی انڈکس میں ملاحظہ کی جا سکتی ہیں انہیں سے اول الذکر نے چھ جلدوں میں

یہ انڈکس تیار کیا تھا جو قرآنی طلبا کے لئے ایک نادر تحفہ ہے مولانا لاہوری کا انڈکس ان کے ترجمہ قرآن مطبوعہ انجمن خدام الدین لاہور کے ساتھ ملحق ہے۔ تو زاہد ملک صاحب کا انڈکس بعنوان "مضامین قرآن" حرمت مطبوعات راولپنڈی نے چند سال قبل شائع کیا ہے۔

۱۶ھ مشکوٰۃ: ص ۲۵۹: مطبوعہ لاہور: ۱۳۱۲ھ

۱۷ھ مشکوٰۃ: " " "

۱۸ھ القرآن: النساء: ۳: ترجمہ مولانا احمد سعید دہلوی۔

۱۹ھ القرآن: النساء: ۱۲۹ " " "

۲۰ھ لغات القرآن: ص ۱۸۳: جلد ۶: مطبوعہ لاہور۔

۲۱ھ اس کی مزید وضاحت لغت عربی کے ایک مشہور عالم کی زیر ادارت نکلنے والے ماہنامہ "مسلمہ" لاہور کی اشاعت فروری، مارچ ۱۹۵۹ء بعنوان "خاتون نمبر" میں ملاحظہ فرمائیں۔

۲۲ھ البقرہ: آیت ۲۲۰۔

۲۳ھ النساء: آیت ۹-۱۰۔

۲۴ھ بخاری:

۲۵ھ جامع ترمذی

۲۶ھ احمد۔ ترمذی

۲۷ھ تفسیر عثمانی: ص ۹۹: مطبوعہ لاہور۔

۲۸ھ ابن کثیر: قرطبی، معارف القرآن وغیرہ۔

۲۹ھ ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ۔

۳۰ھ ان دو آیات کے ضمن میں مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ فرمائیں:

تفسیر قرطبی: ص ۱۷-۱۱: جلد ۳: تفسیر المنار: ص ۳۴۵-۳۵۰: جلد ۴، ص ۴۵۱-۴۴۸: جلد ۵، التفسیر الواضح: ص ۴۸-۴۷، جلد ۴: ص ۶۸: جلد ۵: ترجمان القرآن دہلی

ایڈیشن، ص ۴۴۵ : جلد ۲ : اور کشف الرحمٰن : دہلی ایڈیشن : ص ۱۵۶ (ضمیمہ)

[31] النساء آیت ۱۹۔

[32] مسند احمد۔

[33] روزنامہ جنگ لاہور : ۲۴ر اگست ۱۹۸۴ء : ص ۸ : کالم ۱۔

[34] اسلام میں حیثیت نسواں ص ۶۳ - ۱۶۲ : مطبوعہ لاہور ۱۹۵۲ء

[35] لائف از ڈیون : ص ۱۵۸۔

[36] پیدائش ۱۶ : ۲۴، ۱۸ : ۱۵، ۲۵ : ۱

[37] پیدائش ۲۹ : ۲۳، ۲۲، ۲۸، ۲۹

[38] خراج ۲ : ۳۱ قاضیوں ۱ : ۱۶، ۱۱ : ۲۶

[39] سموئیل ۱۸ : ۲۷، ۳ : ۲، ۵ - ۱۱ : ۲۶

[40] سلاطین ۱۱ : ۳

[41] سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کے رفع و نزول پر مولانا سید انور شاہ کی عقیدۃ الاسلام اور مولانا محمد ابراہیم میر سیالکوٹی کی شہادۃ القرآن ملاحظہ فرمائیں۔

[42] پاکستانی عورت دوراہے پر ص ۱۶۴ مطبوعہ ۱۹۷۸ء - لاہور

[43] اشاعت ۱۴ر جولائی ۱۹۳۵ء۔

[44] فلٹن جے، شین کیموزرم اینڈ دی کانشنس آف دی ویسٹ ص ۱۵۱ - ۱۴۸

[45] بحوالہ اسلام میں حیثیت نسواں : ص ۱۶۵ - ۱۶۴

[46] ان میں سے بعض حوالہ جات "اسلام میں حیثیت نسواں"، بعض "صدق جدید" کے فائلوں اور بعض "فریب تمدن" سے ماخوذ ہیں۔ بعض حوالہ جات اصل کتابوں سے دوبارہ حاصل کر لئے گئے ہیں۔ مثلاً ڈاکٹر کوپ، جیمس ہنسٹن وغیرہ کے حوالے۔

[47] طبرانی عن ابی موسی الاشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

[48] معارف اعظم گڑھ ۱۹۶۴ء

[49] میری پکار ص ۸۳ از ہٹلر

۵۰ مسئلہ تعدد ازدواج : ص ۹۳ : مطبوعہ لاہور جون ۱۹۵۹ء

۵۱ القرآن : مریم آیات ۳ تا ۶

۵۲ مسئلہ تعدد ازدواج : ص ۱۰۱-۱۰۱ : مطبوعہ لاہور ۱۹۵۹ء

۵۳ انیسویں صدی کا انسائیکلوپیڈیا

۵۴ ڈاکٹر دوفاریتی ـــ انسائیکلوپیڈیا

۵۵ ابتکار النظام

۵۶ البقرہ : آیت ۱۱۶

۵۷ مولانا عبدالباری ندوی ـــ تجدید دین کامل : ص ۲۹۷-۲۹۶ مطبوعہ کراچی ۱۹۶۲ء

۵۸ حجۃ اللہ البالغہ : ص ۹۹ : جلد ۲ : مطبوعہ لاہور ۱۹۵۱ء

۵۹ ازالۃ الخفا : حصہ دوم : ص ۸۱ : مطبوعہ کراچی بحوالہ مسند ابی حنیفہؒ

۶۰ علم جدید کا چیلنج : ص ۲۶۵ : مطبوعہ دہلی ۱۹۷۴ء

۶۱ اخلاق رسول : ص ۳۲ : حصہ اول کراچی ایڈیشن ۱۹۸۳ء

۶۲ فتح الملہم شرح صحیح مسلم از مولانا شبیر احمد عثمانی : ص ۸۳۴ : جلد ۱

۶۳ اصح السیر : ص ۱۱ : اصح المطابع کراچی

۶۴ خصائص الکبریٰ : ص ۸۸ : جلد اول

۶۵ دروس السیرت : ص ۱۰

۶۶ اپالوجی فار محمد فقرہ ۸ اص ۱۸

۶۷ 〃 〃 〃 ۲۴

۶۸ ہیروز اینڈ ہیرو شپ لیکچر دوم بحوالہ سلطانِ ما محمد : ص ۹۶ : مطبوعہ لاہور و اخلاق رسول : ص ۲۱ : حصہ دوم : مطبوعہ دہلی۔

۶۹ سیرت مغلطائی : ص ۲۰ و دروس السیرت : ص ۱۴ و ص ۲۱

۷۰ سیرت مغلطائی : ص ۳۰

۷۱ حضرت عائشہ کے نکاح کی تفصیلات اور باقی ازواج مطہرات کے سنین نکاح ـ

دیکھیں سیرت عائشہ از سید سلیمان ندوی: ص ۷۷-۷۸ و ص ۶۷-۶۸ مطبوعہ اردو اکیڈمی سندھ ۱۹۶۷ء۔

[۷۲] الاحزاب: آیت ۵۰: ترجمہ مولانا احمد سعید دہلوی۔

[۷۳] مقالات سرسیّد: ص ۲۳۱: جلد ۴: مطبوعہ مجلس ترقی ادب لاہور۔

[۷۴] الاحزاب: آیت ۶۔

[۷۵] الاحزاب: آیت ۵۳۔

[۷۶] تفسیر بیضاوی: ص ۱۸۵: جلد ۲: مطبوعہ لکھنؤ (ای من بعد وفاتہ او فراقہ)

[۷۷] مقالات سرسیّد: ص ۲۳۴: جلد ۴۔

[۷۸] کشف الرحمٰن: ص ۶۷۸: مطبوعہ دہلی۔

[۷۹] حجۃ اللہ البالغہ: ص ۵۵۳: جلد ۲: مطبوعہ لاہور۔ (اس سلسلہ میں مزید تفصیلات تفسیر قرطبی جلد ۱۴: صفحات ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۷، تفسیر الواضح جلد ۲۲: ص ۲۰ اور تفسیر عثمانی ص ۵۵۰ (ضمیمہ) قابل ملاحظہ ہے۔

[۸۰] اعلام الموقعین: ص ۹: جلد ۱۔

پردے کا ارتقاء و اہمیت

مولانا ریاض الحسن نوری

دورِ قدیم میں پردہ

صنفِ نازک کے لیے پردہ کا طریقہ ابتدائے آفرینش سے چلا آ رہا ہے۔ قرآن میں آدم وحوا کا ذکر ہے کہ انہوں نے پتوں سے جسم چھپایا۔ عہد نامہ قدیم میں بھی برقع کا لفظ ہمیں کئی جگہ ملتا ہے۔[1] میرے سامنے اس وقت مشہور انگریزی رسالہ لائف کا بائیبل نمبر موجود ہے۔ اس خاص نمبر میں اس وقت کو ایک آرٹسٹ نے تصویر بند کیا جب تین فرشتے قوم لوط پہ عذاب نازل کرنے سے پہلے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس انسانی شکل میں آئے اور حضرت ابراہیم علیہ السلام ان کو انسان سمجھ کر فوراً بھنا ہوا بکری کا بچہ ان کی تواضع کے لیے لے آئے۔ یہ تمام واقعہ قرآن کریم میں بھی آیا ہے۔ اس تصویر میں اس وقت کو بھی قلمبند کیا ہے جب کہ فرشتوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو بیٹے کی خوشخبری سنائی۔ اس تصویر میں جو صفحات ۲۶، ۲۷ پہ دی گئی ہے دکھایا گیا ہے کہ تین مہمان جن کے پر بھی ہیں دروازے سے دور بیٹھے ہیں جب کہ حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام دروازے کے نسبتاً قریب بیٹھے ہیں اور دروازے کے پیچھے

---

[1] مثلاً پیدائش باب ۲۵۔ آیت ۶۵، و باب ۳۹۔ آیت ۱۴۔

پردہ سے حضرت سارہ علیہا السلام کھڑی خاموشی سے ان کی باتیں سن رہی ہیں حالانکہ سارہ علیہا السلام بہت بوڑھی ہو چکی تھیں مگر اس کے باوجود وہ روایتی پردے کو قائم رکھے ہوئے ہیں۔ جب فرشتے نے ان کو بیٹے کی خوشخبری دی تو ان کو ہنسی آگئی کیونکہ وہ اس عمر ہی سے گزر چکی تھیں کہ ان کے بچہ پیدا ہو سکے۔ ہم تصویر تو نہیں دے سکتے کیونکہ تصاویر اور وہ بھی پیغمبروں کی گناہ کبیرہ سے کم نہیں۔ البتہ ان کی گفتگو جو الف رسالہ نے دی ہے اس کے چند فقرے سن لیجئے۔ یاد رہے کہ بائبل کے مطابق نعوذ باللہ ایک فرشتہ خود خدا ہی تھا۔ اور کھانا گھر سے باہر میدان میں فرشتے بھی کھا رہے تھے (نعوذ باللہ)

God said, "Sarah shall have a son". In the doorway, Sarah laughed, "Withered as I am, am I still to know enjoyment and my bushand so old!"

یعنی خدا (فرشتہ) نے کہا کہ سارہ کے لڑکا پیدا ہوگا۔ دروازے کے پیچھے ڈیوڑھی میں کھڑی سارہ ہنس پڑیں اور فرمانے لگیں کہ میں بوڑھی پھونس ہو چکی ہوں کیا اس عمر میں بھی مجھے خوشی مل سکتی ہے اور میرا خاوند بھی اتنا بوڑھا ہو چکا ہے۔

جس طرح ہمارے مذہبی گھرانوں کی بوڑھیاں بھی سخت پردہ کرتی ہے اور مہمانوں سے بات کرتی ہیں تو دروازے کے پیچھے ہی سے بات کرتی ہیں اسی طرح کا رواج حضرت ابراہیم کے گھرانے میں بھی تھا۔ یاد رہے کہ حضرت ابراہیم کا دور سائنسی ترقی کا اعلیٰ ترین دور تھا۔ اس زمانے کے لوگ سائنس اور ریاضی میں ان بلندیوں کو چھو رہے تھے جن تک ان کے بعد آنے والے یونانیوں کی رسائی نہ ہو سکی جو دراصل ان ہی کے خوشہ چین تھے۔ ایٹمی سائنس دان جارج گیماؤ نے لکھا ہے کہ جدید کھدائیوں کے بعد بجلی کے سیل کے برآمد ہونے سے ثابت ہو گیا کہ وہ لوگ بجلی کے ذریعے زیورات پر سونا چڑھاتے تھے [۲]

پس ثابت ہوا کہ حضرت ابراہیم کے دور کے عرب سائنس اور ریاضی میں اٹھارویں صدی کے

---

[۱] مثلاً پیدائش باب ۲۵۔ آیت ۶۵ و باب ۳۹۔ آیت ۱۴۔

[۲] George Gamow – Birth and Death of the Sun. P/30

یورپ سے بھی آگے تھے۔

یہ وہی ابراہیم ہیں جو سب انبیاء کے باپ ہیں اور جنہوں نے ہمارے مذہب کے پیروؤں کو مسلم کا نام دیا۔ جیسا کہ قرآن میں موجود ہے۔

قدیم یونان میں پردہ اور عورت

یونان کی عریانی اور فحاشی کی داستانیں تو بہت مشہور ہیں۔ یہاں ان کا کوئی ذکر نہیں کریں گے۔ بلکہ صرف تصویر کا دوسرا رخ بیان کریں گے۔ جس سے ثابت ہوگا کہ ایسی سوسائٹی میں بھی پردہ کا رواج کتنا رہا ہے۔ اور یہ کہ گھریلو شریف عورت کی عزت ہر سوسائٹی میں رہی ہیں۔

Hans Licht لکھتا ہے کہ جدید دور کا نظریہ کہ عورتوں کی دو قسمیں ہیں ماں اور بازاری عورت قدیم ترین یونانیوں میں بھی موجود تھا۔ اور اسی کے مطابق ان کا عمل بھی تھا۔ جب یونانی عورت ماں بن جاتی تو گویا اس نے اپنی زندگی کا مقصد پالیا ماں بننے والی عورت کی جتنی عزت یونانی کرتے تھے اتنی کسی کی نہ کرتے تھے۔ ماں بننے کے بعد عورت کا کام گھر سنبھالنا اور بچے پالنا اور لڑکیوں کی نگہداشت ہوتا تھا حتیٰ کہ ان کی شادی کردی جائے [۱]

یہی مصنف ہومر کے حوالوں سے ثابت کرتا ہے کہ نوجوان لڑکیاں گھروں کی محدود زندگی میں خوش رہتی تھیں اگر ایسا نہ ہوتا تو ہومر ہرگز ان حالات کے منہ بولتے عمدہ نظارے نہ پیش کرتا۔

Would Homer have been able to create so charming an idyl as the Nausicaa scenes, if the greek "Young Girls" had felt unhappy in the confinement of their domestic duties? —

بیوی کی بے وفائی کو وہ لوگ سخت برا خیال کرتے تھے اور رنڈوے جن والد محض اس مفروضے

---

[۱] HansLicht – Sexual Life in Ancient Greece, Publiched by the Abbey Library, London' 10th Edition, 1971, P/23.

کی بنا پر لڑی گئی کہ ہیلن نے اپنے خاوند سے بے وفائی کی تھی۔ اسی وجہ سے یونانی کلچر میں ہمیں ایسے
لوگ ملتے ہیں جو عورتوں سے نفرت کرتے تھے۔

پھر مصنف لکھتا ہے کہ ہومر کی نظموں میں ہمیں عورتوں کے متعلق کچھ نہیں ملتا۔ اس سے یہ ثابت
ہوتا ہے کہ شروع دور میں بھی عورتیں صرف اندرون خانہ تک محدود رہتی تھیں
کہتا ہے کہ وہ عورتیں سب سے اچھی ہیں جن کی اچھائی یا برائی کسی قسم کا بھی ذکر سوسائٹی میں نہیں کیا جاتا

شاعر اس غیر شادی شدہ لڑکی کے متعلق بہت اچھے الفاظ استعمال کرتا ہے جو اپنی ماں کے
ساتھ ہر وقت گھر میں رہتی ہے [۱]

شاعر ان عورتوں کے سخت خلاف ہے جو اپنے ناز و ادا دکھانے کی شائق ہوتی ہیں اور
جن کی وجہ سے برائیاں پھیلتی ہیں اس وجہ سے وہ احمق اور خود ستائی کی دلدادہ پنڈورا کا ذکر کرتا ہے
جس نے اپنا بکس کھولا اور تمام انسانیت کو برائیوں اور مصیبتوں میں مبتلا کر دیا [۲]

مصنف مزید لکھتا ہے کہ ایتھنز کے لوگ بلند پایہ علمی گفتگو کو مردوں کے لیے روٹی کی مانند
ضروری سمجھتے تھے لیکن ان کے نزدیک عورتوں کی نفسیات مختلف تھی اس وجہ سے ان کو عورتوں
کے کمرہ میں ہی محدود رکھا جاتا تھا۔ [۳]

It was this that banished the women to the women's chamber.

شادی کے بعد بیوی کو حرکت کی نسبتاً زیادہ آزادی مل جاتی تھی۔ لیکن پھر بھی گھر ہی اس کی
حکومت کا علاقہ رہتا تھا۔ اس بات کا ثبوت کہ یونانی عورتیں گھروں سے باہر نہ نکلتی تھیں اس

---

[۱] محولا بالا صفحہ ۲۶۔

[۲] 〃 〃 ۲۷ گویا آج کی ہر آزاد لڑکی اپنے معاشرے کے پنڈورا بکس کھول رہی ہے۔

[۳] 〃 〃 ۲۸ لیکن اسلام میں عورتوں کے لیے بلند سے بلند علمی مقام کھلے ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بہت
سے عظیم صحابہ کی غلط فہمیاں دور فرمائیں۔ امام سیوطی کے شیوخ حدیث میں نو خواتین کے نام ملتے ہیں اور پانچ معاصرات
میں پانچ چوٹی کی عالم تھیں (سیوطی، مصطفیٰ شکعہ) اس کتاب میں خاص باب ہے؛ العالمات المعاصرات و
مشائخ السیوطی من النساء۔

واقعہ سے مل سکتا ہے کہ جب Chaeronea کی خوفناک شکست کی خبر ایتھنز
پہنچی تو ایتھنز کی عورتیں صرف گھروں کے دروازوں تک پہنچیں جہاں سے وہ غمگین آوازوں میں
اپنے خاوندوں اور باپوں اور بیٹوں کی خیریت دریافت کرتی تھیں۔ لیکن اس کو بھی عورتوں اور ان
کے شہر کے شایان شان نہیں سمجھا گیا۔

The Women of Athens only ventured as far as the house doors (Lycurgus LEOCRATES, 40) where half sensless with sorrow, they inquired after husbands, fathers and brothers but even that was considered unworthy of them and their city. (1)

مصنف مزید لکھتا ہے کہ Plutarch کے فلاں بیان سے یہ نتیجہ
نکلتا ہے کہ عورتوں کو باہر نکلنے کی اس عمر تک آزادی نہ ہوتی تھی جب تک کہ لوگ یہ نہ پوچھ سکیں کہ یہ
عورت کس کی بیوی ہے بلکہ صرف یہ سوال کر سکیں کہ یہ کس کی ماں ہے [۲]
مصنف ... کے خاص بیان سے مندرجہ ذیل نتیجہ نکالتا ہے۔

"That unmarried girls in particular need to be guarded, and that house-keepin and silence befit married women.

یعنی غیر شادی شدہ لڑکیوں کی خاص طور پر حفاظت کرنی چاہیئے اور شادی شدہ عورت کیلئے
گھر کی دیکھ بھال اور خاموشی ہی زیادہ مناسب ہے [۳]
مصنف کے مندرجہ ذیل بیان سے یونان کی شادی شدہ خواتین کے پردہ کا اندازہ ہو سکتا
ہے۔ مصنف سپارٹا کی عورتوں کے نیم عریاں لباس کا ذکر کر کے بطور تقابل ایتھنز کا حال یوں
بیان کرتا ہے۔

Even the married women was obliged to retire into the interior of the house, : avoid being seen through the window by a male passer by.

---

[۱] محولہ بالا ص ۲۹۔ اتنا سخت پردہ تو شاید مسلمانوں میں بھی کبھی نہ رہا ہو۔ غرضیکہ یہ یونان کا عظیم دور تھا۔
[۲] محولہ بالا [۳] محولہ بالا۔

یعنی ایتھنز میں شادی شدہ عورت کا یہ فرض تھا کہ وہ گھر کے اندرونی حصوں ہی میں رہے تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ کسی راہگیر کی نظر کھڑکی میں سے خاتون خانہ پر پڑ جائے [۱]
مصنف لکھتا ہے کہ یونانیوں نے عورتوں کی تین طرح کی تقسیم کر رکھی تھی جو یقیناً بہادری کا کام نہ تھا۔ یونانی کہتے تھے کہ لطف اندوزی کے لیے فاحشہ عورتیں ہیں۔ ذاتی خدمت کے لیے داشتائیں یا لونڈیاں Concubines ہیں اور شادی شدہ عورتیں اس لیے ہیں کہ ہمارے لیے بچے پیدا کریں اور وفاداری سے ہمارا گھر سنبھالیں [۲]
افلاطون کے نزدیک غیر شادی شدہ لوگوں کو جرمانہ ہونا چاہیئے اور ان کے شہری حقوق سلب ہو جانے چاہئیں۔ سپارٹا میں ایسا ہی ہوتا تھا۔ نہ صرف یہ کہ غیر شادی شدہ لوگوں کو سزا دی جاتی تھی بلکہ دیر سے شادی کرنے والوں کو بھی سزا دی جاتی تھی ان عورتوں کے دلالوں کو چاہے وہ مرد ہوں یا عورت موت کی سزا دی جاتی تھی [۳]
مصنف قدیم یونانی کتاب کے حوالے سے لکھتا ہے کہ اس کا مصنف کہتا ہے کہ ہمارے آباؤ اجداد اپنی اولاد کی عزت اور اخلاق کے معاملے میں اتنے حساس تھے کہ جب ایک باپ کو پتہ چلا کہ اس کی بیٹی شادی کے وقت کنواری نہ تھی تو اس نے اسے ایک اکیلے مکان میں بھوکے گھوڑے کے ساتھ بند کر دیا اور وہ بھوک سے مر گئی Scholiast کا بیان ہے کہ وہ گھوڑا جنگلی تھا جس نے پہلے اس لڑکی کو کھایا اور پھر خود بھی مر گیا [۴]

مخلوط تعلیم پاگل پن کے مترادف ہے

نوائے وقت بابت ۲۵ نومبر ۱۹۸۴ صفحہ ۷ کے مطابق کویت میں مخلوط تعلیم کے خلاف سعودی عرب کے شیخ عبدالعزیز نے فتویٰ جاری کیا ہے۔ اس

---

[۱] محولہ بالا ص ۳۱۔ [۲] محولہ بالا ص ۳۲۔
[۳] محولہ بالا ص ۴۳ [۴] محولہ بالا ص ۲۶۔
[۵] محولہ بالا ص ۶۲ یہ سزا یقیناً سنگساری سے بھی سخت تھی۔

کے پیش نظر مغرب کے دانشوروں کی رائے بھی سنیئے جب تمام یونان کے لوگ ٹرائے کے خلاف جنگ میں مشغول تھے کیونکہ اس کے شہزادہ پیرس نے یونانیوں کی بے عزتی ہیلن کے ساتھ بالجبر زیادتی سے کی تھی اور خزانے بھی لوٹے تھے۔ تو THETIS اپنے بیٹے کو دور لے گئی کہ وہ Lycomede کی لڑکیوں کے ساتھ جزیرہ SYCROS میں پرورش پاسکے اور جنگ کی خوفناکیوں میں حصہ نہ لے۔ مصنف لکھتا ہے کہ میرے علم میں قدیم یونان میں مخلوط تعلیم کا یہ ایک واحد واقعہ ہے ورنہ یونانی اس سے کہیں زیادہ ذہین اور عقلمند تھے کہ اس جیسی شرارت آمیز برائی کو برداشت کریں۔ وہ کہتے کہ یہ تو ایسی بات ہے جیسے کہ گھوڑے اور بیل کو ایک ساتھ ہل میں جوت دیا جائے۔

مصنف کے الفاظ ملاحظہ ہوں۔

That, so far as I know, it is certainly the oldest (perhaps) unique example of ... education in Greek antiquity the Greeks were too intelligent to tolerate such misc... they would have called it a yoking together of horse and ox

مذکورہ بالا فقرہ کے حاشیہ میں مصنف لکھتا ہے کہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ODYSSEUS نے ٹرائے کی لڑائی میں حصہ لینے سے بچنے کے لیے پاگل پن کا بہانہ کیا اور ثابت کیا کہ اس نے گھوڑے اور بیل کو ایک ساتھ ہل میں جوت دیا ہے۔

گویا مخلوط تعلیم کو رواج دینا مصنف کے نزدیک پاگل پن کے سوا کچھ نہیں

قرون وسطیٰ کا یورپ ایک وسیع پاگل خانہ

یونان کے علم و عرفان کا دور یورپ سے ختم ہوا تو بتدریج یورپ قعر مذلت میں گرتا چلا گیا۔ مورخ ٹیلر اس سلسلے میں لکھتا ہے کہ۔

Rape and incest characterize the sexual life of the English in the first millenium [of] our era, and homosexuality and hysteria the years that followed . . . .

۱؎ محولہ بالا ص ۲۳۶ (سیکسول لائف ان اینشینٹ گریس) اس کتاب کی اہمیت کا اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ مختلف زبانوں میں اس کے تراجم ہوچکے ہیں خاکسار کے پاس اس کا دسواں ایڈیشن ہے جو ۱۹۵۶ء کا ہے۔ یہ یورپ کے عظیم محقق کی کتاب ہے کسی ملا کی نہیں ہے۔

It is hardly too much to say that medieval Europe came to resemble a vast lunatic asylum.

یعنی عورتوں سے بالجبر زیادتی اور محرمات سے زیادتی سن عیسوی کی ابتدائی صدیوں کے دوران انگریز قوم کا خاصہ تھی۔ اس کے بعد کی صدیوں میں ہم جنسی اور ہسٹریا اس قوم کا خاصہ بن گئی پس یہ کہنا کوئی زیادتی نہ ہوگا کہ قرون وسطٰی کے یورپ نے ایک وسیع پاگل خانے کی حیثیت اختیار کر رکھی تھی[1]

ان سب حالات کے باوجود عورتیں سٹیج پر بالعموم کام نہ کرتیں۔ ڈراموں میں ایکٹنگ مرد ہی کرتے تھے۔

ڈاکٹر RICHERD LEWINSOHN M.D. لکھتے ہیں۔

For two thousand years acting was a man's profession. Women never appeared on the stage in antiquity ..... All female parts in tragedy and literary comedy were played by males, often adolescent youths. ... In Shakespear's plays all female parts were still played by youths.

یعنی دو ہزار سال تک ایکٹنگ خاص مردوں تک محدود رہی۔ قدیم دور میں عورت کبھی سٹیج پر آکر کام نہ کرتی تھیں ...... کامیڈی اور ٹریجیڈی تمام قسم کے سٹیج ڈراموں میں لڑکے ہی لڑکیوں کا پارٹ ادا کرتے تھے.... شیکسپیر کے ڈراموں میں عورتوں کے تمام پارٹ نوجوان لڑکے ہی ادا کیا کرتے تھے[2]

تبدیلی اسلامی تہذیب کا اثر یورپ پر مزید پڑا تو اس کے اثرات اور زیادہ گہرے ہوئے اور رفتہ رفتہ تبدیلی آنے لگی۔ حالات بایں جا رسید کہ عورتیں گھوڑے پر حسب سوار ہوئیں تو ٹانگیں ایک

---

(1) G. Rattray Taylor: Sex in History — 22.

(2) A History of Sexual Customs by Richard Lewinsohn. M.D. P/196.

طرف رکھتیں ۔ مردوں کی طرح دونوں طرف ٹانگیں رکھ کر سوار ہونا بے حیائی خیال کیا جاتا تھا ۔ رفتہ رفتہ وکٹوریہ کا زمانہ آ گیا ۔ جس کی حکومت کے دوران سلطنت برطانیہ نے اتنی ترقی کی کہ اس پر سورج کبھی غروب نہ ہوتا تھا ۔ رچرڈ اس دور کے متعلق لکھتا ہے ۔

In the victorian age ladies had no legs. Anything which might suggest that women possessed nether limbs, even for the purpose of walking, was regarded as objectionable. .

یعنی وکٹوریہ کے دور میں عورتوں کی ٹانگیں نہیں ہوتی تھیں ۔ جس بات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ عورتوں کی ٹانگیں چاہے وہ چلنے کی خاطر ہی ہوتی ہوں اسے قابل اعتراض سمجھا جاتا تھا ۔ عورت کے نچلے بدن کے اعضاء کا خیال ہی بہت بے حیائی سمجھا جاتا تھا ۔ کمر سے نیچے عورتوں کے کوئی چیز نہ تھی سوائے سکرٹ کے ۔ بلکہ سکرٹ کی کشیر تہوں پر اس قدر مایا لگا ہوتا کہ تیز ہوا کا بھی اس پر کوئی اثر نہ ہوتا ۔

پھر سکرٹ کے نیچے گھنٹوں تک کا انڈر ویر پہنا جاتا تھا ۔ اشتہاروں میں ایسے دکھایا جاتا تھا کہ ان میں کوئی جوڑ نہیں کیونکہ مردوں کو پتہ نہیں چلنا چاہیئے کہ عورتیں نیچے کیا پہنتی ہیں ۔ عورتوں کے پیٹ بھی نہیں ہوتا یہ محض سرکس کا مذاق نہ تھا بلکہ اس دور کا آئیڈیل تھا ۔

ڈاکٹر اپنے کمروں میں پتلے رکھتے تھے ۔ جس جگہ تکلیف ہوتی عورت اس پتلے پر انگلی رکھ کر بتاتی ۔ پھر ڈاکٹر کپڑے کے اوپر سے مریضہ کے جسم کو ہاتھ لگا کر دیکھتا[1] ۔ ایسا بھی مریضہ کے خاوند یا

---

[1] اس کے برعکس آج کل پاکستان میں بڑے بڑے نمازی ڈاکٹروں نے بھی اپنے کلینک میں ایکس رے لینے یا E.C.G. لینے کے لیے صرف مرد رکھے ہیں ۔ عورتوں کا ایکس رے یا ای ۔ سی ۔ جی بھی وہی لیتے ہیں ۔ مجھ سے بعض عورتوں نے جو پردہ نہیں بھی کرتیں اس کی شکایت کی ہے ۔ لیکن مریضہ مجبور ہوتی ہے وہ ڈاکٹر کے سامنے بولنے کی ہمت نہیں رکھتی ۔ بعد میں بڑبڑاتی اور کوستی ہے ۔ مگر لاکھوں میں کھیلنے والے بچت کی خاطر لیڈی ٹیکنیشن الگ سے نہیں رکھتے ۔ دولت پر اسلامی حیاء قربان کر دی جاتی ہے ۔ ایک طرف دعوے کیا جاتا ہے کہ آج کی عورت ہر کام کر سکتی ہے ۔ لیکن ہر زنانہ کالج میں مرد کلرک ضرور رکھے جاتے ہیں ۔ ناطقہ سر بگریباں ہے اسے کیا کہیئے ۔

اس کی ماں کی موجودگی میں ہوتا تھا ورنہ کسی عورت کا اکیلی کسی ڈاکٹر کے ہاں جانا بے شرمی سمجھا جاتا تھا[1]

تیلر وکٹورین دور کی اخلاقی اصلاح کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ لوگوں نے اخلاقی اصلاحات کو کافی حد تک قبول کیا۔ تھیٹروں میں الو بولنے لگے[2] اس کے الفاظ ملاحظہ ہوں۔

And to a considerable extent people accepted the new standard ...... Theaters desterted.

اس دور میں ہندوستان کے مغلیہ حکمران شراب و کباب میں مست تھے۔ جب محمد شاہ رنگیلے کو خفیہ رپورٹ دشمنوں کے متعلق آئی تو اس نے اس رپورٹ کو شراب میں ڈال کر کہا۔

ایں دفتر بے معنی غرق مئے ناب اولٰے[3]

اس کے برعکس اسی دور میں انگریزوں کی اخلاقی حس اتنی تیز ہو چکی تھی کہ جس سال مغلیہ سلطنت کا خاتمہ ہوا۔ اس کے فوراً بعد ۱۸۵۸ء میں انگلینڈ کی پارلیمنٹ میں بل پیش ہوا کہ شادی شدہ شخص کو بدکاری کی سزا موت ملنی چاہیئے۔ پس اعلیٰ اخلاق کی بناء پر انگریزوں کو فتح ہوئی اور دہلی اور لکھنؤ جہاں نوابوں کے بیٹے تہذیب سیکھنے بیسواؤں کے ہاں جاتے تھے ان کو شکست ہو گئی۔

لیکن فتوحات عظیمہ اور دولت کی فراوانی کے بعد رفتہ رفتہ انگریزوں کے اخلاق گرنے لگے سائیکل کے آنے کے بعد عورتوں کے سکرٹ اونچے ہونے لگے اور جس سلطنت پر کبھی سورج غروب نہ ہوتا تھا اس کو بد اخلاقی اور جنسی بے راہ روی گھن کی طرح کھانے لگی۔

اسی عرصے میں جنگ عظیم اوّل میں شکست کے بعد یورپ میں ایک نئی قوت ابھرنے لگی۔ ہٹلر کو آپ چاہے جتنا برا کہیں لیکن اس نے اپنی قوم کو اس قدر ترقی سے ہم کنار کیا کہ تمام یورپ

---

1. Richard Lewinsohn, M.D. A History of Sexual Customs: 286 Premier Book, N.Y., 1964.

2. ٹیلر؛ سیکس ان ہسٹری؛ ۲۱۵۔

3. جب مغلیہ بادشاہ شراب نوشی کرنے لگے تھے تو امریکہ و یورپ میں شراب نوشی کے خلاف تحریکات شروع ہو گئیں۔ امریکہ میں عورتوں نے ریلوے سٹیشنوں پر جا کر شراب کے پیپے بہا دیئے۔ امریکہ میں ۸۰ سال تک شراب نوشی قانوناً جرم رہی۔

مرزنے لگا ہٹلر نے عورتوں کو دوبارہ یہ سبق دینا شروع کیا کہ تمہارا مقام گھر ہے نہ کہ بازار ۔
عورتوں نے اسے خوشی خوشی قبول کیا ہٹلر نے عورتوں کو نیک اور مردوں کو جانباز بنایا تصویر کا یہ
رخ بھی سامنے رہے ۔

جرمنی کا معاشرہ سائنس دوں کا اعلیٰ معاشرہ تھا جس نے آئنسٹائن جیسے سائنس دان
پروان چڑھائے ۔

نازی جرمنی اور پردہ

ہٹلر کوئی ملا نہیں تھا ۔ وہ بیشک ظالم تھا اور اس نے دنیا کو ایک مہلک جنگ میں دھکیل دیا ۔ لیکن
وہ اتنا باشعور ضرور تھا ۔ اور جانتا تھا کہ دنیا کو فتح کرنے اور سائنسی ترقی کے لیے ضروری ہے
کہ ان کی عورتوں کا اصل مقام گھر ہو اور وہ انجمن کی شمع نہ بنیں ۔ نازی جرمنی کی سوشل تاریخ رچرڈ
گرن برگر نے لکھی ہے اور اس موضوع پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے ۔ وہ لکھتے ہیں ۔

Woman's role in Society . . . . The slogan kids, kuk and kitchen. The cry 'woman's place is home found an ever-wider echo . . Hither ... assured a delegation of women ... in the Third Reich every woman would have a husband . . . one of the earliest Nazi Party ordinances excluded women for ever from all leading positions in the Party Our displacement of women from public life occurs solely to restore their essential dignity to them . . . . . It is not that we did not respect women enough but we respected them too much that we kept them out of the miasma of parlimentary democracy

یعنی عورت کا سوسائٹی میں کیا رول ہے ؟ عورتوں کے لیے اس دور کا نعرہ ۔ بچے ۔ چرچ
(خدا) ۔ اور باورچی خانہ تھا ۔ ہٹلر کے پاس جب عورتوں کا وفد حقوق کے سلسلے میں بات کرنے
آیا تو اس نے کہا کہ نازی جرمنی میں ہر عورت کو خاوند مل جائے گا ۔ پارٹی کے ابتدائی قوانین کی رو
سے ہی عورتوں کو پارٹی کے اعلیٰ عہدوں پر فائز نہ کرنے کا اصول مرتب کر لیا گیا تھا ۔ ہٹلر کا کہنا تھا کہ
ہم نے عورتوں کو پبلک لائف سے جو علیحدہ کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم ان کو عزت کا مقام
دینا چاہتے ہیں ۔ یہ بات نہیں کہ ہم ان کی عزت نہیں کرتے بلکہ چونکہ ہم ان کی بہت زیادہ عزت
کرتے ہیں اس لیے ہم ان کو پارلیمنٹری جمہوریت کی گندگی سے الگ رکھنا چاہتے ہیں [1]
آگے چل کر مصنف لکھتا ہے ۔

[1] Richard Grunberger A Social History of the Third Reich. 320

[illegible]یوں نے فرائڈ کی "کتابوں کو یہودیوں کی فحاشی" کا نام دیکر جلوا دیا تھا ۔ (صفحہ ۳۲۵)

پولیس چیف کے آرڈر تھے، اگر کوئی عورت سگریٹ پیتی نظر آئے تو اسے فوراً روک کر ایک جرمن عورت اور جرمن ماں کے فرائض یاد دلائے جائیں۔ جو عورت پوڈر یا لپ اسٹک لگا کر آتی تو اسے عورتوں کی لیگ کی میٹنگ میں شامل نہ ہونے دیا جاتا اور اگر کوئی عورت پبلک میں سگریٹ پیتی نظر آجاتی تو اس کی ممبرشپ ختم کر دی جاتی۔ عورتوں کو سیاناکی سادگی سکھائی جاتی کہ وہ کاسمیٹک کے بغیر گذارہ کریں۔ سخت بستروں پر سوئیں اور مزید ار کھانے پکانے کے سلسلے میں زیادہ باریکیاں نہ دکھائیں [1]

پبلک لائف سے عورتوں کو نکال کر اسکا یہ مداوا کیا گیا کہ عورتوں کی الگ لیگ بنائی گئی جس کے تحت وہ مردوں سے الگ رہ کر اپنے طور سے رفاہ عامہ اور سوشل ورک کا کام کرتی تھیں۔ مصنف مزید لکھتا ہے کہ نازی زنانہ ٹیچرز ایسوسی ایشن نے کہنا شروع کیا خواتین استانیوں کو بھی وجود قائم رکھنے کا حق ہے۔ بلکہ بچوں کی صحیح پرورش کے لیے ضروری ہے کہ ان کو بہترین ٹریننگ ملے۔ ۱۹۳۷ء میں مشہور نازی خاتون لیڈر فمینٹ کو سرکاری طور پر خاموش کر دیا گیا۔ عورت کی آزادی کی دیگر وکالت کرنے والی عورتوں نے عورتوں کی تعلیم میں مواقع کی کمی کے متعلق نازیوں کے اصولوں کے اندر رہ کر بات کرنی شروع کی یعنی اس کو تسلیم کرتے ہوئے کہ عورتوں اور مردوں کے دائرہ کار علیحدہ علیحدہ ہیں۔ انہوں نے کہنا شروع کیا کہ عورت ڈاکٹر تھکی ہوئی ماں اور بلوغت کے قریب لڑکیوں کو بہتر جسمانی اور روحانی آسائش فراہم کر سکتی ہے۔ استانیاں لڑکیوں کو بیالوجی وغیرہ کی تعلیم زیادہ مناسب طریقہ سے دے سکتی ہیں۔ خاتون وکلاء بچوں اور عورتوں کے طلاق کے مقدمات میں بہتر کام کر سکتی ہیں خاتون سائنس دان اور ماہر اقتصادیات گھریلو معاملات۔ شہری پلیننگ اور ہاؤسنگ پالیسی بہتر طور پر مرتب کر سکتی ہیں۔ لیکن علمی پیشہ ور خاتون کا زوال شروع ہو گیا.....

---

[1] محولہ بالا ص ۳۳۴، ۳۳۵۔

[2] محولہ بالا ص ۳۳۹۔

. . . . . illustrates the erosion of the position of professional and academic women [1]

مصنف لکھتا ہے کہ میک اپ کو زور و شور سے غیر جرمن فعل قرار دیا گیا ان کا کہنا تھا کہ سب سے خلاف قدرت یہ چیز ہے کہ سڑک پر کوئی جرمن ایسی نظر آجائے جس نے خوبصورتی کے تمام قوانین کی خلاف ورزی کرتے ہوئے چہرہ پر مشرقی جنگلی رنگ لگا رکھا ہو۔ ان باتوں کی وجہ سے اگر بس میں کوئی عورت میک اپ کئے نظر آجاتی تو اسے بیسوا سے لے کر غدار وطن کے نعرے سننے پڑتے [1] یاد رہے کہ

---

[1] محولہ بالا ص ۳۳۵، ۳۳۱ - ۱۹۷۱ء میں امریکہ کی خاتون لیڈر لکھتی ہیں کہ ۱۹۲۸ء میں پرائمری سکولوں میں ۵۵ فیصد خواتین پرنسپل تھیں ۱۹۴۸ء میں ۴۱ فیصد - ۱۹۵۸ء میں ۳۸ فیصد - اور ۱۹۶۸ء میں صرف ۲۲ فیصد ایسا کیوں ہوا (اس کی وجہ یہ ہے کہ تعلیمی بورڈوں کے سربراہوں کا خیال یہ ہے کہ مرد اساتذہ عورتوں کی نسبت بہتر منتظم ہوتے ہیں تفصیلی حوالوں کے لیے دیکھئے۔

گویا نازی جرمنی کے لیڈر) اور ۱۹۷۱ء میں امریکن ماہرین تعلیم دونوں ہم خیال ہیں۔

[2] محولہ بالا صفحہ ۳۴۳ Gray Null and Steven Null نے کتاب لکھی ہے جسکا نام درج ذیل ہے

: How to got rid of the Poisons in your body.

اس کتاب میں ایک باب ہے جس کا عنوان ہے خوبصورت زہر اس کے صفحہ ۸۹ پر بتایا گیا ہے امریکہ میں ۳۴ بلین ڈالر یعنی تقریباً کھرب روپے ہر سال کاسمٹکس پر خرچ کیے جاتے ہیں۔ اگلے صفحہ پر بتایا ہے کہ کاسمٹک کمپنیاں بھی اب یہ تسلیم کرنے لگی ہیں کہ چہرہ کی خوبصورتی کے لیے عام تیل وغیرہ ملنا قیمتی کریموں سے زیادہ محفوظ طریقہ ہے۔ اس مضمون میں بتایا گیا ہے کہ جدید دور کے کاسمٹکس میں زہریلے کیمیکل شامل ہوتے ہیں جن سے عورتوں کو کینسر بھی ہو جاتا ہے۔ چہرہ کے پوڈر میں بھی نقصان دہ اجزاء شامل ہوتے ہیں بعض ایسے ہوتے ہیں کہ سانس کے ساتھ جو سولہ سال کی عمر میں پھیپھڑوں داخل ہو جاتے ہیں تو مرتے دم تک نہیں نکلتے۔ ان جدید پوڈروں کی بجائے باریک میدہ چہرہ پر ملنا زیادہ محفوظ ہے۔ لپ سٹک کے ذریعے بھی زہریلے اجزاء جسم میں داخل ہوتے ہیں یہی حال کریموں اور دوسری اشیاء کا ہے۔ جدید خضاب بھی کینسر پیدا کرنے کا سبب بنتے ہیں بالوں کے لیے چائے سے دھونا یا مہندی لگانا زیادہ بہتر اور محفوظ طریقہ ہے۔ ناخنوں کی پالش میں ڈالا جاتا ہے جو بہت زہریلی چیز ہے جس کی خوشبو آنکھوں کے لیے بھی نقصان دہ ہوتی ہے۔ (صفحات ۸۹ تا ۹۴) پس کاسمٹکس پر پابندی کی سائنسی وجوہات بھی واضح ہیں)

پہاڑی علاقوں کے جو لوگ جن میں بعض کی عمریں سو سال سے تجاوز کر تی ہیں اور حسن میں بھی میدانی لوگوں سے برتر ہوتے ہیں ۔ کاسمٹکس تو کیا ٹوتھ پیسٹ سے بھی ناآشنا ہیں ۔

ہم کہتے ہیں کہ اس سلسلے میں پاکستان کے سوشلسٹ بھی منہ بند کیے رہتے ہیں اور انہوں نے بھی کبھی اس زہریلی اور جنسی جذبات ابھارنے والی اشیا پر فضول خرچی کے خلاف کوئی آواز بلند نہیں کی حالانکہ اس پر پاکستان میں بھی امیر تو امیر غریب شہری عورتیں بھی بساط کے مطابق کافی خرچ کرتی ہیں جس کا کل میزانیہ اربوں تک پہنچتا ہے ۔ جمہوری گورنمنٹ چونکہ ٹیکس لگا کر روپیہ بٹورتی ہے اس لیے وہ بھی خاموش رہتی ہے حالانکہ حکومت کو اس سے اصلی ٹیکس کا بیسواں حصہ بھی نہیں ملتا ۔ کمپنیاں ایکسائز والوں سے مل کر ٹیکس کی رقم کا ۸۰ فیصد حصہ خود کھا جاتی ہیں ۔ گویا اس طرح سے عوام کی جیبیں تو کٹ جاتی ہیں لیکن حکومت کو اس کا عشر عشیر بھی وصول نہیں ہوتا ۔ کاسمٹکس کی برائی ہو یا سگریٹ نوشی کی ہو یا نیفل وغیرہ کے نام سے قماربازی ہو یا فلموں کے نام سے جنسی نمائش ہو ۔ برائیوں کی اجازت دے کر اس کی فیس یا ٹیکس لینے کا طریقہ حکومتوں نے کیتھولک پادریوں سے ہی سیکھا ہے جو گناہوں کے پرمٹ جاری کرتے تھے ۔ اور اس کی فیس وصول کرتے تھے ۔ یا روپیہ لے کر گناہ معاف کر دیا کرتے تھے ۔ ان خرابیوں کے رد عمل میں پروٹسٹنٹ فرقہ وجود میں آیا ۔

رچرڈ گرن برگ دوسرے مقام پر لکھتے ہیں ۔

......girls who infringed the code by perming their hair instead of wearing plaits.....had it ceremoniously shaved off as punishment....white blouses, dark scarves virtually ankle-length skirts and sturdy shoes...and just before the war calf-length boots were becoming popular.

یعنی بقول مصنف انیسویں صدی کے ابتدائی دور میں عورتوں کی چوٹیوں کو آئیڈیل قرار دیا گیا اور جو عورت نئے فیشن کے بال بنانا چاہتی مثلاً وہ مصنوعی طور سے بالوں کو گھونگریالے بناتی تو سزا کے طور پر اس کا سر مونڈ ڈالا جاتا ۔

نازیوں نے عورتوں کو مکمل طور پر ستر عورت کی تلقین کی ۔ انہوں نے عورتوں کو ٹخنے تک ڈھیلی

تہ در تہ چنن والی سکرٹ پہننے پر مجبور کیا۔ (جب کہ باقی یورپ میں گھٹنوں تک سکرٹ کا رواج تھا) سینوں کو چادر یا ڈوپٹے سے ڈھانکنے کی بجائے قمیض کے اوپر سے مزید ایک سفید بلاؤز استعمال کرنے کا حکم دے کر ان کی مکمل پردہ پوشی کا بندوبست کیا۔ اس کے بعد سر پر کالے رنگ کے بڑے بڑے رومال باندھنے کا حکم دیا۔ اور پیروں میں پنڈلیوں تک بوٹ پہننے کا رواج جنگ سے پہلے عام ہو چکا تھا۔

گویا ہٹلر نے چہرہ پر نقاب کا حکم تو نہیں دیا لیکن جو مذکورہ بالا لباس مقرر کیا۔ اس میں ستر عورت کی اس سے زیادہ پردہ پوشی تھی جو آج کل پاکستانی عورتوں کے فیشنی برقعوں میں ہوتی ہے جن کو پہن کر وہ اکثر منہ کو کھلا رکھتی ہیں۔ ہٹلر نے جو کچھ کیا وہ مذہبی بنیاد پر نہیں کیا۔ وہ خدا کو مانتا بھی نہیں تھا۔ اگرچہ کہا جاتا ہے کہ مرنے سے پہلے وہ بھی خدا پر ایمان لے آیا تھا (۱) بہرحال اس نے وہی اقدامات کیئے جو اس کی قوم کی مادی ترقی کے لیے ضروری تھے (۲) اور جس سے قوم کی جلد سائنسی و علمی ترقی میں رکاوٹ پیدا نہ ہو سکے۔

تاریخ انسانی میں روحانی ترقی سے قطع نظر مادی ترقی اور فوجی فتوحات کی دو مثالیں عظیم ترین ملتی ہیں۔ ایک تو اسلامی انقلاب جس کی ابتدا حضور علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمائی اور خلیفہ دوم کے دور تک جتنی ترقی اور فتوحات مسلمانوں نے جس تیزی سے کیں۔ اس کی کوئی مثال تاریخ پیش کرنے سے قاصر ہے!

دوسری مثال غالباً نازی جرمنی کی ہے۔ ہٹلر نے ایک سخت شکست کے بعد تباہ حال قوم کو جس تیزی سے ابھارا اور اسے اس قابل بنایا کہ وہ چند دنوں کے اندر یورپ کے بیشتر حصہ پر قبضہ کر لے اور جس حکومت پر سورج غروب نہ ہوتا ہو اس کا ناطقہ بند کر دے۔ اس کی مثال

---

(۱) یہ روسی کمیونسٹوں کا بیان ہے

(۲) ایضاً

بھی تاریخ میں نہیں ملتی ۔ درحقیقت انگریزوں کی وسیع حکومت کی تباہ کاری ۔ہندوستان کی آزادی بھی ہٹلر کی مرہون منت ہے ۔ اگر ہٹلر اپنے غرور میں روس پر حملہ کی غلطی نہ کرتا تو تاریخ آج کچھ اور ہی ہوتی ۔لیکن اللہ تعالیٰ کی عادت یہی رہی ہے کہ وہ مغروروں کا سر ضرور نیچا کرتا ہے ۔

اگر کسی قوم کو تیزی سے ترقی کرنا مقصود ہو تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ عورتوں کو قرآنی حکم وقرن فی بیوتکن پر عمل کرائے ۔ہٹلر نے بھی اپنے ملک کی عورتوں سے اس پر عمل کرایا رچرڈ گرن برگر لکھتے ہیں ۔

...... Nazi prescribed context of sex - conditioned spheres of activity . marr women doctors and civil servants were dismissed immediately after the seizure of pov .... From June, 1936 onwards women could no longer act as judges or public prosecut and female ASSESSOREN (Assistant Judges, Assistant Teachers and so on were gradu dismissed. Women were declared ineligible for jury service on grounds that they can think logically or reason objectively, since they are ruled only by emotion (1).

یعنی نازیوں کا مقولہ یہ تھا کہ عورتوں اور مردوں کا دائرہ کار علیحدہ ہے اسی وجہ سے انہوں نے اقتدار سنبھالتے ہی شادی شدہ عورتوں کو جو ڈاکٹر یا سرکاری ملازم تھیں نوکری سے برطرف کر دیا (۲) جون ۱۹۳۶ء میں عورتیں جج ۔سرکاری وکیل کے بطور کام کرنے سے بھی روک دی گئیں پھر آہستہ آہستہ نائب ججوں ،نائب تحریروں کے مقام سے بھی رخصت کر دی گئیں ۔ یہ اعلان کیا گیا کہ عورتیں بطور جیوری بھی کام نہیں کر سکتیں کیونکہ وہ منطقی طور پر سوچ نہیں سکتیں (۳) اور مدلل

۱؎ صفحات ۳۳۰ - ۳۳۱ رچرڈ گرن برگر : اے سوشل ہسٹری آف تھرڈ ریچ

۲؎ ہمارے ڈاکٹر اسرار صاحب نے تو پنشن دے کر برطرف کرنے کا مشورہ دیا تھا لیکن نازیوں نے بغیر پنشن ہی کے برطرف کر دیا ۔

۳؎ لندن کے دو محقق لکھتے ہیں کہ شاپ لفٹنگ یعنی دوکانوں سے چوری جدید دور میں خاص عورتوں کے جرائم میں شمار ہوتی ہے ۔یہ چوریاں فیشن کی خاطر کی جاتی ہیں ..... پیرس کے صوبے میں لاکھ سے اوپر چوریاں اسی قسم کی روزانہ ہوتی ہیں کا دعویٰ ہے کہ اگر ایک غریب عورت چوری کرتی ہے تو اس کے مقابلہ میں ۹۹ امیر یا کھاتی پیتی عورتیں چوری کرتی ہیں کیونکہ فیشن

طہ پر بحث نہیں کر سکتیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان پر جذبات حاوی (۱) رہتے ہیں۔

پھر مصنف لکھتا ہے:

The new Regime proved its claim to be better protectors of family life by imposing curbs on equality of women, abortion, homosexuality and (conspicous) prostitution. Beggars were cleared from street . . . . (2).

یعنی نئی حکومت نے خاندانی زندگی کے بہتر محافظ ہونے کے دعوے کو یوں ثابت کیا کہ عورتوں کی برابری، اسقاط حمل، ہم جنسی تعلقات اور قحبہ گری پر قدغن لگادی گئی۔ فقیروں کو سڑکوں سے ہٹا دیا گیا کہ وہ عورتوں کے لئے تکلیف دہ ثابت نہ ہو سکیں۔ شادی کے لیے قرض۔ بچوں کے لیے وظیفے

کے مطابق پر آسائش زندگی گزارنے کی خاطر وہ چوری پر مجبور ہو جاتی ہیں۔ یہ عورتیں جب شوکیسوں میں لگی ہوئی چیزوں کی نمائش دیکھتی ہیں تو صبر کا دامن ان کے ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے۔ . . جوالہ کے لیے دیکھئے

CAESAR LOMBROSO AND WILLIAM FERRERO-The Female Offender 206, 207, published by Peter owen Limited, London.

۱۔ مذکورہ بالا محققین نے اس پر بھی بحث کی ہے کہ تہذیب کی ترقی سے عورتوں میں جرائم بھی بڑھ رہے ہیں۔ تفصیل کے لیے صفحات ۱۱۱ ۱۱۲ وغیرہ ملاحظہ فرماویں۔ راقم الحروف کہتا ہے کہ صرف فیشن ہی کی خاطر وہ اپنے خاوندوں کو بھی رشوت لینے اور بے ایمانی کرنے پر مجبور کرتی ہیں۔ اور خاوند بھی آسانی سے ان کے کہنے میں آجاتے ہیں۔ اس طرح سے ملک اور قوم تباہی کی طرف جا رہے ہیں۔

یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس پر جرمنی کے لوگ فرائڈ۔ ژنگ اور دیگر جدید جرمن ماہرین نفسیات کی تحقیقات کے بعد پہنچے تھے۔ ان محققین نے بتایا کہ عورتوں میں ہسٹریا کا مرض مردوں سے کہیں زیادہ ہوتا ہے۔ مزید روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ عورتیں احمقانہ فیشن فوراً اندھا دھند اپنانا شروع کر دیتی ہیں۔ مثلاً آج کل بھنویں تراشوا کر ان کو باریک بنانے کا فیشن چل نکلا ہے جو درحقیقت مثلہ ہے۔ اسی طرح اونچی ایڑی اور تنگ لباس کا فیشن بھی صحت کے لیے سخت نقصان دہ ہے۔ ڈاکٹروں نے جدید طرز کے گوڈوں کو بھی منافی صحت قرار دیا۔ لیکن اس بھیڑ چال میں مرد بھی عورتوں کے ساتھ شامل ہیں۔ وعلم جرا۔ چہروں پر رنگ کرنے کا ایسا فیشن چلا کہ تاجروں نے پاکستان میں مونگ پھلیوں کو بھی کچا رنگ لگانا شروع کر دیا جس سے کھانے والے کے ہاتھ خراب ہو جاتے ہیں۔ لاہور کی بانس منڈی میں بانس پر بھی رنگ لگنا شروع ہو گیا۔ جس سے ہاتھ خراب ہو جاتے ہیں۔ راقم الحروف نے کچھ دلی کے بانس خریدے تو ان پر کچا رنگ لگا تھا۔ تمام ہاتھ خراب ہو گئے۔

۲۔ صفحات . . ۳۰ رچرڈ گرن برگر

اور خاندانی الاؤنس مقرر کئے گئے (۱) - شادی کے وقت ہزار مارک (۲) قرض دیے جاتے تھے - پھر بچوں تک ہر بچے کی پیدائش پر قرض کا چوتھائی حصہ بطور تحفہ معاف کر دیا جاتا - پھر قرضہ میں معاوضہ کے علاوہ یہ بہت معمولی اقساط میں وصول کیا جاتا تھا یعنی اگر میاں بیوی دونوں کماتے ہوں تو ہر ماہ صرف ۳ فیصد قرضہ وصول کیا جاتا اور اگر صرف مرد ہی کماتا تو ایک فیصد قرضہ ہر ماہ وصول کیا جاتا - اس کے ساتھ ساتھ ہر بچہ کی پیدائش پر الگ سے کچھ رقم انعام ملتی - جو ایک بچہ کے لیے زیادہ سے زیادہ سو مارک ہوتی اور جس کی کل تعداد ایک خاندان کے لیے ہزار مارک سے متجاوز نہ ہوتی - گویا ہزار مارک قرضہ بھی تقریباً معاف ہی ہوجاتا اور مزید ہزار مارک تک بچوں کے پیدا ہونے پر انعام بھی مل جاتا تھا - ۱۹۳۳ء سے ۱۹۳۸ء تک کل گیارہ لاکھ سے زیادہ شادی کے قرضے دیے گئے جن میں سے ۹ لاکھ ۸۰ ہزار کے قرضے بچوں کی پیدائش پر معاف کر دیے گئے یہی نہیں بلکہ بچے پیدا کرنے والی ماؤں کو سوسائٹی میں عزت اور بلندی کا وہی مقام دیا جاتا تھا

لہ بے راہ روی روکنے کا اسلامی طریقہ یہ ہے کہ زنا کو بہت مشکل اور نکاح کو نہایت آسان بنا دیا جائے - ہٹلر نے اسی پر عمل کیا شادی کے لیے قرضے دیے اور حضرت عمرؓ کی پیروی میں نومولود بچوں کے روزینے مقرر کئے - اس طرح سے اس نے عورتوں سے کیا گیا یہ وعدہ بھی پورا کیا کہ نئی حکومت میں ہر عورت کو خاوند مل جائے گا - مزید یہ کہ فلموں اور نوجوانوں پر پابندیاں لگائیں کہ وہ دیر تک رات کو گھر سے باہر نہ رہیں وغیرہ وغیرہ - کاش کسی اسلامی ملک میں بھی ایسا کیا جاتا - شاید ایران میں کسی حد تک اس پر عمل ہو رہا ہو -

ٹہ اس دور میں یہ کافی بڑی رقم تھی -

جو کہ سرحد پر لڑنے والے بہادروں کو دیا جاتا تھا کیونکہ بچہ کی پیدائش کے وقت ملک و قوم کی خاطر یہ مائیں بھی اپنی جان کو اسی طرح خطرہ میں ڈالتی تھیں جس طرح کہ سپاہی توپوں کے گولوں کے سامنے جان کو خطرہ میں ڈالتا تھا۔ ان عورتوں کی اتنی زیادہ عزت افزائی حکومت اور عوام کرتے تھے کہ ٹراموں اور بسوں میں لوگ کود کر اپنی سیٹ سے علیحدہ ہو جاتے اور سیٹ کسی حاملہ ماں یا ایسی ماں کو دے دیتے جو چاہے حاملہ نہ ہوتی لیکن اس کے ساتھ چھوٹے بچے ہوتے [۱۵]

نازیوں نے سائنسی ترقی کے لیے اخلاقی اصلاح اور ترقی کو ضروری خیال کرتے ہوئے مزید بہت سے قدم اٹھائے۔

مصنف لکھتا ہے کہ میکلنبرگ کے پولیس چیف نے قانون بنا دیا کہ اٹھارہ سال سے کم عمر کا کوئی لڑکا یا لڑکی اگر کھلم کھلا سگریٹ پیتا دیکھا گیا تو اسے ۵۰ امارک جرمانہ کیا جائے گا اور دو ہفتہ کے لیے جیل بھیج دیا جائے گا۔ ۹ مارچ ۱۹۴۰ء میں نوجوان کے لیے قانون بنایا گیا کہ اٹھارہ سال سے کم عمر کا کوئی لڑکا یا لڑکی شام کے اندھیرے کے بعد گلیوں میں نہیں گھومے گا۔ مزید کسی ہوٹل یا سینما میں ۹ بجے کے بعد بالکل نظر نہیں آئے گا۔ سوائے اس کے کہ کوئی بزرگ اس کے ہمراہ ہو۔ ۱۹۴۳ء میں قانون بنایا گیا کہ نوجوان اپنے بزرگوں کے بغیر ان فلموں کو بھی شام کے وقت نہیں دیکھ سکتے جن فلموں کو خاص بچوں کے لیے اجازت نامہ دیا گیا ہو۔ ایک موقعہ پر بعض نوجوانوں نے کہا کہ ہم سولہ سال کی عمر میں اچھے سپاہی بن کر میدان میں قتل ہو سکتے ہیں لیکن اٹھارہ سال کی عمر تک بڑوں کی فلموں کو دیکھنے کے قابل نہیں ہو سکتے [۴]
بڑوں کی فلمیں کیسی ہوتی تھیں؟ سن لیجئے مصنف کے صفحہ ۳۸۴ کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ فلموں سے غیر اخلاقی عشق بازی کا خاتمہ کر دیا گیا۔ اور فلم سازوں کو حکم دیا گیا کہ وہ ایسی فلمیں بنائیں جن سے واضح ہو کہ نکاح کا رشتہ ہرگز نہیں ٹوٹ سکتا اور جن سے قانون کی خلاف ورزی کرنے والوں کو وارننگ مل جائے۔ مزید جنگی جذبہ ابھارنے اور جنگی تکنیک سکھانے کے لیے فلمیں

---

[۱۵] گویا پوری قوم نے یہ تسلیم کرنا شروع کر دیا تھا کہ نہ صرف ان کی خاص اپنی ماں کے قدموں میں جنت ہے بلکہ ہر ماں کے قدموں کے نیچے ہر فرد کے لیے جنت ہے۔ کیونکہ وہ کسی نہ کسی کی ماں تو بہرحال ہے۔ ایسی سوسائٹی میں ظاہر ہے کہ کوئی عورت بے راہ روی کی زندگی گذارنے کی بجائے ایک متاہل خاندانی زندگی اور ایک ماں کی زندگی کو ہر حال میں ترجیح دے گی۔ کوئی نیم پاگل عورت ہی بے راہ روی کا رخ اختیار کر سکتی ہے

بنائی جاتی تھیں۔ اس مقصد کے لیے گورنگ نے میدان جنگ سے دس ہزار پیادہ فوج اور ایک ہزار سوار فوج اور سو توپیں منگوائیں تاکہ مطلوبہ فلمیں تیار ہو سکیں چاہے اس سے جنگی قوت میں کمی ہی کیوں نہ ہو۔[۱]

یاد رہے کہ نازی مذہب کے سخت دشمن تھے۔ وہ خاص قسم کے سوشلسٹ تھے۔ لیکن وہ جانتے تھے۔ کہ مخلوط سوسائٹی فلم گانے سگریٹ پینے والی۔ اور راتوں کو دیر تک جاگنے والی اور فیشن پرست۔ آرام طلب سوسائٹی نہ صحیح طور پر محنت طلب سائنسی علم حاصل کر سکتی ہے اور نہ جنگ میں فتح حاصل کر سکتی ہے۔ اس لیے انہوں نے ایسے اقدامات کئے جو بظاہر مذہبی لوگوں کی مانند تھے۔

مشہور امریکی ماہر Galbraith لکھتا ہے کہ پہلی جنگ عظیم کے دوران جرمنی میں عورتوں کو جنگی کاموں میں نہیں لگایا گیا۔ جرمنی میں Wac یا Waves کی مانند عورتوں کی کوئی تنظیم نہیں بنائی گئی تھی۔ سوائے کھیتی باڑی کے دوران عورتیں کام نہیں کرتی تھیں۔[۲]

عورتوں سے کام نہ لینے کی ایک وجہ یہ تھی کہ نازیوں یعنی نیشنل سوشلسٹوں کا اصول یہ تھا کہ عورت کا مقام اس کا گھر ہے یا بچے پیدا کرنے کا کمرہ۔

جیسے سیل مین کا کمال یہ ہے کہ سائبیریا میں رہنے والے کو فریج فروخت کر دے اسی طرح لیڈر شپ کا کمال یہ ہے کہ عورتوں میں ان تمام طریقوں کو رائج کر دے جن کو جدید عورتیں پسند نہ کرتی ہوں اور پھر وہی عورتیں خوشی خوشی ان چیزوں کو اپنا لیں۔

ہٹلر نے نہ صرف عورتوں میں باپردہ لباس کو مقبول بنایا اور پوڈر (۳) ولپ سٹک سے

۱۔ محولہ بالا ص ۴۹۰

۲۔ J.K. Galbraith – The Galbraith Reader: 70 A pelican Book.

۳۔ آج کل ٹوتھ پیسٹ کے استعمال کو ضروری سمجھا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ حکومت نے اس پر سے ڈیوٹی بھی ختم کر دی ہے۔ ہمارے طبیعات کے پروفیسر مرزا حمید بیگ مرحوم قدرتی علاج کے قائل تھے۔ انہوں نے کہا کہ ٹوتھ پیسٹ کی بجائے محض خالی برش استعمال کرنا چاہیے۔ کیمسٹری کے پروفیسر عبد الکریم مرحوم صاحب نے بھی یہی فرمایا۔ لیکن ساتھ ہی کہا کہ ضرور کوئی چیز استعمال کرتی ہو جراثیم مارنے کے لیے ٹوتھ پیسٹ کی بجائے SODIUM PERDORATE استعمال کریں۔ راقم المعروف پچھلے ۳۵ سال سے خالی برش بغیر ٹوتھ پیسٹ کے استعمال کر رہا ہے۔ الحمد للہ خاکسار کے دانت ٹوتھ پیسٹ استعمال کرنے والوں سے بہتر ہیں۔ دیہات کے لوگوں کے شہری لوگوں سے کئی درجے مضبوط ہوتے ہیں اور یہ لوگ لمبی عمر پاتے ہیں لیکن یہ ٹوتھ پیسٹ کے نام سے بھی ناواقف ہیں۔ ان کی عورتوں کے چہروں پر بغیر پوڈر کے شہری عورتوں سے زیادہ چمک ہوتی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ٹوتھ پیسٹ وغیرہ سب اسراف ہے۔ جس کی قرآن میں سخت مذمت آئی ہے۔

ان کو متنفر کیا بلکہ وہ ان کا ہیرو بھی بن گیا۔ عورتیں اس کے احکام نہ صرف مانتی تھیں بلکہ اس پر فدا بھی تھیں۔ لیڈر بھی تسلیم کرتی تھیں۔ ہیل ہٹلر کا نعرہ بلند کرتی تھیں۔ اس نے نوجوانوں پر پابندیاں لگائیں لیکن ان کی محبت کم نہ ہوئی۔ جب جنگ ختم ہوئی تو انہوں نے ایسی دنیا میں جینا گوارہ نہ کیا جس میں ہٹلر نہ ہو۔ عورتوں نے مردوں سے زیادہ بڑے پیمانہ پر خودکشی کر کے ہٹلر کے عظیم اور محبوب لیڈر ہونے کا ثبوت مہیا کیا۔ اگر پاکستان میں کوئی واقعی سمجھدار لیڈر ہو تو وہ عورتوں کو حیا اور پردہ کا سبق دے کر بھی ان کا محبوب لیڈر بن سکتا ہے۔ نفسیاتی اصولوں سے تبلیغ کے ذریعے ہر چیز ممکن ہے۔

عورتوں کی آزادی کی جدید تحریکات

نازیوں یعنی جرمنی کے سوشلسٹوں نے سوشل زندگی میں جو انقلاب پیدا کیا وہ کوئی ہٹلر کی ذاتی اپج نہ تھی اور نہ ہی مذہبی اقدام تھا۔ یہ تبدیلیاں دراصل جرمنی کے چوٹی کے سائنس دانوں اور ماہرین نفسیات کی تحقیقات تھیں جن کو ہٹلر نے عملی جامہ پہنایا۔ فرائیڈ اور اس کے بعد اس کے شاگردوں نے نفسیات میں تحقیقات کیں جس نے ساری دنیا کو متاثر کیا۔ اس میں شک نہیں کہ سائنس میں جرمنی نے تمام مغربی دنیا کو پیچھے چھوڑ دیا تھا۔ اور ایٹم بم بھی دراصل جرمن سائنس دانوں ہی کا کمال تھا۔ آئنسٹائن کو بھی جرمنی ہی نے پیدا کیا اور پروان چڑھایا۔

فرائیڈ کے لائق ترین شاگرد کارل ابراہیم نے خاص عورتوں کے کامپلیکس بیالوجی کے متعلق اپنے تحقیقاتی مقالات میں ایک بہت عمدہ مقالہ لکھا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ یہ کامپلیکس بیالوجی اور فیزیالوجی کے اثرات کی پیداوار کامپلیکس ہے اس لیے اس پر ہم ذرا تفصیل سے گفتگو کریں گے۔ بہت سی عورتیں عارضی طور سے یا ہمیشہ کے لیے بچپن یا بڑے ہو کر اس کا نشانہ بنتی ہیں۔ نفسیاتی تجزیوں سے واضح ہوا ہے کہ عورتوں کی بہت بڑی تعداد مرد بننے کی خواہش کو چھپائے رکھتی ہے ..... بہت سی عورتوں کو اس کا واضح احساس بھی ہوتا ہے کہ وہ عورت ہونے کو سخت ناپسند کرتی ہیں۔ لیکن اس نفرت کی وجہ سے اکثر لاعلم ہوتی ہیں.... تقریباً ہر عورت میں

اس کامپلکس (۱) کا زیادہ یا بالکل خفیف اثر پایا جاتا ہے۔

بہت سی عورتیں اپنے عورت ہونے کے رول سے پوری طرح مطابقت پیدا نہیں کر سکتیں ان کے لیے ایک راستہ یہ بھی کھلا ہوتا ہے کہ عورت و مرد دونوں کا کردار ادا کریں جیسے ہم جنسیت کہا جاتا ہے۔

اب مصنف کے خاص الفاظ ملاحظہ فرمائیں وہ لکھتے ہیں۔

They love to exhibit their masculinity in their dress, in their way of doing their hair, and in their general behaviour. In some cases their homosexuality does not break through to consciousness; the Repressed wish to be male is here Found in a sublimated form in the shape of masculine pursuits in intellectual and professional character and other allied interests. Such women do not, however, consciously deny their femininity but usually proclaim that these interests are just as much feminine as masculine ones. They consider that the sex of a person has nothing to do with his or her capacities, specially in the mental field. This type of woman is well represented in the woman's movement of today.

یعنی یہ عورتیں اپنی مردانگی اپنے لباس۔ بال رکھنے اور بنانے کے طریقوں اور اپنے دیگر طور و طریق میں ظاہر کرتی ہیں۔ بعض عورتوں میں مردانہ پن واضح نہیں ہوتا بلکہ مرد بننے کی دبی ہوئی خواہش مردوں کے شوق اپنانے اور ان کی راہ پر چلنے اور ان کے پیشے اپنانے کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے یہ عورتیں اپنے عورت ہونے کا برملا انکار نہیں کرتیں بلکہ وہ یہ کہتی ہیں کہ یہ شوق جیسے مردوں کے لیے ہیں ویسے ہی عورتوں کے لیے بھی ہیں۔ وہ کہتی ہیں کہ کسی شخص کی جنس کا اس کی کارکردگی سے کوئی تعلق نہیں خاص کر دماغی میدانوں میں۔ اس قسم کی عورتیں جدید دور کی آزادی نسواں کی تحریکوں میں کثرت سے پائی جاتی ہیں (۲)

۱۔ یہ اسی کامپلکس کا نتیجہ ہے کہ کالج کی لڑکیاں قرآنی حکم کے باوجود سر ڈھانکنا عار سمجھتی ہیں۔

۲۔ کارل ابراہیم: سلیکٹڈ پیپرز آن سائیکو اینے لی سس: ۳۳۸ - ۳۶۷ مطبوعہ لندن ۱۹۴۹

مذکورہ بالا بیان سے ثابت ہو جاتا ہے کہ ہٹلر کے دور کا نسوانی انقلاب جدید سائنس و نفسیات کی روشنی میں لایا گیا تھا۔ اس کا مذہب سے کوئی تعلق نہ تھا اس کی بنیاد محض عقل منطق اور جدید تحقیقات یعنی نفسیات، فزیالوجی اور بیالوجی کی تحقیقات پر مبنی تھی حال ہی میں امریکہ سے ایک کتاب چھپی ہے جس کا نام ماڈرن وومن ہے۔ اسے ایک مرد صحافی لنڈبرگ اور خاتون ماہر نفسیات ماریانا۔ ایف فارنہم ایم۔ ڈی نے لکھا ہے جو نفسیاتی امراض کی مشہور امریکن معالج بھی ہیں اس کتاب کے نام کے نیچے عرفی نام THE [illegible] یعنی گم شدہ جنس کا لفظ درج ہے۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ جدید امریکی دنیا۔۔۔ عورت کی جنس ہی معدوم ہو چکی ہے۔ اس کتاب کے پہلے باب کا عنوان ہے۔ CHIMAERA OR MODERN WOMEN

یعنی آگ کی پھنکار مارنے والی بلا یا جدید عورت مصنفین لکھتے ہیں کہ امریکہ میں آج عورت ہونا گذشتہ ادوار سے کہیں زیادہ تکلیف دہ ہے (۱) آج کا دور تاریخ کا سب سے غم زدہ دور ہے۔ روز بروز غم اور پریشانیاں بڑھتی جا رہی ہیں۔ اس کا سارا چکر عورتوں کے گرد گھومتا ہے۔ اگرچہ اس چکر کو مردوں نے حرکت دی ہے (۲) اس کے آٹھویں باب میں آزادی کی تحریکات نسواں کا ذکر ہے کہ یہ عورتیں نسوانیت سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہتی ہیں (۳) یہ عورتیں صاف انکار کرتی ہیں کہ عورت کا کوئی خاص دائرہ کار نہیں۔ وہ اپنے عورت ہونے ہی کا انکار کرتی ہیں۔ یہ عورتیں شادی کو بھی ختم کرنا چاہتی ہیں آج کے دور سے بہت قبل نے کہا تھا کہ ہمارے قانون میں اصل غلامی تو شادی کی غلامی ہے۔

Marriage, said Mill, "is the only actual bondage known to our law". (۴)

ایک اور مصنف سٹیفن بارلے لکھتا ہے کہ اسے امریکہ کی سیاحت کے دوران تحریک

۱۔ ...dinand Lundberg and Maryana F. Farnham Modern Woman or the lost sex P 193, 2.

۲۔ محولہ بالا ص ۲۲،۲۳

۳۔ محولہ بالا ص ۱۶۹

۴۔ محولہ بالا ۱۹۲/۱۹۳

آزادی نسواں کی خواتین ملیں جو کہتی تھیں کہ اب امریکہ میں ایماندار عورتیں صرف فاحشہ عورتیں ہی رہ گئی ہیں جو سروس کی فیس لینے کو بہتر سمجھتی ہیں بجائے اس کے کہ وہ جنس کے عوض تمام عمر ایک خاوند کے پاس رہیں (۱) یہ یورپ کی تحریک آزادی نسواں کے نظریات ہیں۔

روس اور پردہ | یہ حقیقت ہے کہ جرمنی کو یورپ یا امریکہ شکست نہ دے سکتے تھے۔ لیکن ہٹلر سے دو غلطیاں ہوئیں۔ اول تو اس نے نسل پرستی کے تعصب میں یہودی سائنس دانوں کو جنہوں نے جرمنی ہی کی بدولت ایٹمی سائنس میں کمال حاصل کیا تھا ملک سے نکال دیا اور دوسری غلطی یہ تھی کہ سائنسی ترقی میں کمال حاصل ہونے کی وجہ سے مغرور ہو جانے کی بنا پر اس نے روس پر حملہ کر دیا۔ روس میں بھی اگر اخلاق باختہ قوم بستی ہوتی تو شاید وہ بھی ہٹلر کا مقابلہ نہ کر سکتی لیکن روسیوں کی اخلاقی حالت بہر حال یورپ سے بہتر تھی۔ دوسرے روس کی برف باری بھی ان کے لیے نعمت ثابت ہوئی۔ ساتھ ساتھ سٹالن نے عوام کو عبادت کے وقت خدا سے دعائیں مانگنے کے لیے کہنا شروع کر دیا اور روس میں مخلوط تعلیم پر پابندی لگا دی اور لڑکوں لڑکیوں کے تعلیمی ادارے الگ کرنے کا حکم دے دیا۔ اس کی تفصیلات پلیکن کی مطبوعہ کتاب SOVIET EDUCATION میں دیکھی جا سکتی ہیں یا اردو کی مشہور کتاب سات سمندر پار میں۔

اس سلسلے میں ہم بتا دیں کہ روسی کمیونزم کے شروع کے دور میں ؟ اور مذہب کی مخالفت میں بے حد جنسی آزادی دے دی گئی حتیٰ کہ نکاح کی رسم کو غیر ضروری قرار دے دیا گیا۔ لیکن اس کے بعد جو تباہی اور بے راہ روی ہر طرف پھیلی تو لینن ہی کے دور میں تبدیلی شروع کر دی گئی۔ کیونکہ مادر پدر آزاد سوسائٹی نہ صنعتی ترقی کر سکتی تھی اور نہ علمی۔ رفتہ رفتہ سٹالن کے دور میں حالت یہ ہو گئی کہ مخلوط تعلیم کے خلاف احکامات جاری کر دیے گئے۔ جب سوتیلانہ نے سکول کے زمانے میں سٹالن کی سالگرہ کے مواقع پر لوگوں کے کہنے سے اپنی تصویر بھیجی جس میں وہ مسکرا

Stephen Barley: Sex Slavery: 91(1)

He writes .. ..prostitutes were the last remaining honest women is America because they charged for their services instead of giving sex in exchange for being kept for life by the husband."

رہی تھی تو اسے وہ تصویر بری لگی۔ سوتیلانہ لکھتی ہے کہ وہ نیچی نگاہیں اور فرمانبرداری کو پسند کرتا تھا اور اسے حیا سے تعبیر کرتا تھا[۵۱]

مزید سوتیلانہ لکھتی ہے کہ وہ لباس کے سلسلے میں بھی مجھ پر سختی کرتا تھا اور مجھے ایسی باتیں کہتا کہ میں رونے پر مجبور ہو جاتی۔ مثلاً وہ کہتا کہ تم نے یہ چست سوئیٹر کیوں پہن رکھا ہے؟ اب تم بڑی ہو گئی ہو تم کو ڈھیلا لباس پہننا چاہیئے۔ اس کے بعد میں یہی کر سکتی تھی کہ اس کے کمرے سے باہر آجاؤں (۲)

گویا سٹالن نے ہٹلر کی مانند خاص قسم کا ڈھیلا بلاؤز پہننے کا حکم تو نہیں دیا لیکن کم از کم اپنی بیٹی کو وہ چست لباس سے ضرور روکتا تھا۔ غالباً مخلوط تعلیم کو خلاف قانون قرار دینے کا خیال بھی اسے سوتیلانہ کو جوان ہوتے ہوئے دیکھ کر پیدا ہوا۔ سٹالن کے مرنے کے بعد مخلوط تعلیم روس میں عام طور پر دوبارہ رائج کر دی گئی۔ اور بہت سی پابندیاں ختم کر دی گئیں۔ لیکن اس کا کافی اثر ازبکستان وغیرہ کے علاقوں میں جہاں مسلمان آباد ہیں ابھی تک باقی ہے ۱۹۶۷ء میں امریکی صحافیوں کی ایک جماعت روس گئی تاکہ وہ یہ اندازہ لگائے کہ اب روس میں پچاس سال بعد کیا حالات ہیں وہ لکھتے ہیں۔

Seclusion for women, which is about the least "Russian" practice one might advocate ong a people who only in the 1920's allowed their women to be unveiled, has ppeared in uzbekistan ..... not among the "backward" peasants, but among a few l-educated women party members who belong to the intelligentsia And the idea, a d of reverse snobbery, has been so appealing that it has spread to women of other nic groups that had no tradition of seclusion.(3)

یعنی عورتوں کے لیے علیحدگی اور غیر مخلوط طرز زندگی جو کہ روسی طرز رہائش کے خلاف تھی اس کی وکالت ایسی قوم میں نہیں کی جا سکتی تھی جس نے ابھی ۱۹۲۰ء میں نقاب کا استعمال ترک کیا ہو۔ لیکن عورتوں کی علیحدگی ازبکستان میں دوبارہ نمودار ہو گئی ہے۔ نہ صرف پس ماندہ کسانوں

---

۵۱ سوتیلانہ: اونلی ون ایر ۳۴۷، ۳۴۸، ۳

۵۲ محولہ بالا ص ۳۶۲

3. Harrison E. Salisbury: The Soviet Union: 87 The New York Times team report on every, fecet of life in Soviet Union, Published by New American Library

میں بلکہ کچھ اعلیٰ تعلیم یافتہ خواتین میں بھی اس کا رواج دوبارہ شروع ہو گیا ہے۔ جو کہ پارٹی ممبر اور دانشور طبقہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور یہ طریقہ جو کہ گویا جدیدیت کا مذاق اڑانے کے مترادف ہے ان نسلوں میں بھی پھیل گیا ہے جن میں پہلے بھی کبھی عورتوں کی علیحدگی کا رواج نہیں رہا تھا۔

صحافیوں کا اس سے مطلب یہ ہے کہ عورتوں کی علیحدگی اور غیر مخلوط سوسائٹی کا رواج نہ صرف ازبکستان کی مسلمان دانشور عورتوں اور پارٹی ممبروں میں مقبول ہوا ہے بلکہ عیسائیوں اور یہودیوں وغیرہ ایسی خواتین میں بھی مقبول ہو رہا ہے جن کے آباؤ اجداد میں بھی کبھی پردہ کا رواج نہ تھا۔

پاکستانی عورت اور گناہ کبیرہ

حال ہی میں روس سے ناچنے والیوں کا طائفہ جو پاکستان آیا ہوا ہے۔ ان ناچنے والیوں کا لباس ہماری پاکستانی عورتوں کے لباس سے زیادہ پردہ پوش ہے۔ ٹخنوں سے نیچے تک بند دار قمیصیں اور سر پر بڑے بڑے رومال ہیں ایک تصویر میں بڑے دوپٹے لپیٹے ہوئے جن میں سے ایک بال بھی نظر نہیں آرہا۔ ایک عورت نے تو چادر گرم موسم میں بھی پوری طرح لپیٹی ہوئی ہے کہ سینہ مکمل مستور ہے (نوائے وقت جمعہ میگزین ۲ تا ۸ نومبر ۱۹۸۴ء) یاد رہے کہ یہ کوئی خواتین خانہ نہیں ہیں بلکہ پیشہ ور ناچنے والیاں ہیں جن کا لباس ہماری ان پاکستانی لیڈر خواتین سے کہیں زیادہ باپردہ ہے جنکی تصاویر ہمارے روزناموں کی روزانہ زینت بنتی ہیں سر ڈھکنا تو ہماری نمازی خواتین نے بھی سوائے نماز کے بالکل ترک کر دیا ہے حالانکہ سر شرعاً ستر عورت میں شامل ہے جس کا کھلا رکھنا یقینی اور اجماعی طور سے گناہ ہے۔ اگر اسے صغیرہ بھی قرار دیا جائے تو یہ اصول سب کو معلوم ہے کہ اصرار سے صغیرہ کو کبیرہ قرار دیا جاتا ہے تو ہمارے علماء کو عورت کی پوری اور نصف دیت پر تو اصرار ہے لیکن اس گناہ کبیرہ کے عام ہو جانے سے ان کے ابرو پر بل نہیں آتے کیونکہ اس کا عام رواج

ہو چکا ہے۔

آج کل شہادت کا بھی مسئلہ چل رہا ہے۔ لیکن اس سلسلے میں یہ سوال بھی اہم ہے کہ جو عورتیں یا مرد گناہ صغیرہ پر اصرار کرتے ہیں یعنی لگاتار گناہ صغیرہ کئے جاتے ہیں ان کی گواہی کہاں تک عدالت میں مقبول ہو سکتی ہے۔ بہرحال یہ حقیقت ہے کہ فاسق مرد کی گواہی صفر یعنی بالکل نامقبول ہوگی اور متقی عورت کی گواہی بہرحال مقبول ہوگی اور فاسق ہزار مرد بھی ہوں ان سے بہ صورت متقی عورت کی حیثیت بلند ہوگی۔

امریکہ میں عورت کی تذلیل

سٹینلے اور رسل وغیرہ ماہرین لکھتے ہیں جس کا ملخص یہ ہے کہ جدید تہذیب نے عورتوں کی خوبصورتی کی حد سے زیادہ اہمیت کا ذکر کر کے ان کو کاسمیٹک کے استعمال پر مجبور کر دیا ہے۔ امریکہ میں ہر شخص خوبصورتی کے مقابلوں کو ہر شام گھنٹوں دیکھ سکتا ہے جنسی اشیاء کو گوشت کے ٹکڑوں کی مانند نمائش میں دیکھنے دکھانے کا مقابلہ کم عمر مثلاً ۸ تا ۱۲ سال کی لڑکیوں میں بھی پھیل گیا ہے۔ مائیں بھی ان مقابلوں کو دلچسپی سے دیکھتی ہیں۔ ایک ماہر H. yos کہتا ہے۔

No more dehumanised victim can be found ......
than Marilyn Monroe . . wholly unrealised female destroyed her. Hers was a
inine American tragedy.

یعنی میری لین منرو سے بڑھ کر مثالی شکار نہیں مل سکتا جس میں سے انسانیت کو نکال باہر کر دیا گیا ہو۔ اس کو عورت ہونے کا احساس پیدا نہ ہو سکا۔ اسی وجہ سے وہ تباہ ہو گئی (خودکشی کر لی) یہ ایک امریکی عورت کی ٹریجیڈی ہے۔ مردوں کی تابع سوسائٹی میں۔ ٹانگوں سینوں کولہوں وغیرہ کی نمائش کی جاتی ہے۔ پھر اس بناسپتی عکس سے پوری قوم شہوانی جذبات اور عورتوں کی تذلیل سے تسکین حاصل کرتی رہتی ہے۔ اس کے بعد سٹینلے وغیرہ لکھتے ہیں کہ امریکن اخبارات۔ رسائل وغیرہ سے وہاں کے عورت دشمن ذہنی مرض ANTIWOMAN PHOBIA کا مکمل ثبوت مل جاتا ہے۔ اس لٹریچر سے لوگ بدکاری۔ قتل اور اذیت رسانی سیکھتے ہیں۔ یہ لٹریچر مردوں کے لیے ہوتا ہے جس میں ہر طرح عورت کی تذلیل ہوتی ہے۔ رسل کہتا ہے کہ عورت کو بطور

انسان نہیں دیکھا جاتا بلکہ محض ایک چیز THINGS کے طور سے دیکھا جاتا ہے اور بالجبر زیادتی اسی طرز فکر کا نتیجہ ہوتی ہے[1]

ژنگ لکھتا ہے کہ مردوں کو اپنی طرف راغب کرنے کے لیے جتنی محنت شاقہ امریکن عورت کو کرنی پڑتی ہے اتنی دنیا میں کسی ملک کی عورت کو کرنی نہیں پڑتی[2] طرح طرح کی مالشیں اور نہ معلوم کیا کیا جتن کرتی ہیں W.L. GEORGE لکھتا ہے کہ تقریباً تمام عیسائی علماء عورت کو خطرہ سمجھتے تھے اور اس وجہ سے عورتوں سے نفرت کرتے تھے۔ یہ عیسائی بھی۔ یہودی۔ یونانی اور رومن نظریہ کے مطابق سمجھتے تھے کہ انسانی نسل دراصل صرف مرد ہی کی ہے اور عورت محض دُم کی مانند ہے اور یہ انسان سے نچلے درجے کی مخلوق Sub man ہے[3]

MILDRED DALEY PAGELOW لکھتا ہے کہ یورپ میں ۷ لاکھ عورتوں کو زندہ جلا دیا گیا[4]

جب ظلم کے خلاف آواز کے لیے تمام دنیا سے عورتیں بلجیئم میں جمع ہوئیں اسی وقت ایک فلم SNUFF نسوار نامی میں جس طرح عورتوں کو اذیت دینے۔ بالجبر زیادتی کرنے قتل اور اپاہج بنانے کے سین دکھائے گئے تھے وہ ایسے تھے کہ معلوم ہوتا تھا کہ یہ ایکٹنگ نہیں بلکہ سچ مچ یہ مظالم کیے جا رہے ہیں لوگوں کا کہنا تھا کہ سین اصلی تھے یعنی واقعی سچ مچ ظلم اور حقیقی قتل کر کے فلم بنائی گئی تھی[5]

اگر ہم سابقہ ۲۰ سال کی تاریخ لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ لاتعداد ایسے قاتل گذرے ہیں جنہوں نے بالجبر زیادتی کے بعد اتنی بچیوں اور عورتوں کو قتل کیا کہ ان کو تعداد بھی یاد نہیں۔

---

[1] Lee H. Bowker: Women and Crime in America. 266-268;

[2] William McGuire C. G. Jung Speaking 42

[3] W.L. George: Story of Woman. 98, 99

[4] معصوم عورتوں کو جادوگرنیاں کہہ کر زندہ جلا دیا جاتا تھا حتیٰ کہ جون آف آرک کو پیرس یونیورسٹی کے پروفیسر صاحبان اور پادریوں نے مل کر زندہ جلوا دیا۔ بعد میں پوپ نے اس کو ولی قرار دے کر سینٹ کا درجہ عطا کیا۔

[5] Edited by Lee H. Bowker: Women and Crime: 246, 247.

بقول مشہور عالم ماہر نفسیات ژنگ ہر قوم کا ایک اجتماعی تحت الشعور ہوتا ہے۔

The collective unconscious is a real fact in human affairs.

پس ہم یورپ کی سوشل تاریخ سے اس واضح نتیجے پہ LEE. H. BOWKER سے متفق ہیں کہ یورپ کے اجتماعی تحت الشعور میں عورت سے نفرت اور اس کی تذلیل کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے۔ اس کا واضح اثر ہمیں وہاں کی عدالتوں اور محکمہ پولیس میں آج نظر آتا ہے۔

عدالتوں کا سلوک

کہنے کو تو امریکی عورت نے آزادی حاصل کر لی لیکن خود عدالتیں ان سے جو سلوک کرتی ہیں متعدد عدالتی فیصلوں سے واضح ہو جاتا ہے۔

پھر مصنف لکھتے ہیں۔

As has been previously discussed, the jury is more likely to sympathise with the assailant, particularly when there is evidence of the parties having formerly some sort of interaction. Male jurors are especially likely to be unsympathetic to prosecution in such situations.

یعنی جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے۔ اس بات کا زیادہ امکان ہوتا ہے کہ جیوری حملہ آور سے زیادہ ہمدردی رکھے۔ خاص طور سے ایسی صورت میں جبکہ یہ بات سامنے آجائے کہ حملہ آور اور عورت میں پہلے سے واقفیت تھی [۱]

جیوری کے مرد ممبر تو خاص طور پہ سزا دینے کے حق میں نہیں ہوتے کیونکہ وہ اپنا ناطہ مظلوم عورت کی نسبت ظالم مرد سے زیادہ جوڑتے ہیں۔

---

[۱] یہ واقفیت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ وہ ایک محلہ میں رہتے ہوں یا ایک کالج میں پڑھتے ہوں۔ ایسی واقفیت یورپی سوسائٹی میں بالکل عام اور معمولی بات ہے۔

اصلاحی اقدامات:

کم عمر نوجوانوں کی جنسی حرکات کو روکنے کا سب سے مؤثر طریقہ یہ ہے کہ ایسے مواقع ہی نہ دیے جائیں کہ کسی قسم کی بے راہ روی پیدا ہو سکے۔ اس کا طریقہ یہی ہے کہ بڑی بوڑھی لڑکیوں پر پابندیوں اور دیکھ بھال کو کڑا کر دیں اور ان کی سوسائٹی کو مزید غیر مخلوط بنایا جائے۔ چین کے ایک اسکول کا حال جو ۱۹۶۴ میں ہوانگ نے بیان کیا ہے۔ اور سویٹ یونین کا جو ذکر MACE نے ۱۹۶۳ میں تحریر کیا ہے ان کی تفصیلات سے ثابت ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا اقدامات سے نوجوانوں کی بے راہ روی کو اگر بالکل ختم نہیں کیا جا سکتا تو کم ضرور کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر ہم یہ نتائج حاصل کرنے کے متمنی ہیں تو اس کے لیے ضروری ہے کہ ہم کمیونسٹوں کی مانند سخت ڈسپلن اور نظم قائم کریں اور لڑکے لڑکیوں کی آزادیوں میں کمی کر دیں۔

ہم روسی، چینی یا نازی سوشلزم کے ہرگز طرف دار نہیں ہیں اور نہ ہی انگریز محققین ان کے طرف دار ہیں لیکن یونانیوں سے لے کر جدید دور کے عقلمند سوشلسٹ۔ ماہرین نفسیات اور چوٹی کے مفکر سائنس دان سب ہی اس کے قائل ہیں کہ سوسائٹی کو بے راہ روی اور اس کے تباہ کن اثرات سے بچانے کے لیے ضروری ہے کہ مغرب کی مادر پدر آزادی کے بجائے غیر مخلوط معاشرہ قائم کیا جائے مرد اپنے دائرہ کار میں کام کریں اور عورتیں اپنے دائرہ کار میں کام کریں۔ جہاں یہ دونوں دائرے ملتے ہوں تو بوڑھی عورتیں اور بوڑھے مرد Laison رابطہ کا کام دے سکتے ہیں عورتوں کے کالج۔ سکول۔ یونیورسٹیاں الگ ہوں۔ ان کی فیکٹریاں بھی الگ ہوں۔ جن فیکٹریوں میں عورتیں کام کریں اس میں مرد ملازم یا افسر نہ ہوں۔ خاص حالات میں چند مقامات پر بوڑھے لوگوں سے کام لیا جا سکتا ہے جو عمر رسیدہ ہونے کے علاوہ نیک خدا ترس اور با اخلاق بھی ہوں۔

ایک خاتون مصنف کیرل سمارٹ لکھتی ہیں کہ ہمیں ان حالات کو بالکل تبدیل کر دینا چاہیئے جن سے بے راہ روی پیدا ہوتی ہے اور ان کو تبدیل کرنے کی کوششوں کی ہمت افزائی کرنی چاہیئے ان کے خاص الفاظ یوں ہیں۔

To encourage . . . . . the removal of conditions conducing to promiscuity[1]

---

1. Carol Smart: Women, Crime and Criminology, 83

ڈبلیو۔ وائی۔ ایم۔ سی۔ اے نیویارک کی خاتون پروگرام ڈائرکٹر لکھتی ہیں کہ فلم ایک ایسی چیز ہے جس
سے خلاف توقع عورتوں کے جذبات بھی برانگیختہ ہو جاتے ہیں۔

پس مذکورہ بالا خاتون پروگرام ڈائرکٹر کے بیانات سے یہ نتیجہ واضح طور پر سامنے آتا ہے کہ بے راہ
روی روکنے کے لیے ضروری ہے کہ عورتیں چست لباس نہ استعمال کریں بلکہ باپردہ لباس استعمال کریں اور
یہ کہ فلم (۲) دیکھنا عورتوں کے لیے بھی بے راہ روی کا باعث بن سکتا ہے۔ اخبارات میں آپ نے پڑھا ہوگا
کہ فلم ایکٹرس بننے کے لیے چھوٹے شہروں کی لڑکیاں بڑے شہروں کا رخ کرتی ہیں اور یہ سفر ان کی تباہی
کا باعث بن جاتا ہے۔
پس جو لڑکیاں یا عورتیں چست لباس پہن کر سڑکوں پر نکلتی ہیں وہ چاہے خود بہت ہی پارسا ہوں
یا بے حس ہوں لیکن بہت سے مردوں کے لیے وہ گناہ میں ملوث ہونے کا سبب بن جاتی ہیں۔
یہ بات تو آپ نے سنی ہوگی کہ نیکی کی طرف رغبت دلانے والے کو بھی نیکی کا ثواب ملتا ہے
اسی طرح برائی کی طرف رغبت دلانے والے کو بھی برائی کا گناہ ملتا ہے۔ اس میں عورت مرد کی
کوئی تفریق نہیں۔ جب حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ مدینہ کی عورت ایک حسین نوجوان کے لیے اشعار
پڑھ رہی ہے تو آپ نے اس عورت کو کچھ نہیں کہا لیکن اس نوجوانوں کو مدینہ سے جلاوطن کر دیا
اور کہا کہ تو اور عمر ایک شہر میں نہیں رہ سکتے۔ پھر کچھ دنوں بعد ایسے واقعہ کے بعد اس کے چچا زاد
بھائی کو بھی جو بہت حسین تھا مدینہ سے جلاوطن کر دیا۔

دور جدید کا چوٹی کا ماہر نفسیات لکھتا ہے کہ میرے لیے خوبصورت عورت خوف کا باعث ہوتی ہے
اصولی طور پر خوبصورت عورت سے سخت مایوسی پیدا ہوتی ہے۔
مردوں میں خوبصورتی اور عقلمندی بہت کم اکٹھی ہوتی ہے۔ حسین شکل اور جسم والے مرد کا دماغ اس کے
دلکش جسم کی دم بن کر رہ جاتا ہے ژنگ کے الفاظ ملاحظہ ہوں۔

To me a particularly beautiful woman is a source tof terror. A beautiful woman is as a rule terrible disappointment. You cannot have your cake and eat it.

In men beauty and brain are seldom found together. The brain of a highly attractive man of handsome physique becomes merely appendage of his wonderful torso (1).

مزید ژنگ کے مطابق امریکن شادیاں سب سے غم زدہ تباہ کن ہوتی ہیں (۲)

بقول ژنگ امریکہ دنیا کا سب سے غم زدہ ملک ہے

America is the most tragic country in the world

بیوی کی تنخواہ کا مالک بھی خاوند بن جاتا ہے اور اس طرح سے یہ تنخواہ بھی بیوی کو شادی شدہ ہونے کی صورت میں مظلوم بیوی کو نہیں ملتی ۳؎

بدترین پاگل پن کی نشانی
عجیب وغریب ظالمانہ

جدید قرون وسطیٰ کا یورپ پاگل خانہ سے بدتر ہے

جنسی حرکتیں۔ بے مقصد قتل اور وہ بھی تھوک کے حساب سے اور اجتماعی بے مقصد خودکشی سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتی ہے۔ یہ چیزیں قرون وسطیٰ کے وسیع یورپی پاگل خانہ میں شاذونادر پائی جاتی تھیں یہ بیسویں صدی کی پیداوار ہیں۔ ۱۹۶۰ء میں ایک کتاب چھپی تھی جس کا نام "قتل کا انسائیکلوپیڈیا" تھا۔ اب ۱۹۸۲ میں دوسری کتاب چھپی ہے جس کا نام ہے ENCYCLOPEDIA OF MODERN MURDER

(1) C. G. Jung Speaking, 239

۲؎ محولہ بالا ص ۱۴

۳؎ محولہ بالا ص ۳۵

یعنی جدید دور کے قتل کا دائرۃ المعارف اس کے دیباچہ میں ۱۹۶۰ کے بعد کے جدید ترین دور کو قتل کا زمانہ " AGE OF MURDER" کا نام دے کر مصنف لکھتا ہے کہ ۱۹۶۰ میں سابق کتاب کی تکمیل کے بعد سے مہذب دنیا میں تشدد کا نیا خوفناک دور شروع ہو گیا ہے اس دور کی خاص بات بے مقصد قتل ہے اکتوبر ۱۹۸۲ میں نامعلوم شخص نے دواؤں کے دو کانوں میں جا کر درد دور کرنے والی دواؤں کی شیشیوں میں خطرناک ترین زہر کے کیپسول ڈالنے شروع کر دیئے۔ سب سے پہلے بارہ سال کی لڑکی موت سے ہم آغوش ہوئی اور چند دنوں میں سات اموات ہو گئیں۔ ایک ہفتہ بعد کسی نے آنکھوں کی دوائی میں تیزاب ملانا شروع کر دیا۔ جو دوا استعمال کرتا تو وہ درد و کرب سے چیخنے لگتا۔ چند ہفتوں میں امریکہ میں سو سے زیادہ اشخاص نے اس واقعہ کے بعد اس طرز عمل کی نقالی کی۔ پھر کچھ سر پھروں نے ٹافیوں میں زہر ملانا شروع کر دیا یا سیب وغیرہ میں بلیڈ یا سوئیاں ڈالنی شروع کر دیں۔ حکومت نے بچوں کے لیے وارننگ نشر کی اور لاتعداد بچوں کو ہنگامی طور پر ہسپتال لے جانا پڑا۔

نومبر ۱۹۸۰ء میں دو کم عمر نوجوان لاس اینجلز کی سڑکوں پر نکلے اور بیس منٹ میں بغیر وجہ کے چار آدمیوں کو مار ڈالا۔ تین دن بعد تین نوجوان نکلے اور راس ڈرائیور کو جو سگنل کی بناء پر رکا ہوا تھا گولی مار دی اور ہنستے ہوئے بھاگ گئے۔ ایک نقب زن گھر میں داخل ہوا اور ماں اور پھر اس کے کھیلتے ہوئے بچے کو مار ڈالا۔ دو چوروں نے ایک لڑکی اور اس کے ساتھی شخص کو روک کر ان سے روپے لے لیے پھر بغیر وجہ لڑکی کو گولی مار دی۔ تین آدمی کار میں نکلے ان میں سے ایک نے گردن باہر نکالی اور انجان بچے کو گولی مار دی۔

نفسیاتی طور پر شاید کسی جرم کو بالکل بے مقصد کہنا بالکل صحیح بات نہ ہو۔ جائس ہف وغیرہ قاتلوں کا کہنا تھا کہ ان کو آدمی مارنے میں وہی لطف آتا ہے جو ہرن یا پرندوں کے شکار میں آتا ہے ۱۹۶۰ء سے پہلے اس قسم کے جرائم بالکل نادر تھے اور جو ہوئے بھی وہ ۱۹۵۰ء تا ۱۹۶۰ء میں ہوئے اگلی دہائی میں ایسے جرائم بڑھنے شروع ہو گئے۔ نومبر ۱۹۶۶ میں سمتھ نے پانچ عورتوں اور

ان کے دو بچوں کو زمین پر لیٹنے کا حکم دیا۔ پھر سب کے پیچھے سے سروں میں گولی مار دی۔ بعد میں اس نے بتایا کہ ایسا اس لیے کیا تاکہ لوگ مجھے جان جائیں اور میرا نام ہو (۱) اس کے استادوں نے بتایا کہ یہ شخص مثالی طالب علم تھا اور اس سے تشدد کے رجحانات بالکل نہ تھے۔ اگلے صفحات میں آپ کو درجنوں ایسے واقعات ملیں گے۔

قدیم دور میں یونان کے ظالم حکمران اور روما کے شہنشاہ اس طرح کی چیزیں کیا کرتے تھے مشکل یہ ہے کہ آج کے دور میں لاکھوں انسان ایسے ہیں جن کے پاس فالتو وقت بھی ہے اور روپیہ کے ساتھ آرام و آسائش بھی حاصل ہے۔ آرام و آسائش سے بوریت پیدا ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دن بدن زیادہ سے زیادہ مجرم کیلی گولا کی مانند ہو گئے ہیں۔ جس نے خلیج میں بہت سے جہازوں کا پل بنوایا وہاں جا کر لوگوں کو سمندر میں دھکا دینا شروع کر دیا۔ یونان کا Phalaris انسانوں کو زندہ بھون دیا کرتا تھا۔ اور فیرا کا سکندر لوگوں کو کتوں سے پھڑوا کر لطف اندوز ہوتا تھا۔ آج کے دور میں لاکھوں لوگ اتنے آرام و آسائش میں رہتے ہیں اور وقت بھی ان کے پاس فالتو ہوتا ہے کہ یونان کے جبار اور روما کے بادشاہ بھی ان پر رشک کرتے۔ اسی وجہ سے آج کے مجرم قدیم رومن شہنشاہوں کی سی حرکتیں کرتے ہیں اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ تھوک کے حساب سے قتل کرنے والوں کے دماغ میں خرابی ہوتی ہے یا ان کی شخصیت ہی ایسی ہوتی ہے...... یہ لوگ سنسنی خیزی کی خواہش کی تکمیل میں قتل کرتے ہیں۔ اس کتاب میں رومن بادشاہوں جیسے بہت سے واقعات ملیں گے۔ لیکن سینکڑوں اور بھی ہیں جن کا ہم نے ذکر نہیں کیا۔ ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ بے مقصد قتل کرنے والے لوگوں میں بہت سے لوگ عام لوگوں سے زیادہ ذہین ہوتے ہیں۔ ان میں سے اکثر میں ہم غصے کا احساس پاتے ہیں۔ یہ کسی نہ کسی کو قصوروار گردانتے ہیں۔ انگریز ناولسٹ میریز کہتا ہے کہ معیار زندگی کی بلند ہونے اور تعلیم کے عام ہو جانے سے لوگوں کو حقوق کا زیادہ احساس ہو گیا ہے...... ۱۹۷۶ء میں تین امیر نوجوانوں نے ۲۶ بچوں سے بھری ہوئی بس اغوا کر لی اور ۵ ملین ڈالر کا مطالبہ کر ڈالا۔ اگرچہ بچے بعد میں کسی طرح بھاگ

۱ے امریکہ میں شروع ہی سے مجرموں کو عوام قدر کی نگاہ سے دیکھتے رہے ہیں۔ مجرم کو ہیرو قرار دیتے رہے ہیں۔۔ آخرت کا خوف نہ رہے تو سوسائٹی ایسے ہی بیمار ہو جاتی ہے۔

نکلے اور ان کو کچھ نہ مل سکا۔ لیکن اس اغوا کی وجہ یہ تھی کہ ان تین میں سے ایک کو ایک قصبے کے لوگوں سے شکایت تھی اور وہ اس کا بدلہ لینا چاہتا تھا۔ لیکن ایک قصبہ سے شکایت کا بدلہ دوسرے قصبے کے بچوں کے اغوا سے کیسے لیا جا سکتا ہے۔ ایک رومن بادشاہ نے اپنے سپاہیوں کے قتل کا بدلہ یوں لیا تھا کہ اس شہر کے لوگوں کی دعوت کی اور پھر سب کو قتل کرا دیا۔ لیکن بچوں کی بس کا اغوا تو پاگل پن ہے۔ لیکن اغوا کرنے والے پاگل نہ تھے۔ ایسے واقعات جادوئی Magical سوچ کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس کی مثال شترمرغ کے اپنے سر کو ریت میں چھپا لینے سے دی جا سکتی ہے [1]

اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ ریگستان کے ایک شخص سے کسی نے پوچھا کہ تم چھتری کیوں اٹھائے پھر رہے ہو۔ اس نے کہا کہ یہ میں نے انگلینڈ میں خریدی تھی۔ اس میں جادو کی خاصیت ہے۔ اگر تم چاہتے ہو کہ بارش ہو جائے تو اس چھتری کو گھر چھوڑ کر باہر نکل پڑو۔ اسی قسم کی جادوئی سوچ پیٹرک میں بھی پائی جاتی تھی جس نے ایک لڑکی کو قتل کیا اور اس کے اعضاء بھی کاٹ ڈالے۔ یہ واقعہ برمنگھم میں ۱۹۵۹ء میں ہوا۔ قاتل نے اس کی وجہ یہ بتائی کہ وہ عورتوں سے بدلہ لینا چاہتا تھا کیونکہ ان کی وجہ سے اس میں جنسی کھچاؤ پیدا ہوتا ہے۔ دونوں باتوں میں کوئی منطقی تعلق نہیں ہے [2]۔ جدید دور میں یہ جادوئی سوچ صرف مجرموں یا پاگلوں میں ہی نہیں پائی جاتی بلکہ نوبل پرائز حاصل کرنے والے Elias Canetti نے اخبارات میں اعلان کرایا کہ وہ اپنی یادداشتیں انگلینڈ میں نہیں چھپوائے گا

---

[1] اسی واسطے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ولو بسط اللہ الرزق لعبادہ لبغوا فی الارض یعنی اگر اللہ تعالیٰ بندوں پر رزق زیادہ کشادہ کر دے تو یہ زمین میں نافرمانی اور ظلم شروع کر دیں۔ اسی وجہ سے حضورؐ نے رزق کفاف کا سوال کیا۔ کشادہ کا نہیں۔ پس معیار زندگی بلند کرنے کی باتیں درست نہیں خاص اس وقت جبکہ دنیا میں غریب بھی موجود ہیں۔ اردو ادب میں کہتے ہیں کہ کبوتر کی طرح آنکھیں موند لینا پھر سوچنا کہ خطرہ ختم ہو گیا۔

[2] اس بحث سے یہ بات اظہر من الشمس ہو جاتی ہے کہ عورتوں کا کاسمٹک استعمال کرنے اور بغیر حجاب کے بن ٹھن کر باہر نکلنا ہزار گنا زیادہ برا ہو گیا ہے۔ بلکہ ساتھ ساتھ زیادہ خطرناک بھی ہو گیا ہے اور مغرب میں ہزارہا عورتوں سے جبر زیادتی روزانہ ہوتی ہے اس کی وجہ وہاں عام بے حجابی اور مخلوط سوسائٹی بھی ہے۔ اسی وجہ سے وہاں دن بدن عورتوں سے بالجبر زیادتی اور قتل کے واقعات بڑھتے جا رہے ہیں پس مخالفین کے خیال کے برعکس جدید دور میں پردہ اتنا ہی کہیں ضروری ہو گیا ہے جتنا کہ پچھلے زمانوں میں تھا۔ زمانے کی تبدیلی بے پردگی اور مخلوط سوسائٹی نہ صرف پہلے سے زیادہ گناہ کی موجب ہوئی بلکہ خطرناک بھی ہو گئی ہے یورپ کے حالات دیکھ کر ہمیں ابھی سے ہوش کی دوا کرنی چاہیئے۔

کیونکہ انگریزوں نے اس کی سابقہ کتب کی پذیرائی نہیں کی تھی لیکن اگر یہ سچ بھی ہے تو قصور کس کا ہے۔ پھر اس انتقام کا نتیجہ اس کے سوا کیا ہوسکتا ہے کہ خود مصنف ہی کی رائلٹی کم ہو جائے۔ یہاں بھی جادو ئی سوچ کارفرما ہے۔ جس طرح کہ خود شخص کے پیر کا انگوٹھا چارپائی سے ٹکرا گیا تو اس نے اپنی بیوی کو برا بھلا کہنا شروع کر دیا۔ یہی جادوئی سوچ ہی لیڈر اور قاتل چارلس مین میں بھی پائی جاتی تھی۔ جس کے گروہ نے تھوک کے حساب سے جنسی جرائم اور قتل کئے۔ اسی طرح کی سوچ امریکہ کے نسلی گروہوں میں بھی پائی جاتی ہے۔ جس میں گورے کالوں کو یا کالے گوروں کو قتل کرتے ہیں۔ حساس آدمی کی مثال ایسے شخص کی ہو جاتی ہے جس پر مسمریزم کر دیا ہو۔ وہ مصیبتوں کی ذمہ داری دوسروں پر ڈالنی شروع کر دیتا ہے۔ یہ چیز مارکس اور مینسن دونوں میں پائی جاتی تھی کہ انسانیت کی مصیبتوں کے ذمہ وار دوسرے لوگ ہیں۔ پھر مارکس نے ان کو سرمایہ دار یا بورژوا کہہ دیا اور مینسن نے ان کو سور کہ کر قتل اور ان سے جنسی جرائم کا ارتکاب کیا[۵]

امریکی ماہر نفسیات کہتا ہے کہ انسان کی بنیادی ضرورت کھانا اور پینا ہے۔ جب اس کو یہ چیزیں حاصل ہو جائیں تو پھر دوسری چیزیں سوجھتی ہیں۔ مثلاً سوسائٹی میں مقام حاصل کرنے کی سوجھتی ہے پھر مصنف لکھتا ہے۔

A little over two centuries a.o. no ' crime concerned that basic level of need, food and drink. People stole or mur[illegible] d to stay alive. Sex crime was almost unknown ..... By the mid-twentieth century, . since most civilized countries were welfare states and a man was no longer likely to strave, but sex crimes had become common place.

یعنی دو سو سال سے کچھ پہلے جرائم کا ارتکاب بنیادی ضروریات یعنی روٹی پانی کی خاطر ہوتا تھا۔ لوگ زندہ رہنے کی خاطر جرائم کرتے تھے۔ جنسی جرائم تقریباً نامعلوم تھے ...... بیسویں صدی کے وسط میں چونکہ مہذب ممالک میں اکثر فلاحی ریاستیں قائم ہیں اور کسی کے بھوکے مرنے کا امکان نہیں رہا۔ اس لیئے اس طرح کے جرائم بڑھ گیے۔

---

[۵] اس کی وجہ مخلوط سوسائٹی اور عورتوں میں بڑھتی ہوئی بے پردگی بھی ہے

روسیو کے فلسفہ کا اثر عورتوں پر یہ پڑا کہ انہوں نے بھی آزادی کا نعرہ لگایا۔ لیکن نتیجہ جو مغرب میں نکلا ہے۔ وہ آپ کے سامنے ہے۔ وہاں عورت کی تذلیل ہی نہیں بلکہ اس پر تشدد اور ان کا جنسی قتل بھی روز بروز زور افزوں ہے۔ ہر روز امریکہ میں ہزار عورتوں سے بالجبر زیادتی کی جاتی ہے اور مجرموں کو وہاں کی عدالتیں بری کر دیتی ہیں مثالیں ہم دے چکے ہیں۔ ٹھوک کے حساب سے جنسی قتل اتنے بڑھ چکے ہیں کہ پچاس سال پہلے کوئی سوچ بھی نہ سکتا تھا۔

پاکستانی کالجوں کی لڑکیاں تو شاید یہ سمجھتی ہیں کہ اگر انہوں نے سر پر ڈوپٹہ لے لیا تو وہ غلام بن جائیں گی اور سر کھلا رہا تو گویا آزادی سے ہم کنار ہیں۔ اسلام سے محبت کا دعویٰ بھی ہے اور پھر سر پر دوپٹہ تک لینے کو عار سمجھنا چہ معنی اور اسلامی اقدار کو برا سمجھنا اسلام کہلائے گا یا منافقت یا کفر۔ اس کا فیصلہ ناظرین پر ہے۔ یہ تو ایمان کا مسئلہ۔ پردہ نہ کرنا تو فسق ہے لیکن پردہ کو نفرت کی نگاہ سے دیکھنا تو کفر تک پہنچتا ہے۔

مغرب کے مرد کا یہ حال ہے کہ خود تو ٹائی باندھتا ہے۔ سردی میں گلے کو بند رکھتا ہے۔ گرم موزے پتلون پہنتا ہے اور عورت کو کہتا ہے کہ تمہاری آزادی اس میں ہے کہ گریبان کھلا رکھو ٹانگیں ننگی رکھو۔ تاکہ تمہاری نمائش سے ہم لطف اندوز ہوتے رہیں۔ اور عورتیں بے وقوف بنی ہوئی ہیں اسی آزادی پر خوش ہیں۔ یہ جادوئی سوچ کی ایک مثال ہے

مغربی دنیا پر بے حجابی کے اثرات

بے حجابی، مخلوط تعلیم اور مخلوط سوسائٹی کے باعث مغربی دنیا آج ایک وسیع پاگل خانہ بنی ہوئی ہے مورخ ٹیلر لکھتا ہے کہ قرون وسطیٰ کا یورپ عورتوں سے بالجبر زیادتی اور محرمات سے بدکاری کی کثرت کی وجہ سے ایک وسیع پاگل خانہ بنا ہوا تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ آج کا یورپ اس دور سے

یورپ سے مختلف نہیں۔ البتہ منافقت بڑھ گئی ہے۔ انیسویں صدی میں جب کہ انگلستان کی حکومت پر سورج غروب نہ ہوتا تھا یہ حال تھا کہ جب چاہے خاوند اپنی بیوی کے گلے میں رسی ڈال کر اسے مویشیوں کے بازار میں جا کر چند ٹکوں کے عوض فروخت کر سکتا تھا۔ اب یہ چیز نہیں رہی لیکن بیوی خاوند کی ویسے ہی ملکیت سمجھی جاتی ہے اور امریکہ میں بہت سے خاوند بیویوں کو ان کی مرضی کے خلاف آپس میں وقتی طور پر تبدیل کر لیتے ہیں۔ جسے WIFE SWAPPING کہا جاتا ہے[1]

بالجبر زیادتی کا یہ حال ہے کہ امریکن پولیس کے مطابق ۱۹۷۳ میں بالجبر زیادتی کے [illegible] واقعات ہوئے یعنی تقریباً ۱۴۴ واقعات روزانہ ہوتے ہیں اور روز بروز تعداد میں اضافہ ہو رہا ہے۔ مصنفین لکھتے ہیں کہ جب عدالت میں ایسے مقدمے پیش ہوتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مظلومہ پر مقدمہ چلایا جا رہا ہے اور مظلومہ کی عدالت میں تذلیل ہوتی ہے (۲) یہی بات ایک خاتون مصنفہ نے بھی لکھی ہے۔ وہ فرماتی ہیں۔

Indeed it may be argued still that in contemporary rape cases the
contemporary rape cases the victim is on trail rather than the accused (3)

مصنفہ مزید لکھتی ہیں کہ بالجبر زیادتی کی اطلاعات پولیس تک بہت کم پہنچتی ہیں (۴)

وہ لکھتی ہیں۔

RAPE IS WELL KNOWN AS AN OFFENCE WHICH IS GROSSLY UNDER REPORTED (4).

---

(1) Joseph J. Senna and Larry J. Siegel M.D., Introduction to criminal justice 34

(۲) محولہ بالا صفحہ ۲۸ گویا مظلوم عورت کے ساتھ عدالت میں یہ سلوک ہوتا ہے کیا اسے ہی عورت کی عزت کرنا کہتے ہیں۔

(3) Carol Smart: Women, Crime and Criminology.

(4) What Woman Want 158 صفحہ ۹۷ محولہ بالا

پس ہم کہ سکتے ہیں کہ پولیس کے بیان ۴۴ روزانہ واقعات کے مقابلہ میں اصل جرائم اس سے کم ازکم دوگنے ہوتے ہیں یعنی ہزار عورتوں کے ساتھ امریکہ میں روزانہ بالجبر زیادتی کی جاتی ہے ۔ اس جرم میں امریکہ میں ۱۹۷۰ سے ۱۹۷۵ تک ۴۸ فیصد اضافہ ہوا دو ماہ سے لے کر ۸۵ سال کی عورت اس ظلم کا شکار بنتی ہے ۔

پھر جو قحبہ گری فریقین کی مرضی سے مغربی ممالک میں کثرت سے ہوتی ہے ۔ وہ الگ ہے یہ دونوں چیزیں یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں کہ وہاں عورتوں کا استحصال اس کثرت سے ہوتا ہے کہ مشرق میں اس کا کوئی تصور بھی نہیں کر سکتا ۔

عورتوں کی انٹرنیشنل رپورٹ کے مطابق جو امریکن صدر کو پیش کی گئی بالجبر زیادتی کے ۹۴ فیصد واقعات میں تو سرے سے کوئی گرفتاری نہیں ہوتی ۔ پھر جو بڑے لوگ گرفتار بھی ہوتے ہیں ان میں سے ۸۰ فیصد کے خلاف سرے سے کوئی مقدمہ ہی نہیں چلایا جاتا ۔ پھر ان میں سے بھی آدھے لوگ رہا کر دیے جاتے ہیں ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اوّل تو قانون ہی ایسا ہے کہ جرم ثابت کرنا مشکل ہے ۔ دوسرے مظلومہ گواہی دیتے ہوئے بھی ڈرتی ہے (۱) پولیس کا سلوک زیادتی سے کچھ کم افسوس ناک ہوتا ہے (۲)

پھر آنسہ کارل کے نزدیک جنسی غیر مساوات اور عورتوں کے وسیع پیمانے پر استحصال کا سب سے بڑا ثبوت بالجبر زیادتی اور قحبہ گری ہے ۔

Sexual differentiation and exploitation are the basis of both prostitution and rape (۳)

مذکورہ بالا بیان اس بات کا ثبوت ہے کہ مغرب میں مساوات مرد و زن تو دور کی بات

---

۱ ایضاً

۲ Lee. H. Bowker: Women and Crime in America, 198

۳ ایضاً 107

ہے وہاں تو عورتوں کا استحصال بہت بڑے پیمانے پر جاری ہے ۔ آنسہ کیرل مزید لکھتی ہیں ۔

. . . . So it can be seen that the chances of a conviction for rape are extremely small ( ).

یعنی بالجبر زیادتی کے کسی مجرم کو سزا ملے ۔ جدید عدالتوں میں اس کا امکان بہت ہی کم ہے

مزید وہ لکھتی ہیں کہ انگلینڈ اور امریکہ میں اس جرم کے مجرموں کو شاذ و نادر ہی سزا ملتی ہے۔

عام خیال یہی ہوتا ہے کہ جس ملک میں جنسی آزادی بہت ہو اور قحبہ گری عام ہو کم از کم وہاں مائیں بہنیں اور بیٹیاں اپنے بیٹوں ۔ بھائیوں اور باپوں سے تو پوری طرح محفوظ رہتی ہوں گی ۔ لیکن آج بھی یورپ و امریکہ میں وہی قرون وسطیٰ کے پاگل خانہ کا سماں موجود ہے۔ محرمات سے بدکاری دن بدن عام ہوتی جا رہی ہے ۔ قرون وسطیٰ میں کم از کم زبانی کلامی تو محرمات سے بدکاری کو برا سمجھا جاتا تھا ۔ لیکن اب تو کھلم کھلا اس بات کا پروپیگنڈا شروع ہو گیا ہے کہ نکاح محرمات کی پابندی ختم کی جائے اور اس سلسلہ میں لٹریچر بھی بازاروں میں عام بکنا شروع ہو گیا ہے ۔ یہی نہیں بلکہ اس موضوع پر فلمیں بھی بننا شروع ہو گئی ہیں ۔ ۱۹۲۰ء میں امریکہ میں صرف ۶ فلمیں ایسی بنائی گئی جن میں محرمات سے نکاح دکھایا گیا تھا ۔ جب کہ ۱۹۶۰ میں ۷۹ فلمیں صرف اسی موضوع پر تیار ہوئیں

ہفتہ وار امریکی رسالہ ٹائم نے اس موضوع پر جو مضمون چھاپا اس کا فقرہ ملاحظہ ہو ۔

Arguing that the incest taboo is dying of its own irrelevance.

یعنی نکاح محرمات کو برا سمجھنا نامعقول بات ہے اس لیے یہ اپنی نامعقولیت کی وجہ سے ختم ہو رہا ہے

ریسرچ سائنس دان ڈاکٹر ڈیوڈ فنکل ہور نے جنسی مظلوم بچوں سے متعلق کتاب لکھی ہے وہ لکھتے ہیں کہ محرمات میں سے بچے زیادہ تر شکار بنائے جاتے ہیں ۔ پھر سوسائٹی اس زیادتی کو برائی اور پسندیدگی کے ملے جلے Ambivalant جذبات سے دیکھتی ہے وہ لکھتے ۔

On the other hand, unlike sexual abuse which is almost never joked about, incest is often the subject of ribald humor, innuendo and [illegible]

He slapped her behind,
And made up his mind,
To add incest to insult and injury
(Legman, 1964 P.62)

یعنی ماں بیٹے اور دوسری خاندانی [illegible] ایک دوسرے کے ساتھ محرمات سے زیادتی کو مذاق میں ٹالا جاتا ہے۔

مذکورہ نظم سے ثابت ہے کہ محرمات سے زیادتی میں ان کو نہ صرف اذیت دی جاتی ہے بلکہ تذلیل بھی کی جاتی ہے۔ جبر کا پہلو نمایاں ہے [۵۱] لیکن خاندانی عزت کی خاطر شکایت زبان پر نہیں لائی جاتی۔

نئی اور پرانی نسل یعنی باپ یا ماں کے بیٹی یا بیٹوں وغیرہ سے تعلقات میں تقریباً صرف لڑکیاں ہی شکار بنتی ہیں [illegible] فرماتے ہیں۔

For this, then, the family [illegible]
Social [illegible] have concluded that [illegible]
proportions.

یعنی لڑکیوں کے لیے خاندان [illegible] خطرناک ماحول اختیار کر گیا ہے۔ . . . سوشل ورکر بتاتے ہیں کہ باپ بیٹی کے تعلقات بھی کثرت سے پائے جاتے ہیں اور وبائی صورت اختیار کر رہے ہیں [۵۳]

مغرب میں عورت کا استحصال

مذکورہ بالا بیان سے ثابت ہو جاتا ہے کہ یورپ میں عورت بیوی ہو۔ بیٹی ہو۔ بہن ہو فیکٹری یا دفتر میں ملازم ہو ہر صورت میں وہ کثرت سے جنسی ظلم کا شکار ہوتی ہے۔ مغرب کے تو چوٹی کے فلسفی مثلاً نطشے جیسے لوگ بھی یہی مشورہ دیتے ہیں کہ اگر عورت کے پاس جا رہے ہو تو

---

(1) David Finkelhor, Sexually Victimized Children [illegible]

۵۲ محولہ بالا ص ۸۷

۵۳ محولہ بالا ص ۸۸

اپنا کوڑا نہ بھولنا ۔ وہاں عورتوں کی چیخوں اور اذیت ملنے پر چیخ و پکار کو ٹیپ کیا جاتا ہے اور پھر سب مارکیٹ میں مہنگے داموں بیچے جاتے ہیں ۔

ایف ۔ بی ۔ آئی کے مطابق امریکہ میں ۲۵ فیصد قتل خاندان کے اندر ہوتے ہیں اور ان میں سے آدھے قتل کے واقعات میں خاوند بیوی کو قتل کرتا ہے یا بیوی خاوند کو ۔ بیویاں عموماً اپنے بچاؤ کی خاطر ہی خاوند کو قتل کرتی ہیں ۔ امریکہ کی ۲۳ ریاستوں میں زوجین میں سے کوئی ایک دوسرے پر مقدمہ نہیں کر سکتا اس وجہ سے کوئی خاوند بیوی کو زخمی کر دے تو وہ مقدمہ نہیں کر سکتی ۔

کی ایک عدالت نے حال ہی میں ایک فیصلہ سنایا کہ اگر بیوی کو خاوند مار پیٹ میں زخمی کر دے تو وہ علاج کے لیے بذریعہ عدالت خرچہ طلب نہیں کر سکتی ۔ نیویارک میں اگر کسی خاوند پر خاندانی جرم کی بنا پر مقدمہ قائم ہو تو اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ عدالت سے اپنے دفاع کے لیے سرکاری خرچ پر وکیل حاصل کرے بیوی کو کوئی ایسا حق حاصل نہیں اور بیوی کو خود اپنے طور پر وکیل کا بندوبست کرنا ہوگا

تنخواہوں میں تفاوت

جو عورتیں ملازمت کرتی ہیں وہ جس طرح سے جنسی شکار بنتی ہیں اور جس سے ان کی بیٹیوں کے بھی جنسی شکار بننے کے مواقع بڑھ جاتے ہیں ۔ اس کے متعلق آپ پڑھ چکے ہیں ۔ لیکن یہ بھی سن لیجئے کہ ملازم عورتوں کو اسی ملازمت کے لیے تنخواہیں بھی مردوں سے تقریباً نصف ملتی ہیں

۱۹۷۰ میں امریکہ میں عورتوں کی تنخواہیں مردوں کا ۵۹ فیصد تھیں[1]

۱۹۶۶ میں ہائی سکول پاس عورت کو سالانہ ۴۲۱۲ ڈالر اور ہائی سکول پاس مرد کو ۶۷۳۶ ڈالر ملتے تھے ۔ ۱۹۶۸ میں عورت کلرک کو ۴۷۸۹ ڈالر اور مرد کلرک کو ۷۳۰۱ ڈالر ملتے تھے ۔ عورت مینجر کو ۶۶۹۱ ڈالر اور مرد مینجر کو ۱۰۳۴۴ ڈالر ملتے تھے ۔

---

[1] دیکھئے انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا کا مائیکرو پیڈیا ۱۰: ۷۳۲ ۔ اسی صفحہ پر ہے کہ ووٹ کے حق سے عورتوں کو مساوات نہ مل سکی ۔

امریکہ کی سٹیٹ LOUISIANA میں خاوند کو تمام جائیداد کا کنٹرول حاصل ہے جس میں بیوی کی کمائی اور تنخواہ بھی شامل ہے ۱۹۷۷ء میں جارجیا میں قانون بنا ہے کہ اگر مکان خاوند کے نام تھا تو وہ اسی کا ہوگا۔ چاہے اس کی قیمت بیوی ادا کرے اور بیوی ہی ملازمت کرکے گھر کا خرچ چلاتی ہو[۱] گویا نصف تنخواہ جو ملتی ہے اس کا مالک بھی خاوند بن جاتا ہے۔ وہ بھی بیوی کو نہیں پہنچ پاتی

مغرب میں دماغی امراض

مغربی تہذیب نے عورتوں کو مردوں کے دوش بدوش لاکر کھڑا تو کر دیا اور دولت کی ریل پیل بھی ہو گئی لیکن اس کا نتیجہ کیا ہوا؟ امریکہ میں ۵۵ لاکھ افراد تو وہ ہیں جن کی دماغی نشوونما ہی صحیح نہیں ہو سکتی اور نفسیاتی طور پر مریضوں کی تعداد ۲ کروڑ ہے (یعنی بیماریاں)۔ مزید سائیکونیوروسس میں مبتلا اشخاص کی تعداد دس لاکھ ہے۔ جن کے دماغ میں کوئی عضوی خرابی نہیں لیکن جن کا دماغ پاگلوں کی طرح کام کرتا ہے ان کی تعداد سات لاکھ ہے جن کے دماغ میں واقعی عضوی خرابی بہت زیادہ ہو چکی ہے ان کی تعداد ایک لاکھ ہے مزید پرانے دماغی مریض دس لاکھ ہیں اور جن سولین لوگوں کو ہر سال وقتی طور پر خرابی کا سامنا کرنا پڑتا ہے ان کی تعداد تین لاکھ ہے۔ علیٰ ہذا۔ اب ان سب کا میزان آپ لگا لیجئے کہ مغربی دنیا کس عذاب میں مبتلا ہے نفسیات کے پروفیسر مزید لکھتے ہیں کہ عورتوں میں یہ بیماریاں مردوں سے زیادہ پائی جاتی ہیں خاص کر نوجوانی میں اس میں اعلیٰ دماغ کے لوگوں یا غریب امیر کی بھی کوئی تفریق نہیں[۲]

INCIDENCE OF ABNORMAL BEHAVIOR IN THE UNITED STATES

20 15 10 5 0

CONSERVATIVE ESTIMATE OF INCIDENCE (in millions)	ABNORMAL BEHAVIOR
300,000	TRANSIENT DISORDERS (civilian, each
10,000,000	PSYCHONEUROSES
20,000,000	PSYCHOPHYSIOLOGIC DISORDERS
700,000	PSYCHOTIC DISORDERS (functional)
3,000,000	CHARACTER DISORDERS (psychopathic
5,000,000	PROBLEM DRINKING
1,000,000	CHRONIC ALCOHOLISM
60,000	DRUG ADDICTION
100,000	ACUTE BRAIN DISORDERS
1,000,000	CHRONIC BRAIN DISORDERS
5,500,000	MENTAL RETARDATION (mental deficier

[۱] ورکنگ وومن وانٹس۔ دیکھئے صفحات ۱۲۹-۱۳۰ وغیرہ ملاحظہ ہو میگزین

[۲] James. C. Colman, Abnormal Psychology & Modern Life, 20-193

(۱) مختصر عرصہ خلل 300,000

(۲) نفسیاتی نیوروسس 10,000,000

حیاتیاتی نفسیاتی خلل [illegible]

وقتی پاگل پن 700,000

مجرمانہ ذہنیت کے خلل 3,000,000

پرابلم ڈرنکنگ [illegible]

دائمی شرابی 1,000,000

عادی منشیات 60,000

پیچیدہ دماغی خلل 100,000

دائمی دماغی امراض 1,000,000

دماغ کی نامکمل نشوونما [illegible]

جس معاشرے وحشیانہ انداز میں صنف نازک پر ہر طرح کا ظلم ہو رہا ہے۔ جس میں جنسی۔ معاشی معاشرتی۔ جسمانی اذیتیں غرض کہ سوچ کی پرواز سے بھی کہیں زیادہ کا اقسام کے ظلم ہو رہے ہوں تو اس معاشرے میں پاگل پن۔ نفسیاتی امراض۔ قتل۔ خودکشی کیوں عام نہ ہوگی۔ جادوئی سوچ کا کرشمہ کہ عورتوں کو برابری کا لالچ دے کر مغرب کا مرد انہیں بازاروں۔ دفتروں میں گھسیٹ لایا ہے تاکہ کاسی نوواکی طرح ہر وقت ہوس رانی کرتا رہے۔ نطشے کے فلسفہ پر عمل کرتے ہوئے ان کو ذہنی اور جسمانی اذیت پہنچا کر حظ حاصل کرتا رہے اور سیڈ کے فلسفہ پر بھی عمل کرتا رہے پھر مہذب بھی کہلائے اور عورتوں کے حق کا علم بردار بھی بنا رہے حکومت جمہوری بھی کہلاتی رہے اور اکثریتی طبقہ یعنی عورتوں کے استحصال کی کھلی چھٹی بھی موجود رہے۔ عورتیں بے وقوف بنتی رہیں اور خود جال میں پھنستی بھی رہیں اس دور میں سرمایہ دار بھی شریک ہیں اور جمہوری حکومتیں بھی ملی بھگت میں شامل ہیں جو کاسمیٹکس بناتے ہیں اور دولت اکٹھی کرتے ہیں اور مہذب ممالک کی جمہوری حکومتیں ان پر خوب ٹیکس وصول کرتی ہیں۔ اس دھوکے اور لوٹ سے صرف چین مستثنٰے ہے اور حضورؐ کی حدیث پر گویا عمل پیرا ہے۔ امام بخاری لکھتے ہیں کہ حضورؐ کچھ لوگوں کے

پاس گئے ان میں ایک شخص رنگین غازہ لگائے ہوئے تھا۔ اس نے سلام کیا تو آپ نے جواب نہ دیا منہ پھیر لیا الخ (الادب المفرد) ایک اور ماہر نفسیات لکھتے ہیں کہ بیسویں صدی کو اکثر غم و فکر AGE OF ANXIETY کہا جاتا ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ ہم دس بلین ڈالر یعنی دس ارب ڈالر (یعنی ڈیڑھ کھرب روپے) ہر سال شراب پر خرچ کرتے ہیں.... آج موجودہ بیس افراد میں سے ایک فرد دماغی مرض کی وجہ سے ہسپتال میں داخل ہو گا۔ اور ہر داخلہ لینے والے فرد کے مقابلہ میں بیس افراد ایسے ہوں گے جن کو کسی طریقہ پر نفسیاتی علاج کرانا پڑے گا (۱) گویا تقریباً ہر فرد کو نفسیاتی علاج کی ضرورت پڑ جائے گی۔ اب جو مغرب زدہ لوگ یورپی تہذیب کو رائج کرنا چاہتے ہیں اس خوفناک مستقبل کو بھی سوچ لیں۔

امریکہ میں دو شادیوں میں سے ایک میں طلاق ہو جاتی ہے۔ اور ساری مصیبت عورت کو بھگتنا پڑتی ہے (۲)

مزید مغرب کے لوگوں کے غم زدہ زندگی کا اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ امریکہ میں ہر سال ۲۰۰ ملین ڈالر (۲ ارب دس کروڑ روپے) کی صرف مسکن ادویات استعمال ہوتی ہیں۔ اور شراب کا خرچ آپ پڑھ چکے ہیں دیگر منشیات اس کے علاوہ ہیں۔ پھر شراب۔ سگریٹ کی وجہ سے جو کینسر دل کی بیماریاں۔ سینے کی بیماریاں۔ جگر کی بیماریاں ہیں ان کا تو ذکر ہی کیا۔ یہ ہے وہ مغربی تہذیب جس کی غلامی میں ہم روز بروز زیادہ گرفتار ہوتے جا رہے ہیں اور جس کی نقالی میں ہم فخر محسوس کرتے ہیں۔

پردہ شریعت میں اور حیثیت نسواں

پردہ کے سلسلے میں مولانا شبلی کا مضمون جس کا عنوان پردہ ہے جو

---

(۱) James C Coleman Abnormal Psychology and Modern Life 20 ... (1 529)

(۲) دہاٹ دومن وانٹ: ۱۳۰ یہ کتاب ۱۹۷۷ میں منعقدہ امریکن نیشنل کمیشن کی متفقہ رپورٹ ہے۔ ۱۹۷۷ میں دنیا میں بین الاقوامی طور پر عورتوں کا سال منایا گیا تھا اس سلسلے میں امریکہ کی عورتوں نے مل کر اس سال تقریبات منائیں اور مذاکرہ کی سرکاری رپورٹ امریکن صدر اور عوام کے سامنے پیش کی۔ یہ کتاب اس کا خلاصہ ہے۔ فرید احمد کے خیالات نہیں

ان کے مقالات جلد اوّل میں شامل ہے دیکھنے کے قابل ہے۔ انہوں نے پردہ کی دو قسمیں قرار دی ہیں

چہرہ اور تمام اعضاء کا ڈھکنا (۲) مردوں کی مجلسوں میں شریک ہونا۔

وہ لکھتے ہیں کہ پہلی قسم کا پردہ اسلام سے پہلے بھی عرب میں موجود تھا۔ حمیر کے قبیلہ کے مرد بھی اسلام سے پہلے نقاب کا استعمال کرتے تھے اسپین میں اسلام کے بعد جب ان کی حکومت قائم ہوئی۔ تو یہ ملثمین کہلاتے تھے۔ اس خاندان نے زور و قوت سے حکومت کی اور بہت سی فتوحات حاصل کیں لیکن چہروں پر ہمیشہ نقاب ڈالے رہتے تھے۔ تاریخ یعقوبی میں ہے کہ جب اہل عرب عکاظ کے بازار میں آتے۔ تھے تو ان۔ کے چہروں پر برقع پڑے ہوئے تھے۔ وكانت العرب تحضرون سوق عكاظ وعلى وجوههم البراقع. اول عرب جس نے برقع اتارا وہ ابن غنم تھا۔ اس کے بعد اوروں نے بھی اس کی تقلید کی۔ خود عباسی خلفاء میں عرصہ تک یہ طریقہ رائج رہا کہ بادشاہ پردہ کی اوٹ۔ سے احکام صادر کرتا تھا۔

پھر شبلی لکھتے ہیں کہ البتہ عورتوں میں یہ رسم اسلامی زمانہ تک قائم رہی جس کو اسلام نے اور بھی باقاعدہ اور لازمی کر دیا۔ اس سلسلے میں شبلی نے دور جاہلیت کے بہت سے اشعار بھی نقل کئے ہیں فلیراجع

شبلی نے ابن کثیر کے حوالہ سے حضرت عبد اللہ بن عباس کا قول نقل کیا ہے کہ:

خدا نے مسلمان عورتوں کو حکم دیا کہ جب گھر سے کسی کام کو نکلیں تو سر پہ چادر اوڑھ کر چہروں کو چھپالیں اور ایک آنکھ کھلی رکھیں۔ اسی طرح کے اقوال معالم التنزیل۔ طبقات ابن سعد۔ تفسیر کشاف وغیرہ نے بھی نقل کئے ہیں فلیراجع کیونکہ موضوع پر شبلی۔ مولانا مودودی وغیرہ نے وضاحت سے لکھا ہے اس لیے ان سب باتوں کو دہرانے کی ضرورت نہیں۔ البتہ چند وہ باتیں نقل کیے دیتے ہیں جو عام طور سے بیان نہیں ہوئیں۔ ان واقعات سے اسلامی احکام کی پوری وضاحت ہو جائے گی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے لیے وعظ کا ایک الگ دن ہفتہ میں مقرر کر دیا تھا اور عورتیں عام دنوں میں وعظ میں شریک نہ ہوتی تھیں۔ عورتوں کو صرف فجر کی نماز اور عشا کی نماز میں مسجد میں آنے کی اجازت تھی اور فجر کی نماز اندھیرے میں پڑھائی جاتی تھی اور روشنی پھیلنے سے پہلے عورتیں

تاکہ اپنے گھر پہنچ جائیں۔ اگر امام نماز میں غلطی کرے تو مرد مقتدی سبحان اللہ وغیرہ کہہ کر غلطی پر متنبہ کریں اور عورتیں ہاتھ مارنے سے آواز پیدا کر کے متنبہ کریں گی وہ زبان سے کچھ نہیں کہیں گی۔ یہ تفریق ملحوظ خاطر رہے [illegible] ایک قسم کا پردہ ہے۔

حضرت عائشہ کا پردہ

سید سلیمان ندوی آپ کی سیرت میں لکھتے ہیں کہ آپ پردہ کا بہت خیال رکھتی تھیں۔ آیت حجاب کے بعد تو یہ تاکیدی فرض ہو گیا تھا جن ہونہار طالب علموں کو اپنے یہاں بے روک ٹوک آنا جانا رکھنا چاہتی تھیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث کے مطابق اپنی کسی بہن یا بھانجی سے دودھ پلوا دیتی تھیں اور اس طرح ان کی رضاعی خالہ یا نانی بن جاتی تھیں اور ان سے پھر پردہ نہیں ہوتا تھا۔ ورنہ ہمیشہ طالب علموں اور ان کے درمیان پردہ پڑا رہتا تھا۔ کبھی ان کو طواف کا موقع پیش آتا تو خانہ کعبہ مردوں سے خالی کرا لیا جاتا۔ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ طواف کی حالت میں بھی چہرہ پر نقاب پڑی رہتی تھی۔ مردوں سے شریعت میں پردہ نہیں لیکن ان کا کمال احتیاط دیکھئے کہ اپنے حجرہ میں حضرت عمرؓ کے دفن ہونے کے بعد بے پردہ نہیں جاتی تھیں (۱) سوچ بالکل الٹی ہونے کی وجہ سے آج کی عورت بجائے اس کے کہ سر کھلا رکھنے سے شرمندہ ہو۔ سر ڈھانکنے پر شرمندگی محسوس کرتی ہے۔

ایک بار ان کی بھتیجی نہایت باریک ڈوپٹہ اوڑھ کر سامنے آئیں۔ دیکھنے کے ساتھ ہی غصہ سے ڈوپٹہ کو چاک کر دیا۔ پھر فرمایا تم نہیں جانتیں کہ سورہ نور میں خدا نے کیا احکام نازل فرمائے ہیں۔ اس کے بعد موٹے کپڑے کا دوسرا ڈوپٹہ منگوا کر اوڑھایا (۲)

حضرت فاطمہ کا پردہ

آپ کا پردہ مشہور ہے۔ آپ کی تجہیز و تکفین میں خاص جدت کی گئی۔ عورتوں کے جنازہ پر جو آج کل جنگلہ اور پردہ لگانے کا دستور ہے۔ اس کی ابتدا انہی سے ہوئی۔ اس سے پیشتر عورت و مرد

۱؎ سیرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا: ۱۲۰۔ ۱۲۱

۲؎ موطا امام مالک کتاب اللباس بحوالہ اسوۂ صحابیات: ۲۵ مطبوعہ اعظم گڑھ

ب کا جنازہ کھلا ہوتا تھا۔ چونکہ حضرت فاطمہ کے مزاج میں انتہا درجہ کی شرم وحیا تھی اس لیے انہوں نے حضرت اسماء بنت عمیس سے کہا کہ کھلے جنازے میں عورتوں کی بے پردگی ہوتی ہے جس کو میں ناپسند کرتی ہوں۔ اسماءؓ نے کہا کہ جگر گوشہ رسول! میں نے حبش میں ایک طریقہ دیکھا ہے۔ آپ کہیں تو اسے پیش کروں، یہ کہہ کر خرما کی چند شاخیں منگوائیں اور ان پر کپڑا تانا جس سے پردہ کی صورت پیدا ہو گئی۔ حضرت فاطمہؓ بے حد مسرور ہوئیں کہ یہ بہترین طریقہ ہے۔ حضرت فاطمہؓ کے بعد حضرت زینبؓ کا جنازہ بھی اسی طریقہ سے اٹھایا گیا (۱)

ابن مسعود اور پردہ

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا طریقہ تھا کہ جو عورتیں جمعہ کے دن مسجد میں آجاتیں ان کو وہ واپس بھیج دیتے اور کہتے کہ گھر جا کر عبادت کرو۔ تمہارے لیے یہی بہتر ہے۔ (2)

عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ خدا کی قسم عورت کے لیے اس نماز سے بہتر کوئی نماز نہیں جو کہ وہ اپنے گھر میں پڑھے سوائے اس کے کہ مسجد حرام یا مسجد نبوی کی نماز یا بوڑھی عورت جو بہت باپردہ پوری طرح مستور ہو کر مسجد جائے اور پردہ کا مکمل اہتمام رکھے۔ اس روایت کے طبرانی نے کئی طرق بیان کیے ہیں ایک روایت کے الفاظ میں ہے کہ ایسی بوڑھی عورت جو شادی کے قابل نہ رہی ہو۔

اسی بات سے پردہ کا اسلامی فلسفہ پوری طرح عیاں ہو کر سامنے آجاتا ہے جو کہ قرآنی حکم: وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ (یعنی اپنے گھروں کے اندر رہو) کی تفسیر ہے۔ ایک طرف حضور علیہ الصلاۃ والسلام نے مردوں کے متعلق نماز باجماعت مسجد میں ادا کرنے پر اتنا زور دیا کہ فرمایا: میرا دل چاہتا ہے کہ نماز پڑھانے کے لیے کسی دوسرے کو کہہ دوں اور خود جا کر ان مردوں کے گھروں کو آگ لگا دوں جو مسجد میں نماز پڑھنے نہیں آتے۔ دوسری طرف عورتوں کو مسجد میں صرف فجر اور عشاء میں آنے کی اجازت دی اور وہ بھی اس صورت میں کہ مردوں اور عورتوں کے درمیان بچوں کی

۱؎ اسد الغابہ بحوالہ سیر الصحابیات صفحہ ۹۴، ۹۵ مطبوعہ اعظم گڑھ

۲؎ رواہ عبدالرزاق ۵۲۰۱ البیہقی: ۳ ۱۸۲۰ المعجم الکبیر حدیث نمبر ۹۴۷۵

۳؎ معجم الکبیر طبرانی: ۹۴۷۱ مجمع الزوائد میں ہے کہ اس کے رواۃ ثقہ ہیں

صف ہو۔ اور پھر نماز کے اختتام کے بعد مرد بیٹھے رہیں اور عورتیں اپنے گھروں کو چلی جائیں تب مرد اٹھیں۔ باقی تین نمازوں میں تو عورتوں کو مسجد میں باجماعت شامل ہونے کی اجازت ہی نہ تھی۔ ان کی تبلیغ کے لیئے بھی ہفتہ میں ایک الگ دن آپ نے مقرر فرمادیا تھا جس میں مردوں کو اجازت نہ تھی یہ صرف خاص عورتوں کی مجلس ہوتی تھی۔ بیعت کے وقت بھی جناب اقدس کسی عورت کے ہاتھ کو اپنے ہاتھ میں نہیں لیتے تھے کیونکہ نامحرم عورت کے ہاتھ کو ہاتھ لگانا مرد کے لیے ناجائز ہے۔ ابو داؤد کی روایت کے مطابق ایک صحابیہ نقاب اوڑھے ہوئے گم شدہ بچے کی تلاش میں نکلیں تو کسی نے کہا کہ اس وقت بھی نقاب موجود ہے؟ انہوں نے کہا کہ بچہ کھو دیا تو کیا حیا بھی کھو دوں۔

بیسویں صدی میں آج بھی یہودی عورتیں یہودی عبادت خانوں . . . . میں مردوں سے الگ بیٹھتی ہیں۔ درمیان میں پردہ ہوتا ہے۔ یہودی لوگ عبادت گاہ میں جب ہی عبادت کر سکتے ہیں جب کم از کم دس مرد تیرہ سال کی عمر سے زیادہ موجود ہوں۔ ورنہ عبادت گھروں میں کرنے کا حکم ہے (۱) آج کے دور میں یہودیوں میں عورت و مرد کی یہ تفریق موجود ہے۔ اگرچہ مادی طور پر یہودی شاید دنیا کی سب سے ترقی یافتہ قوم ہیں۔

اسلام میں پردہ دار عورت کو وی۔ آئی۔ پی بلند مقام حاصل ہے امام ماوردی لکھتے ہیں کہ اگر عورت باپردہ رہتی ہو اور اگر باہر نکلتی ہو تو پورے پردہ کے ساتھ اس طرح کہ پہچانی نہ جائے تو ایسی عورت کو قاضی عدالت میں نہیں بلا سکتا۔ اگر اس کا کسی سے تنازعہ ہو تو قاضی اس خاتون کے گھر جا کر فیصلہ کرے گا یا نائب کو بھیج کر اس کے گھر پر ہی فیصلہ کروائے گا۔ عدالت میں طلب نہیں کرے گا (۲) ایک لڑکی نے جب اپنے سے زیادتی کرنے والے نوجوان کو قتل کر دیا تو حضرت عمرؓ اس لڑکی کے گھر خاموشی سے خود گئے اور اس سے حالات پوچھنے کے بعد اس کو

F.H. Hilliard, How men worship 151,148

۲؎ الماوردی: ادب القاضی ۲: ۳۲۵

دعا دے کر واپس آ گئے (۱) یعنی سزا کا ذکر ہی کیا۔ اس کو دعا دی۔

اس کے برعکس آپ بہت سے مقدمات کا ذکر پڑھ چکے ہیں کہ اگر عورت کے جبڑے کی ہڈی دو جگہ سے ٹوٹ چکی ہو اور اس طرح ثابت بھی ہو جائے کہ بہت وحشیانہ طریقے سے بالجبر زیادتی کی گئی ہے۔ پھر بھی عدالتیں ملزم کو بری کر دیتی ہیں۔ یہ امریکہ میں عورتوں کی آزادی ہے اور یہ سب ان کی عدالتوں کا انصاف جس پر ہماری عورتیں اور مرد دونوں قربان ہو رہے ہیں۔

جدید ترکی میں پردہ کی جدوجہد

پاکستان کی تعلیم یافتہ ماڈرن عورتیں تو اب سر ڈھانپنا بھی سمجھنے لگی ہیں۔ اس کے برعکس جدید ترکی میں آج کل تعلیم یافتہ عورتوں نے سر پر رومال باندھنے اور سر ڈھانکنے پر اصرار شروع کر دیا ہے۔ وہاں اسی تعلیم کی بنا پر سولہ لڑکیوں کو یونیورسٹی سے نکال دیا گیا کہ وہ حجاب کے لیے سر پر رومال کیوں باندھتی ہیں۔ کئی خاتون لیکچرار کو لیکچر دینے پر اسی جرم کی وجہ سے روک دیا گیا ہے۔ یہ خواتین امریکہ وغیرہ سے بڑی بڑی ڈگریاں لے کر آئی ہیں۔ لیکن حجاب کے جرم کی وجہ سے پڑھانے سے ان کو محروم کر دیا گیا ہے۔ ہفتہ وار انگریزی رسالہ Arabia ۲۳ نومبر 1984ء میں اس کی تفصیلات پڑھنے کے قابل ہیں۔ نوائے وقت کے حالیہ شمارہ میں بھی اس کا اختصار شائع ہوا تھا۔

رسالہ عریبیا میں لکھا ہے کہ انقرہ کی ایک خاتون وکیل کو حجاب کے ساتھ عدالت میں کام کرنے سے روک دیا گیا۔ اس نے اپنا مقدمہ خود لڑا۔ لیکن ترکی کی سیکولر عدالت نے اس کے خلاف فیصلہ دے دیا اور اس خاتون کو بھی وکالت کا پیشہ ترک کرنا پڑا (۱۹۷۳ء) She too had to quit her profession in

اس کے بعد لکھتا ہے۔

The following years were bright days for muslim intellectuals especially for women with HIJAB.

بعد کے سال مسلمان دانشوروں کے لیے پرامید سال تھے خاص کر ان عورتوں کے لیے جو حجاب استعمال کرتی تھیں۔ مسلمان لڑکیوں جن کو ۱۹۷۳ء میں حجاب ہٹانے پر مجبور کر دیا گیا تھا اب انہوں نے

---

(۱) اس واقعہ کو شاہ ولی اللہ نے ازالۃ الخفاء میں بیان کیا۔ جلد ۲ ص ۲۱۷ تا ۲۱۹ مطبوعہ نور محمد اور ابن قیم نے بھی الطرق الحکمیہ میں تفصیل سے بیان کیا ہے فلیراجع۔

فخر کے ساتھ سروں پر رمال باندھنے شروع کر دیے ہیں

تاریخ اسلام اور پردہ

لیکن ہمیں یہ دیکھ کر بہت دکھ ہوتا ہے کہ پاکستان میں کالج کی لڑکیاں اس قدر مغرب کی ذہنی غلام ہو چکی ہیں کہ حکومت ان کو سر ڈھانکنے کو کہتی ہے اور وہ سر کھلا رکھنے پر اصرار کرنے ہی کو آزادی کا نام دیتی ہیں اور پھر محب اسلام ہونے کا دعوئے اور حب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا دعویٰ بھی کرتی ہیں ۔ حالانکہ حضرت عائشہ رضؓ حضور کی محبوب بیوی آخیر دور تک جیسا پردہ فرماتی رہیں ۔ اس کا ذکر گذر چکا ہے ۔ آپ کے متعلق بخاری کی ادب المفرد میں ذکر ہے کہ آپ سادہ زندگی بسر کرتی تھیں ۔ اور پھٹی ہوئی نقاب کو درست کر کے استعمال کرتی تھیں ۔ آپ نے معاشرتی ۔ سیاسی زندگی میں بھرپور حصہ لیا ۔ حتیٰ کہ جنگی قیادت بھی کی ۔ اگرچہ آپ کو اس پر بعد میں افسوس بھی ہوا ۔ لیکن عمر رسیدہ ہونے کے باوجود آپ نے نقاب استعمال کیا اور محمل میں بیٹھ کر جنگ میں بھی قیادت کی ۔

آج پاکستان کی یونیورسٹی فارغ شدہ عورتوں کے پردہ کا حال بھی آپ کو معلوم ہے ۔ لیکن علمی میدان میں انہوں نے کیا کارہائے نمایاں سرانجام دیے ہیں ؟ اس کے برعکس قرون وسطےٰ کی مسلمان عورتیں پورا شرعی پردہ قائم رکھتی تھیں ۔ وہ بازاروں میں مردوں کے دوش بدوش یا دفتروں میں دوش بدوش تو کام نہ کرتی تھیں ۔ لیکن علمی کمالات میں اس بلند مقام پر تھیں کہ آج کی عورت ان سے بہت پیچھے ہے ۔

امام حافظ ابن عساکر مورخ دمشق نے جن اساتذہ سے فن حدیث حاصل کیا تھا ۔ ان میں اسی سے زیادہ عورتیں تھیں (۱) کیا آج پاکستان میں ایک بھی عورت اپنے کو حدیث کا عالم کہہ سکتی ہے ۔ کسی عورت نے پاکستان میں حدیث پر کتاب لکھی ہے ؟ اسلامی تاریخ اس بات پر شاہد ہے کہ پردے میں رہ کر عورتیں اسلام کی ہر قسم کی خدمت کر سکتی ہیں ۔ دنیا کی ترقی میں بھرپور حصہ لے سکتی ہیں ۔

---

(۱) حبیب الرحمٰن خان شروانی : علمائے سلف و نابینا علماء : ۵۹ مطبوعہ لاہور

قرآن میں پردہ کے واضح احکامات

قرآن میں امہات المؤمنین اگرچہ تمام مسلمان مردوں کی مائیں تھیں بلکہ سگی ماؤں سے بڑھ کر تھیں۔ پھر مومنوں کو حکم دیا گیا کہ اگر ان سے مانگنا ہو تو پردہ (حجاب) کے پیچھے سے مانگو۔ فَاسْئَلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَاءِ حِجَابٍ پھر تمام عورتوں اور اسی طرح امت کی ماؤں کو حکم دیا گیا مومنوں یعنی بیٹوں کی بات کا جواب حجاب کے پیچھے سے بھی جب دو تو نرم لہجے میں مت دو۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ ان تقیتن فلا تخضعن بالقول فیطمع الذی فی قلبہ مرض وقلن قولا معروفا (الاحزاب ۳۲) یعنی اگر تم خدا سے ڈرتی ہو تو (غیر مردوں سے) دبی زبان (باریک آواز) سے بات نہ کرو۔ ورنہ جس کے دل میں کھوٹ ہوگا اس کو لالچ پیدا ہوگا۔ کھری کھری صاف بات کیا کرو۔ اور اپنے گھروں میں جمی رہو اور اگلی جاہلیت کے زمانے کی طرح بناؤ سنگار دکھاتی نہ پھرو۔ غرضکہ یہ احکام امہات المؤمنین وصحابیات کو صحابہ کرام جیسے صالح معاشرہ میں دیئے جا رہے ہیں۔ اگر اس صالح معاشرہ میں ان پر عمل ضروری تھا تو آج ان پر عمل اس دور سے زیادہ ضروری ہے۔ احکام واضح ہیں۔ اگر کوئی تجرباتی بلی کی طرح کالی کا پردہ بند کر لے یا کبوتر کی طرح آنکھیں موند لے تو اس میں کس کا قصور ہے؟

مسلمان خواتین کی علمی خدمات

سید غلام مصطفیٰ بخاری عقیل مدرس جامعہ منظر اسلام رضویہ

عورت شجر انسانیت کی جڑ ہے کہ انا خلقنا کم من ذکر و انثیٰ[۱] نے یہی حقیقت آشکارا کی ہے۔

عورت رونق بزم کائنات ہے کہ زین للناس حب الشہوات من النساء[۲] (الآیۃ) میں مذکور سامان ہائے دلبستگی میں سرفہرست ہے۔

عورت سامان تسکین روح ہے کہ وجعل منہا زوجہا لیسکن الیہا[۳] کا مصداق ہے عورت عظیم ہے کہ دنیا کے ہر عظیم انسان کو اس کی گود نے پروان چڑھایا۔

مگر —— انسانی معاشرے نے اس کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا؟

یہی کہ —— باوجودیکہ معاشرہ نہ تو اسے پیدائشی غلام سمجھتا تھا نہ یہ پیدائشی غلام تھی پھر بھی ظہور اسلام تک ہر ملک میں اور ظہور اسلام کے بعد علی الخصوص ان ممالک میں جو ضیاء اسلام سے منور نہ ہو سکے اس کے ساتھ غلاموں سے بدترین سلوک کیا جاتا رہا اسے کوئی حق دینا تو درکنار اس کے حق میں کوئی آواز تک بلند کرنے کا روادار نہ تھا بلکہ ہر ایک اس کی عزت و احترام کے گراف کو نیچے لانے میں دوسرے سے سبقت لے جانے پر کمربستہ تھا

عارف تمہی نہیں ہو محبت میں خستہ حال
اس راستے میں اور بھی آشفتہ سر ملے

جاہل معاشرے تو ایک طرف اپنے وقت کے مہذب ترین اور تہذیب و تمدن کے گہوارہ معاشروں میں عورت کس حالت سے دوچار تھی اس کی تصدیق حسب ذیل چند

---

[۱] القرآن: الحجرات: پارہ ۲۶: رکوع ۱۴ [۲] آل عمران: پ ۳ رکوع ۱۰ [۳] اعراف: پ ۹ رکوع ۱۶

اقتباسات سے ہو سکتی ہے۔

عورت یونان میں

یونان جس کے علم و فضل کی آج بھی دنیا معترف ہے اور علم و فضل میں ایک دنیا کا جو رہنما رہا ہے لیکن اس کا یہ فضل و کمال اسے عورت کی حالت سدھارنے پر آمادہ نہ کر سکا۔

لقمان ارسطو۔ افلاطون۔ اور جالینوس کی سرزمین میں عورت کی حالت یہ تھی۔

یونانی عورت کو ایک کمتر درجہ کی مخلوق سمجھتے تھے اگر کسی عورت کا بچہ خلاف فطرت پیدا ہوتا تو اسے مار ڈالتے۔

اسپارٹا میں اس بدنصیب عورت کو جس سے کسی قومی سپاہی کے پیدا ہونے کی امید نہ ہوتی مار ڈالتے جب کسی عورت کا بچہ ہو چکتا تو فوائد ملکی کی غرض سے اسے دوسرے شخص کی نسل لینے کے لیے اس کے خاوند سے عاریتاً لے لیتے تھے اور خاوند مرتے وقت جس کے حق میں چاہے بیوی کے متعلق وصیت کر سکتا تھا اور وہ اس کی ملک ہو جاتی تھی[1]

یونان جو گہوارہ علم و فضل تھا وہاں عورتوں کی تعلیم کا کوئی بندوبست نہ تھا (مدارس صرف مردوں کیلئے قائم کیے جاتے تھے) اگر ایسا ہوتا تو یہ ایک بڑا حق ہوتا جو خواتین کو دیا جاتا مگر وہ تو خواتین کے لیے ان کی ذات تک میں کوئی حق تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے بلکہ:

"عورت کی شادی اس کی مرضی کے بغیر کر دی جاتی بعض اوقات تو باپ مرتے وقت اپنی بیٹی کی کسی کے حق میں وصیت کر جاتا تو بیٹی کو وہ وصیت پوری کرنا پڑتی تھی بھائی

---

[1] المراۃ فی التاریخ والشرائع: ص ۴۷

کی موجودگی میں وراثت سے محروم رہتی اکیلی ہوتی تو وارث بنتی مگر ایسی صورت میں اس کے لیے ضروری ہوتا کہ باپ کے ورثا میں سے سب سے بڑے کی بیوی بنے اور اس سے جو بچہ پیدا ہو وہ نانا کی طرف منسوب ہو کر اس وراثت کا حق دار بنے۔

حتیٰ کہ افلاطون کا خیال تھا کہ عورت اور غلام دونوں ایک ہی درجے کی مخلوق ہیں [۱]

عورت روم میں

روم جو اپنے دور کی سپر پاور اور متمدن ترین سلطنت تھی اس میں خواتین کا عالم یہ تھا۔ مرد کی حکومت اپنی بیوی پر جابرانہ تھی جس کا معاشرت میں کوئی حصہ نہ تھا اور شوہر کو پورا حق اس کی جان پر بھی حاصل تھا [۲] جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

مرد کو یہ حق حاصل تھا کہ جب چاہے بیوی کو طلاق دے جب چاہے اسے بیچ دے اور ہر چھوٹی غلطی سے لے کر بڑی غلطی تک (اسلامی اصطلاح میں قابل حد قتل کی سزا) کا مکمل اختیار خاوند کو حاصل تھا حکومت کا کوئی اختیار نہ تھا [۳]

عورت یہود کے نزدیک

یہودیوں کے ہاں یہ بھی اثاث البیت جیسی شئ تھی جس کی وجہ سے باپ کو اپنی بیٹی کو بیچ دینے کا اختیار تھا خاوندوں کے اختیارات بھی جابرانہ تھے [۴]

عورت بعض حالات میں ملک کی ملکیت قرار دی جاتی یا قوم کی ملکیت ہوتی تھی جس

---

[۱] المرأۃ فی التاریخ والشرائع: ص ۴۷ محمد جمیل بھیم: اسلام کا نظام عفت وعصمت ص ۲۶: ۲۷

[۲] اسلام کا نظام عفت وعصمت: ص ۷۴: ظفر الدین مولانا۔

[۳] المراۃ فی التاریخ والشرائع: ص ۴۷، محمد جمیل بھیم۔

[۴] المراۃ فی التاریخ والشرائع: ص ۴۷

کا ثبوت یوں ملتا ہے کہ ان کے ہاں ہر شخص کا نام اسرائیل میں باقی رہنا ضروری تھا اور اس مقصد کے حصول کے لیے عورت کی خواہشات اور عزت نفس کی کوئی حیثیت نہ تھی انہوں نے تمام ایسی خواتین کے لیے جن کے خاوند بے اولاد فوت ہو جائیں لازم قرار دے رکھا تھا کہ:

اگر چند بھائی اکٹھے رہتے ہوں اور ان میں سے کوئی بے اولاد فوت ہو جائے تو اس کا نکاح کسی دوسرے آدمی کے ساتھ نہ کیا جائے بلکہ اس کے شوہر کا بھائی اس سے خلوت کرے اسے اپنی بیوی بنائے اور بھاوج کا حق اسے ادا کرے تو یوں ہو گا کہ پہلا بچہ جو پیدا ہو گا وہ متوفی بھائی کے نام منسوب ہو گا تاکہ اس کا نام اسرائیل سے نہ مٹ جائے۔

اگر یہ شوہر بننے سے انکار کر دے تو اس کے بھائی کی بیوی بچوں کے سامنے اس کے نزدیک اپنے پاؤں کی جوتی نکالے اور اس کے منہ پر تھوک دے اور کہے کہ اس شخص کے ساتھ جو اپنے بھائی کا گھر نہ بنائے یہی کیا جائے گا اور اس کا نام یہ رکھا جائے کہ یہ اس شخص کا گھر ہے جس کا جوتا نکالا گیا ہے[1]

عورت عیسائیت میں

دین عیسوی میں ابتداءً تو عورت کا مقام قدرے بلند تھا جس کا اندازہ حضرت عیسیٰ کے اولین اعلان وبرا بوالدتی ولم یجعلنی جبارا شقیا[2] سے ہوتا ہے کہ دین عیسوی میں عورت کو باوقار مقام دینا مطلوب تھا۔

دین عیسوی کی ابتدائی تعلیمات بھی اس بات کی عکاس ہیں مگر کچھ عرصہ بعد ان کی یہ حیثیت مجروح ہونا شروع ہوئی پہلے تو ترتولیاں (نے جو مسیحیت کے اولین ائمہ میں سے ہے) نے عورت کے متعلق کہا:

---

[1] اسلام کا نظام عفت و عصمت: ص ۳۷، ۳۸

[2] القرآن: مریم: ۳۲۔

وہ شیطان کے آنے کا دروازہ شجر ممنوعہ کی طرف لے جانے والی اور خدا کے قانون کو توڑنے والی خدا کی تصویر مرد کو غارت کرنے والی ہے [1]

بعد میں کلیسا نے عورت کی حیثیت کو یہاں تک گرا دیا کہ:

۵۸۱ء میں ائمہ کلیسا کی مجلس منعقدہ کولون میں اس بات پر زور دار بحث ہوئی کہ عورت انسان بھی ہے یا نہیں بڑی رد و قدح کے بعد اسے معمولی اکثریت کے ساتھ انسان تسلیم کیا گیا [2]

انسان تو اسے مانا لیکن کس قماش کا اس کیلئے حسب ذیل اقتباس کافی ہے:

عیسائی عورت کو نجاست کی پوٹ۔ سانپ کی نسل۔ منبع شر برائی کی جڑ جہنم کا دروازہ وغیرہ کے القابات سے یاد کرتے تھے [3]

عورت اور ہندومت

ہندو معاشرے میں تو عورت کی حالت بہت قابل رحم تھی اور بالکل اچھوتوں کی زندگی گزارنے پر مجبور تھی جناب محمد عبدالحی کے الفاظ یہ ہیں:

عورتیں جوئے میں ہاری جاتی تھیں ایک عورت کے کئی کئی شوہر ہوتے تھے بیوہ عورت قانونی طور پر ہر لذت سے عمر بھر محروم کر دی جاتی سماج کے ایسے ہی شرمناک برتاؤ کی وجہ سے ایک عورت شوہر کی لاش کے ساتھ زندہ جل جانا گوارا کر لیتی تھی۔ لڑائی میں ہار جانے کے ڈر سے عورتوں کو خود ان کے باپ بھائی اور شوہر قتل کر دیتے تھے اور اس پر فخر کرتے تھے [4]

---

[1] اسلام کا نظام عفت و عصمت: ص ۲۴: ظفر الدین مولانا

[2] المراۃ فی التاریخ والشرائع: ص ۶۲ [3] ایضاً

[4] سیرت النبی: ص ۱۸، از عبدالحی مولانا۔

علاوہ ازیں عورت کی عصمت اس قدر ارزاں تھی کہ ہندوؤں کے ہاں آٹھ قسم کے نکاح قانونی ہیں جن میں ـــ گاندہرب ـ راکشش ـ پیشاچ ـ بھی شامل ہیں جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

گاندہرب ـ بے قاعدہ بے موقع کسی وجہ سے دولہا دلہن کا مرضی سے میل ہونا راکشش جبراً چھین کر اغوا کر کے یا فریب کے ذریعہ لڑکی حاصل کر لینا پیشاچ ـ سوئی ہوئی ـ مدہوش یا پاگل لڑکی سے قضاء حاجت کرنا ـ نیوگ ـ نکاح کے بعد اگر کسی وجہ سے اولاد نہ ہو تو ہندوں کے ہاں اس کے لیئے بھی ایک قانونی راستہ ہے۔ (اولاد حاصل کرنے کا) جس کو نیوگ کہا جاتا ہے۔

"اولاد نہ ہونے کی صورت میں خسر وغیرہ کے حکم سے عورت رشتہ دار یا دیور سے حسب دلخواہ اولاد حاصل کرے[1]"

مجموعی تصویر ـ ہندؤوں کے ہاں مجموعی اعتبار سے عورت جن خوبیوں کی حامل سمجھی جاتی تھی وہ یہ تھیں:

تقدیر ـ طوفان ـ موت ـ جہنم ـ زہر زہریلے سانپ ـ ان میں سے کوئی بھی اس قدر خراب نہیں جتنی عورت ہے[2]

عورت یورپ میں:

قرون وسطی میں جو ظہور اسلام سے جدید یورپ تک کے ادوار کو کہا جاتا ہے ان میں جب کہ اسلامی ممالک میں خواتین علم و فضل کے دریا بہا رہی تھیں حقوق کے اعتبار سے ایک بلند مقام حاصل کر چکی تھیں جس کی تفصیل آئندہ آتی ہے یورپ میں عورت کی حالت کچھ یوں تھی۔

یورپ میں خاوند کو یہ حق حاصل تھا کہ وہ جب چاہے اپنی بیوی کے گلے میں رسی ڈال کر بازار میں بیچ آئے۔

نطشے جدید دور کے یورپ کا مایہ ناز فلسفی زرتشت کا نام لے کر کہتا ہے کہ

---

[1] اسلام کا نظام عفت و عصمت: ص ۲۹ ظفر الدین مولانا
[2] " " " " ۳۹ " "

عورتیں دوستی کے قابل نہیں وہ محض بلیاں ہیں یا زیادہ سے زیادہ گائیں عورتیں صرف جنگجو مردوں کا دل بہلانے کے لیے اس کے نزدیک اس دل کو بہلانے میں عورتوں کو کوڑے سے مارنا ضروری ہے وہ لکھتا ہے کہ عورت کے پاس جاتے وقت اپنا کوڑا نہ بھولئے [1]

نطشے نے تو اسے پھر بھی مرد میدان لوگوں کی دلبستگی کا سامان قرار دیا جس میں کچھ وقار ہے جرمن تو اسے ہر ایک کی دلبستگی کا سامان قرار دیتے تھے جرمن عورت کو بیچنا مہمانوں کو بطور تحفہ پیش کرنا اور وصیت کر کے کسی دوسرے کی مملوک بنانا جائز سمجھتے تھے [2]

یورپ جسے ناز ہے کہ اس نے عورت کو مردوں کے برابر حقوق دیتے ہیں اس میں آج بھی حالت یہ ہے کہ:

آج بھی مغربی دنیا میں عورت کو کوڑے مار کر مرد لطف اندوز ہوتے ہیں ان کی چیخ و پکار ٹیپ کرتے ہیں اور یہ کہ یورپی لڑکیوں کی فروخت جاری ہے اور ان سے زبردستی فحاشی و بدکاری کروائی جاتی ہے [3]

یورپ میں جو حقوق عورتوں کو اب حاصل ہوئے یہ انہوں نے کتنی مشکل سے حاصل کئے اس کا اندازہ ذیل کے اقتباس سے کیا جائے کہ جب ووٹ تک کا حق جو قرن اول سے ہی خواتین اسلام کو حاصل رہا ہے یورپ کی عورتوں نے اتنی مشکل سے حاصل کیا تو باقی حقوق کا کیا حال ہے:

یورپ میں عورتوں کو بڑی مشکل سے ووٹ کا حق ملا ۱۹۲۸ء میں انگلینڈ میں ووٹ کا حق مانگنے کے جرم میں ایک عورت کو گھوڑے سے کچل کر مار ڈالا گیا سوئٹزرلینڈ جیسے ملک میں یہ حق حال ہی میں یعنی ۱۹۷۱ء میں ہی

---

[1] مضمون سہ ماہی منہاج: شمارہ جنوری ۱۹۸۳ء ریاض الحسن نوری

[2] المرأۃ فی التاریخ والشرائع: ص ۱۷۶

[3] مضمون سہ ماہی منہاج: شمارہ جنوری ۱۹۸۳ء: ریاض الحسن نوری

مل سکا جب کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے حضرت عثمان کے انتخاب کے دوران مدینہ کی عورتوں سے بھی مشورہ لیا صلح حدیبیہ میں خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیوی ام سلمہ کے مشورہ پر عمل کیا۔[1]

زمانۂ جاہلیت میں عورت

گذشتہ اوراق میں اپنے وقت کے مہذب ترین معاشروں میں عورت کی حیثیت کا تذکرہ کیا گیا ہے اسی سے یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ جب متمدن معاشروں کا یہ عالم تھا تو عرب جو جہالت میں ضرب المثل تھے اور پورے جزیرہ میں صرف سترہ مرد اور عورتیں لکھنا پڑھنا جانتے تھے ان کے ہاں عورت کا کیا مقام رہا ہوگا کتب تاریخ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ عورت عرب میں کسی بھی حیثیت میں قابل احترام نہ تھی لیکن جب وہ بیٹی یا بیوی ہو تو اس کی بیچارگی کی داستان تو بہت طویل ہو جاتی تھی۔

اس موضوع پر اگرچہ بہت کچھ لکھا جا سکتا ہے مگر خوف طوالت کی بنا پر چند اقتباسات عورت کی حالت کے متعلق ملاحظہ ہوں۔

بچی کی حیثیت میں۔ عرب عورت جب بچی ہوتی تو اولاً تو وہ زندہ درگور کر دی جاتی تھی جیسا کہ بے شمار احادیث میں ایسے واقعات بیان ہوتے ہیں اور قرآن کریم نے بھی واذا الموٴدة سئلت بای ذنب قتلت ۔[2] سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اگر کہیں زندہ درگور کرنے کا رواج نہ تھا تو وہاں بھی اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہ تھی کہ اس کی پیدائش پر باپ کا رنگ فق ہو جاتا اور شرم کے مارے کئی کئی دن لوگوں سے چھپا رہتا اور اس سے جان چھڑانے کی تدبیریں کرتا رہتا جیسا کہ قرآن کریم میں ہے:

اذا بشر احدھم بالانثیٰ ظل وجھہٗ مسوداً وھو کظیم

---

[1] مضمون سہ ماہی منہاج شمارہ جنوری ۱۹۸۳ء ریاض الحسن نوری

[2] التکویر: رکوع ۶: آیت ۸-۹

يتوارىٰ من القوم من سوء ما بشر به ايمسكه على هون
ام يدسه فى التراب [1]

ترجمہ:۔ جب ان میں سے کسی کو بیٹی پیدا ہونے کی خبر دی جاتی ہے تو سارا دن اس کا چہرہ بے رونق رہتا اور وہ دل میں کڑھتا رہتا ہے تو قوم سے اس خبر کی بناء پر چھپتا پھرتا ہے (اور سوچتا ہے) کہ آیا ذلت برداشت کر کے اسے زندہ رکھے یا اسے مٹی میں گاڑ دے۔

بہن کی حیثیت میں:۔ جب بیٹی باپ کے لیے اس قدر باعث عار و ننگ ہو تو ایسے میں کوئی بھائی کیونکر بہن کے وجود کو باعث فخر قرار دے سکتا تھا۔

بیوی کی حیثیت میں: عورت بیوی کی حیثیت میں سب سے زیادہ مظلوم تھی چنانچہ جہاں اس کو لاتعداد سوکنوں اور طلاقوں کا مستحق ٹھہرایا گیا تھا وہاں اس کی تذلیل کے ہزار ہا سامان مہیا کیے گئے تھے مثلاً جس خاوند کو ماں باپ اور معاشرہ عورت کی عزت و عصمت کا محافظ گردانتا ہے اس کے ہاں بیوی کی قدر و منزلت کچھ یوں تھی کہ:

اپنی منکوحہ بیوی سے مرد کہتا کہ تو پاکی حاصل کرنے کے بعد فلاں مرد کے پاس چلی جا اور اس سے فائدہ حاصل کر اتنی مدت شوہر اپنی اس عورت سے علیحدہ رہتا جب تک اس کی عورت کو غیر مرد کا حمل ظاہر نہیں ہو جاتا ایسا جاہلیت میں اس لیے کرتے تھے کہ لڑکا نجیب ہو [2]

بیوی سامان تجارت: جب عرب میں کوئی چیز ادھار لینا ہوتی اور ضمانت مانگی جاتی تو یہ لوگ بیویوں کو گروی رکھ دیا کرتے تھے جیسے کہ کعب بن اشرف نے محمد بن مسلمہ سے غلہ ادھار مانگنے پر کہا،

ارھنونى نساءكم قالوا كيف نرهنك نساءنا وانت اجمل العرب [3]

ترجمہ:۔ تم اپنی بیویوں کو میرے پاس گروی رکھو انہوں نے کہا کہ ہم اپنی بیویوں کو تمہارے

---

[1] النحل: رکوع ۱۲: آیت ۵۸
[2] اسلام کا نظام عفت و عصمت: ۴۲ ظفر الدین مولانا
[3] بخاری شریف، باب قتل کعب بن اشرف:

پاس کیسے گروی رکھیں جب کہ تم عرب کے خوبصورت ترین مرد ہو اندازہ کیجئے کہ جب خاوندوں کا یہ عالم ہو تو دوسروں کا کیا حال ہوگا۔

بیوی ٹھوکر کا پتھر بیویوں کے ساتھ اسی سلوک پر بس نہ کرتے اس کو طرح طرح سے تنگ کرتے کئی کئی بار طلاق دے کر بقصد ایذاء پھر رجوع کر لیتے بیوہ کو بغیر مال دیئے نکاح ثانی کی اجازت نہ دیتے مہر چھڑانے کے لیے بیوی پر غلط کاری کا الزام لگا دیتے لونڈی ہوتی تو اس سے پیشہ کروا کر دولت حاصل کرتے ان کے ان تمام افعال کی گواہی قرآن کریم نے ان کی ممانعت کر کے دی ہے،

ماں کی حیثیت میں اگرچہ ماں کی حیثیت سے عورت کو ہر معاشرہ قابل احترام سمجھتا تھا مگر صرف حقیقی ماں کو لائق تعظیم گردانتا تھا باپ کے عقد میں آنے والی دوسری عورتیں مال وراثت کی طرح تقسیم کی جاتی تھیں ابوبکر جصاص کے الفاظ یہ ہیں۔

۱۔ وقد كان نكاح امرأة الاب مستفيضًا شائعًا فی الجاهلية [۱]

عورت وراثت سے ہر حیثیت میں محروم تھی جیسا کہ ثابت بن قیس کی بیوی کی بارگاہ رسالت میں شکایت سے اندازہ ہوتا ہے[۲]

اسلام کا ظہور اور عورت

گذشتہ سطور میں جو کچھ آپ نے پڑھا یہ مشتے نمونہ از خروارے کے قبیل سے ہے ان حالات میں اسلام نے عورت کی حالت کی اصلاح کا بیڑا اٹھا اور حقیقت یہ ہے کہ ان حالات کے برعکس عورت کو فرش سے عرش تک پہنچا دیا اسلام نے عورت کی معاشرت۔معاش۔اقتصاد۔اور تمدنی حالات میں زبردست اصلاحات کیں اگرچہ مرد کی برتری کو اسلام نے چیلنج نہیں کیا لیکن عورت کے حقوق کے سلسلہ میں اسے اتنی جکڑ بندیوں میں کس دیا کہ عورت کو خود بخود اعلیٰ مقام حاصل ہو گیا میرا موضوع چونکہ علمی خدمات ہے للہٰذا میں اپنے موضوع کے مناسب صرف علمی خدمات کا تذکرہ کروں گا۔

---

[۱] عورت اسلامی معاشرہ میں: ص ۲۶ سید جلال الدین: بحوالہ احکام القرآن جلد ۲ [۲] ایضاً

معاشرے میں اہل علم کا مقام

ہر زندہ معاشرے میں سب سے بلند معاشرتی حیثیت اصحاب علم کی ہوتی ہے جہاں علم شرف انسانیت ہے وہاں انسانیت کی تمام تر ترقی اہل علم کی کاوشوں کی مرہون منت ہے۔

اسلام جس کی پہلی وحی ذکر قلم اور پڑھنے سے شروع ہوئی اس کے ہاں تو اہل علم کا معاشرتی مقام اور بھی بلند ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے جہاں ان کے مرتبہ رفیع کو یوں بیان فرمایا۔

ویرفع اللہ الذین آمنوا والذین اوتوا العلم درجات [1]

ترجمہ۔ اللہ اہل ایمان کے درجات کو بلند کرے گا با الخصوص اہل علم کے کہ ساری کائنات سے ان کو یوں انفرادیت دی کہ:

انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء [2]

ترجمہ۔ اللہ سے اس کے بندوں میں سے صرف اہل علم ہی ڈرتے ہیں۔

حصولِ علم اور خواتین

چونکہ اسلام کا مقصد عورت کی معاشرتی حیثیت کو بلند سے بلند تر کرنا تھا لہٰذا اسلام نے معاشرتی مراتب میں اس سب سے بڑے مرتبے کے حصول کے لیے عورت کو پورا حق دیا اور اسلام کو اس سلسلہ میں نہ صرف اولیت بلکہ انفرادیت حاصل ہے کہ اس نے عورت کو حصول علم کا نہ صرف حق دیا بلکہ اس پر بھی حصول علم کو مردوں کی طرح فرض قرار دیا۔ [3]

اطلبوا العلم ولو کان بالصین فان طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم و مسلمۃ

---

[1] القرآن: مجادلہ: پارہ ۲۸: رکوع ۲

[2] القرآن: فاطر: پ۲۲: رکوع ۱۶

[3] عہد نبوی کا نظام تعلیم: نقوش رسول نمبر: جلد ۴، ص ۱۲۷: ڈاکٹر حمید اللہ

لونڈیوں تک کو تعلیم دینا آپ نے باعث ثواب قرار دے کر عورت کو زیور علم سے آراستہ کرنے کی ترغیب دلائی۔ جب صحابہ نے اپنی بیویوں کو مسجد نبوی میں آنے سے روکا اور آپ تک یہ شکایت آئی تو آپ نے فرمایا:

اللہ کی بندیوں کو مسجدوں میں آنے سے مت روکو[1]

اسی پر بس نہیں کی بلکہ جب آپ نے محسوس کیا کہ خواتین یہاں کماحقہ استفادہ نہیں کر سکتیں تو آپ نے ان کے لیے ایک دن مخصوص فرمایا:

اس دن آپ خواتین کے سوالوں کے جواب دیتے اور انکے حالات کے مطابق انہیں وعظ و نصیحت فرماتے[2]

جس کا نتیجہ یہ ہوا تھوڑے سے ہی عرصہ میں تعلیم یافتہ خواتین کی بہت بڑی کھیپ تیار ہو گئی جس کا اندازہ یوں کیا جا سکتا ہے کہ علامہ ابن حجر نے الاصابہ میں قرون اولی کی صرف جن محدث خواتین کا تذکرہ کیا ہے ان کی تعداد پندرہ سو تینتیس ہے[3]

قرونِ وسطیٰ میں یورپین اور مسلم خواتین کا تقابلی جائزہ

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے بعد مسلم خواتین کی شاندار علمی ترقی کا تذکرہ کرنے سے قبل قرون وسطی (از ظہور اسلام تا انقلاب فرانس) کی یورپین خواتین کی علمی حالت کا مختصر جائزہ لیا جائے تاکہ اسلام کے بعد میدان علم میں مسلم خواتین کی ترقی کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

اس سلسلہ میں حسب ذیل اقتباسات علماء مغرب کے پیش خدمت ہیں۔

قرون وسطی کے لوگوں نے نہایت ہوشیاری سے کام لیا کہ عورت کو مطلق کوئی اختیار نہیں دیا کسی طاقت ور کا تو سوال ہی نہیں تھا اگر کچھ اختیار تھا تو یہ کہ وہ گھرداری کے تنگ

---

[1] نقوش: رسول نمبر: ص ۱۳۵: جلد ۶

[2] ایضاً

[3] ایضاً ص ۱۰۹

دائرہ میں پھنسی رہے۔

اسی نقطہ نظر کو انسائیکلو پیڈیا آف ایجوکیشن میں ذرا تفصیل سے یوں بیان کیا گیا ہے:

فرانسکو ڈا بار بریو کے نزدیک امیر زادی کو نوشت و خواند کی اجازت محض اس وجہ سے دی گئی تھی کہ وہ بالغ ہو کر اپنی جائیداد کی دیکھ بھال کر سکے جہاں تک دیگر معززین اطباء۔ججوں۔اور دیگر شرفاء۔کی لڑکیوں کا سوال ہے وہ کافی بحث مباحثہ کے بعد یہ طے کرتا ہے کہ بہتر ہے وہ لکھنا پڑھنا سیکھیں علاوہ بریں تاجروں اور اہل حرفہ کی لڑکیوں کو تعلیم حاصل کرنے کی قطعاً ممانعت تھی۔[1]

اسے برام انگلستان میں قرون وسطیٰ کی حالت یوں بیان کرتا ہے:

مردوں کے مقابلہ میں عورتوں کی تعلیم کو کچھ بھی اہمیت حاصل نہ تھی اور رشد بد کے علاوہ ان سے کچھ توقع نہ تھی۔[2]

لارڈ لینڈری کا نائٹ صرف یہ چاہتا ہے کہ:

اس کی لڑکیاں کچھ پڑھنا سیکھ لیں اس کے خیال میں لڑکیوں کو مدرسہ میں اس لیے داخل کیا جائے کہ وہاں دین کی اچھی اچھی باتیں سیکھ لیں اور اس طرح اپنے فرائض اچھی طرح جان لیں اور بری باتوں سے بچی رہیں۔[3]

علاوہ ازیں عام معاشرے کا ذہن لڑکیوں کی تعلیم کے متعلق یہ تھا:

لوگ اپنے وصیت ناموں میں لڑکیوں کی تعلیم کے لیے کچھ رقم نہیں چھوڑتے تھے بلکہ بجائے اس کے شادی کے اخراجات کے لیے وصیت کیا کرتے تھے غالباً اکثر والدین اس بات سے مطمئن تھے کہ ان کی بیٹی تھوڑی سی ابتدائی تعلیم حاصل کر کے امور خانہ داری میں کافی مہارت رکھتی ہو اور اس میں ایک اچھی بیوی بننے کی

---

[1] نقوش رسول نمبر: ص ۱۰۷

[2] ایضاً

[3] ایضاً

صلاحیت موجود ہو۔[1]

ان تمام اقتباسات کی روشنی میں اگر یورپ کی عورت کو قرون وسطیٰ میں زیادہ ہی پڑھی لکھی شمار کیا جائے تو اس سے زیادہ نہیں ہوگی کہ وہ ابتدائی درجے کی تعلیم سے ہی آراستہ تھی اعلیٰ تعلیم اور علم عالیہ نہ اسے پڑھانے کی ضرورت محسوس کی جاتی تھی نہ اسے ان کا علم تھا۔

اس کے مقابلہ میں مسلم خواتین کی اسلام کے ابتدائی دور میں علمی ترقی کا یہ عالم تھا۔

مسلم خواتین کی اسلامی عہد میں علمی ترقی

قبل ازیں مذکور ہوا کہ ظہور اسلام سے قبل عورت تمام حقوق سے کلیتاً محروم اور تعلیم سے ناآشنا تھی اسلام کی خواتین کے متعلق فراخدلانہ معاشرتی تعلیمی پالیسی اور جدوجہد کا نتیجہ یہ ہوا کہ خواتین ہمہ قسم حقوق سے بہرہ اندوز ہونے اور حقوق میں مداخلت پر خلیفہ تک کو ٹوکنے کی جرأت کرنے کے ساتھ بہت بڑی تعداد میں نہ صرف لکھنے پڑھنے کے قابل ہوگئیں بلکہ بعض تو علم و فضل کے اس مقام رفیع پر فائز ہوگئیں تھیں کہ فحول علماء سے بھی سبقت لے گئیں خواتین صحابیات کی صفوں میں حضرت عائشہ بھی شامل تھیں جو ایسی زبردست عالمہ بن گئی تھیں کہ آقائے دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

کہ آدھا علم عائشہ سے حاصل کرو۔[2]

اسلام کے علوم شرعیہ جو امت تک پہنچے ان کے ابلاغ میں اکیلی حضرت عائشہ کا اتنا حصہ ہے کہ بقول ابن حجر۔

فاكثر الناس اخذ وا عنها و نقلوا عنها من الاحكام والاداب شيئاً كثيراً حتى قيل أن ربع الاحكام الشرعية منقول عنها رضى الله عنها۔[3]

---

[1] نقوش رسول نمبر: ص ۰۷ا جلد ۶

[2] ایضاً ص ۱۰۹، ۱۲۵

[3] فتح الباری: جلد ۷، ص ۸۲، ۸۳: عورت اسلامی معاشرہ میں: ص ۱۲۶ جلال الدین انصر عمری مولانا

اس دور میں جب عورتوں کی تعلیم کی کوئی باقاعدہ درس گاہ قائم نہ تھی بلکہ پوری دنیا عورت کو تعلیم یافتہ بنانے کے خلاف تھی اس وقت میں حضرت عائشہ مندرجہ ذیل علوم میں مہارت تامہ رکھتی تھیں۔

علم القرآن علی الخصوص وغیرہ حلال ۔حرام ۔فرائض علم حدیث علم فقہ شعر ادب ۔علم الانساب سیر اخبار ایام و احادیث عرب ادب طب وغیرہ [۱]

حضرت عائشہ کی ان علوم میں مہارت کی انفرادی مثالیں آئندہ سطور میں ملیں گی مجموعی مہارت کا یہ عالم تھا کہ عروہ بن زبیر کا کہنا ہے [۲]

ما رایت احداً اعلم بالقرآن ولا لفرائضہ ولا بحلال و لا بحرام ولا بشعر ولا بحدیث العرب ولا النسب من عائشۃ وما رایت اعلم بفقہ ولا طب من عائشہ [۳]

ایک حضرت عائشہ ہی کا کیا ذکر یہاں تو تمام امہات المؤمنین اور صحابیات کی ایک بڑی تعداد علم و فضل کے بلند پایہ مقام کی حامل بھی چنانچہ جہاں حضرت عائشہ کے تلامذہ حدیث میں سے ۸۸ افراد کے نام کتب میں درج ہیں وہاں پر حضرت ام سلمہ کے بھی ۳۳ تلامذہ کا ذکر ملتا ہے [۳]

حضرت ام درداء کے متعلق جہاں تذکرہ نگاروں نے یہ لکھا کہ:

کانت ام الدرداء تجلس فی صلواتھا جلسۃ الرجل و کانت فقیہۃ [۴]

وہاں حضرت فاطمہ بنت قیس کے مرتبہ علم و فضل کو یوں بیان کیا ہے کہ:

---

[۱] اعلام النساء، جلد ۳: ص ۱۰۶، عمر رضا کحالہ

[۲] " " ص ۱۰۵ : مستدرک جلد ۴: ص ۱۱ [۳] نقوش رسول نمبر، جلد ۶: ص ۱۲۵۔

[۴] تہذیب التہذیب) جلد ۱۲: ص ۱۳۵۔ اسوہ صحابیات، سیر صحابیات: ص ۲۶، ۲۷۔ عورت اسلامی معاشرہ میں

وہ حضرت عمرؓ اور عائشہؓ سے ایک فقہی مسئلہ پر عرصہ تک بحث کرتی رہیں لیکن وہ ان کی رائے نہیں بدل سکے اس سے بھی آگے یہ کہ امت کے بہت سے ائمہ نے انہی کی رائے کو ترجیح دی۔"[1]

صحابیات کی مجموعی اعتبار سے اگر علمی ترقی کا جائزہ لینا ہو تو تذکرہ نگاروں کے ان دو اقوال سے لیا جاسکتا۔

علامہ ابن قیم کا کہنا ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جن صحابہ کے فتاویٰ محفوظ ہیں ان کی تعداد ایک سو تیس سے کچھ زیادہ ہے ان میں مرد بھی شامل ہیں اور عورتیں بھی ان میں بھی سات اشخاص ایسے ہیں کہ جن کے فتاویٰ کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ بقول علامہ ابن حزم ان میں سے ہر ایک کے فتوؤں کو اکٹھا کیا جائے تو ایک ضخیم کتاب تیار ہو سکتی ہے ان اشخاص میں حضرت عمرؓ حضرت عبداللہ بن مسعود کے ساتھ حضرت عائشہ بھی شامل ہیں۔

مفتی صحابہ کی دوسری صف میں حضرت ابوبکر و عثمان کے دوش بدوش حضرت ام سلمہ بھی موجود ہیں جن کے فتوؤں سے ایک ایک مستقل رسالہ مرتب کیا جاسکتا ہے۔

تیسرا گروہ ان صحابہ کا ہے جنہوں نے بہت کم فتوے دیئے اس میں حسنین کریمین حضرت ابوذر اور ابوعبیدہ کے ساتھ ام عطیہ ، حضرت حفصہ حضرت ام حبیبہ صفیہ حضرت لیلیٰ بنت قائم ۔ اسماء بنت ابی ابکر ۔ ام شریک خولہ بنت تویت ۔ ام درداء وغیرہ بہت سی صحابیات شامل ہیں[2] (خلاصہ)

قول ثانی: روایت حدیث کے اعتبار سے صحابہ کے پانچ طبقے ہیں:

---

[1] عورت اسلامی معاشرہ میں، ص ۱۲۸

[2] اعلام الموقعین، جلد ۱ : ص ۸۱ ۔ ترجمہ شدہ از ابن قیمؒ۔

۱ جن کی روایات کی تعداد ہزار یا ہزار سے زیادہ ہے حضرت عائشہ اسی طبقہ میں شامل ہیں
۲ جن کی روایات کی تعداد پانچ صد یا زیادہ ہے کوئی صحابیہ شامل نہیں۔
۳ جن کی روایات کی تعداد سو سے زیادہ پانچ سو سے کم ہے ان میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا شامل ہیں۔
۴ جن کی روایات کی تعداد چالیس تا سو ہے ان میں امہات المؤمنین حضرت ام حبیبہ میمونہ و صفیہ کے ساتھ بہت سی صحابیات شامل ہیں۔
۵ جن کی روایات کی تعداد چالیس یا اس سے بھی کم ہے اس طبقہ میں صحابیات کی بہت بڑی تعداد شامل ہے۔ جن میں سے فاطمہ بنت قیس ربیع بنت معوذ ام قیس وغیرہ ہیں [۱]

اہل علم صحابیات کا حلقہ اثر

جو صحابیات مسند درس و تدریس سنبھالے ہوئے تھیں ان سے استفادہ کرنے والوں میں ہر شعبہ زندگی کے افراد شامل ہوتے تھے مثلاً حضرت عائشہ صدیقہ سے استفادہ کرنے والوں میں جہاں۔ حضرت ابو موسیٰ اشعری حضرت عمرو بن عاص حضرت عبداللہ بن زبیر جیسے نامور حکمران اور سیاستدان شامل تھے وہاں حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت ابو ہریرہ جیسے عظیم حفاظ حدیث اور علقمہ اور سعید بن مسیب جیسے بے مثال فقیہ بھی شامل تھے [۲]

خواتین دورِ رسالت کے بعد

صحابیات کا براہ راست معلم کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے حلقۂ تلمذ میں داخل ہونے کی بنا پر علم و فضل سے آراستہ ہونا چنداں تعجب خیز نہیں تھا۔
تعجب تو اس وقت ہوتا ہے جب قاری یہ دیکھتا ہے کہ مسلمانوں کے سیاسی حالات

---

[۱] اسوۂ صحابیات، ص ۶۹ عبدالسلام ندوی۔ اعلام النساء: جلد ۳: ص ۱۰۶
[۲] عورت اسلامی معاشرہ میں: ص ۷۰

کے اکثر دگرگوں ہوتے ہوئے اور خواتین کے لیے باقاعدہ درس گاہیں موجود نہ ہونے کے باوجود عورتوں کی بہت بڑی تعداد علم وہنر کے مختلف میدانوں میں سرگرم عمل رہی ہے۔

یہ تعداد اگرچہ مردوں اور دور رسالت کی خواتین کے مقابلے میں کم رہی ہے مگر اس کی دو وجوہ تھیں:

۱۔ خواتین کو بعد کے ادوار میں دور رسالت جیسی تعلیمی سہولتیں حاصل نہ تھیں نہ انہیں پڑھانے کے لیے علمار کوئی وقت مخصوص کرتے تھے۔

۲۔ دوسری یہ کہ دور دراز کے علمار سے خواتین کے لیے استفادہ آسان نہ تھا دور رسالت کے بعد خواتین کے علمی اعتبار سے پس ماندہ نہ ہونے بلکہ بڑی تعداد میں زیور علم سے آراستہ ہونے کا ثبوت حسب ذیل حقائق سے ملتا ہے۔

۱۔ عمر رضا کحالہ نے پانچ حصوں پر مشتمل کتاب اعلام النسار تحریر کی جس میں ہر طبقہ کی خواتین کا تذکرہ کیا اس کتاب کے صرف ایک حصہ یعنی جلد ثانی میں راقم کے شمار کے مطابق محدثات و راویات حدیث کی تعداد ۲۷۰ ہے انہیں صحابیات فقیہات ادیبات شاعرات حاکمات طبیبات وغیرہ شامل نہیں لے

۲۔ مشہور مورخ خطیب بغدادی نے اپنی شہرہ آفاق کتاب تاریخ بغداد میں صرف ایک شہر یعنی بغداد کی علم وفضل کے اعتبار سے یکتا تیس خواتین کا تذکرہ کیا ہے ۲ے

۳۔ علی بن عساکر نے اپنے اساتذہ میں اسی سے زیادہ خواتین کا تذکرہ کیا ہے۔ جب کہ خطیب بغدادی کو بخاری شریف ایک خاتون کریمہ بنت احمد مروزی نے پڑھائی۔ علاوہ ازیں ابوحیان اپنے اساتذہ میں تین خواتین صفیہ بنت الملک الکامل۔ شامیہ بنت الحافظ۔ زینت بنت عبداللطیف بغدادی کا نام لیتا ہے ۳ے

۴۔ ابوالفرج ابن جوزی اپنے اساتذہ حدیث کا تذکرہ کرتے ہوئے حسب ذیل تین

لے شمار از راقم الحروف: اعلام النسار: جلد ۲

۲ے تاریخ بغداد: جلد ۱۴: ازص ۴۳۰ تا ۴۴۴

۳ے نقوش رسول نمبر ۴: ص ۱۱۰

خواتین کا نام لیتا ہے۔

۱۔ فاطمہ بنت محمد بن حسین الرازی۔

۲۔ فاطمہ بنت ابی حکیم عبداللہ بن ابراہیم الخبری۔

۳۔ شہدہ بنت محمد بن الفرج بن عمر الابری [1]

حیرت انگیز علم و فضل کی حامل بعض خواتین

خواتین کی علمی ترقی چونکہ صحابیات کے بعد بھی جاری رہی لہٰذا قدرتی طور پر مختلف علمی میدانوں میں علم و فضل والی خواتین وقتاً فوقتاً ظاہر ہوتی رہیں۔

چند ایک کا تذکرہ برائے ثبوت پیش ہے ورنہ احاطہ ممکن ہے نہ اس کی گنجائش ہے۔

عمرہ بنت عبدالرحمٰن | یہ ایک تابعی خاتون تھیں جن کی پرورش حضرت عائشہؓ نے کی تھی ان کو بڑے بڑے علماء نے عادل ضابطِ فقیہ اور حضرت عائشہؓ کے علم کی وارث قرار دیا ہے مگر اس سے ان کی علمیت کا صحیح اندازہ نہیں ہوتا۔

علم و فضل کے اعتبار سے ان کا پایہ کتنا بلند تھا اس کے لیے راس المحدثین اور سرخیل تابعین حضرت امام زہری کا یہ قول پڑھیے۔

قاسم بن محمد نے امام زہری سے کہا کہ کیا میں تمہیں علم سے بھرے ہوئے برتن کی نشاندہی نہ کروں آپ نے عرض کیا ضرور تو انہوں نے کہا کہ جاؤ عمرہ بنت عبدالرحمٰن کی مجلس کو نہ چھوڑو۔

امام زہری کا بیان ہے کہ میں حسب مشورہ عمرہ کی مجلس میں حاضر ہوا تو معلوم ہوا کہ وہ واقعتاً علم کا نہ ختم ہونے والا سمندر ہیں [2]

یہی عمرہ بنت عبدالرحمٰن علم حدیث میں اتنا بلند پایہ رکھتی تھیں کہ نہ صرف امام زہری یحییٰ بن سعید اور ابوبکر بن حزم جیسے یگانۂ روزگار محدثین ان کی خدمت میں برائے استفادہ حاضر ہوتے تھے

---

[1] شیخہ ابن الجوزی از ص ۲۰۵ تا ۲۰۹ ابوالفرج ابن الجوزی العلامہ

[2] تذکرۃ الحفاظ: جلد ۱

بلکہ حضرت عمر بن عبد العزیز نے ابن حزم کو حکم دیا کہ عمرہ بنت عبد الرحمٰن کی احادیث کو قلمبند کریں[1]

حضرت سعد بن ابی وقاص کی صاحبزادی عائشہ بنت سعد اس پایہ کی عالمہ تھیں کہ امام الحرمین امام مالک ایوب سختیانی اور حکم بن عتیبہ جیسے فقہا و محدثین ان کے تلامذہ میں ہیں[2]

حضرت حسن کی پوتی نفیسہ کے علم و فضل کا یہ عالم تھا کہ امام شافعی فسطاط مصر میں (جب آپ کا اجتہاد کے اعتبار سے دور ثانی شروع تھا اور آپ شہرت کے آسمان پر آفتاب عالمتاب بن کر چمک رہے تھے) ان کی مجلس درس میں باقاعدگی کے ساتھ اپنے تلامذہ کے ساتھ حاضر ہوتے تھے اور استفادہ کیا کرتے تھے[3]

شیخا شہدہ الملقب بفخر النساء کی قابلیت کا اندازہ یوں کیا جا سکتا ہے کہ یہ دمشق کی جامع مسجد میں ایک مجمع کے سامنے ادب، خطابت اور شاعری پر لیکچر دیا کرتی تھیں اور وقائع اسلام میں ممتاز علماء کے ساتھ اس خاتون نام بھی لیا جاتا ہے۔

ابوالخیر اقطع کی دادی عنیدہ کے حلقہ درس کی اس قدر شہرت تھی کہ بیک وقت پانچ سو طلبہ ان کے حلقہ درس میں شریک ہوتے اور استفادہ کرتے تھے[4]

امام الحرمین امام مالک کی صاحبزادی کو حدیث میں اس قدر ملکہ حاصل تھا کہ طالب علم اگر موطا پڑھتے ہوئے کہیں غلطی کرتا تو وہ اندر سے دروازہ کھٹکھٹاتیں تو امام موصوف فوراً طالب علم سے کہتے۔

ارجع فالغلط معك۔

پھر پڑھو تم غلطی کر رہے ہو[5]

اندازہ کیا جا سکتا ہے امام مالک کو اس خاتون کی صلاحیتوں پر کتنا اعتماد تھا کہ آپ بذات خود غلطی پر مطلع نہ ہونے کے باوجود اس خاتون کی نشاندھی پر طالب علم کو غلطی کا مرتکب گردانتے

---

[1] طبقات ابن سعد جلد ۸ ص ۳۸۷ - عورت اسلامی معاشرہ میں ص ۱۴۰ -

[2] تہذیب التہذیب جلد ۱۲ ص ۴۳۶ - عورت اسلامی معاشرہ میں ص ۱۴۰ -

[3] وفیات الاعیان جلد ۵ ص ۴۲۴، نقوش رسول نمبر جلد ۴ ص ۱۰۹ -

[4] نقوش رسول نمبر جلد ۴ ص ۱۱۰ -

[5] عورت اسلامی معاشرہ میں ص ۱۴۰ - ص ۱۴۱، اعلام النساء جلد ۵ -

اور دھرانے کا حکم دیتے۔ ہجیمہ بنت حیی الاوصابیہ ایک تابعیہ عالمہ تھیں یہ علم فقہ و حدیث میں ید طولیٰ رکھتی تھیں اور ام الدرداء الصغریٰ کے نام سے معروف تھیں فقہ میں ان کی مہارت کا یہ عالم تھا کہ یہ مختلف مسائل میں ایک مستقل نقطہ نظر رکھتی تھیں مثلاً یہ کہ تشہد میں عورت کو بھی تورک کا حکم ہے جبکہ دیگران کا نظریہ اس سے مختلف ہے ان کے متعلق تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے۔

قال مکحول کانت ام الدرداء فقیہۃ وکانت تجلس فی صلاتہا جلسۃ الرجل[1]

حدیث میں مہارت کا یہ عالم تھا کہ وہ محدثین جن کو روایت حدیث میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت حاصل ہے مثلاً سالم بن ابی الجعد، شہر بن حوشب ابو حازم، مکحول شامی۔ رجاء بن حیوہ، میمون بن مہران جبیر بن نغیر یہ سب ان کے تلامذہ میں شامل ہیں[2]

برصغیر ایک خاتون کا ممنون احسان ہے

کریمہ بنت احمد مروزیہ جن کا تذکرہ گذشتہ سطور میں خطیب بغدادی کی استاد کی حیثیت سے آیا ہے اس خاتون کا یہی کمال نہیں کہ وہ خطیب جیسے باکمال کی استاد تھیں بلکہ ان کا امت مسلمہ علی الخصوص برصغیر پاک وہند کے مسلمانوں پر ایک بڑا احسان بھی ہے جو اپنی مثال آپ ہے۔

اس کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ امام بخاری سے بخاری شریف کے مختلف نسخے روایت کئے گئے ہیں جو حسب ذیل ہیں:۔

نسخہ فربری۔ نسخہ کشمیہنی۔ نسخہ حموی۔ نسخہ مستملی۔ نسخہ مروزی نسخہ ابن حجر۔ نسخہ ابوالوقت۔ نسخہ ابن عساکر۔ نسخہ نسفی نسخہ صغانی۔ نسخہ ابی سکن۔ نسخہ ابو احمد جرجانی نسخہ ابن شبویہ۔ نسخہ کریمہ بنت احمد بن محمد بن حاتم المروزی جلد[3]

---

[1] اعلام النساء جز ۵ ص ۲۰۵۔

[2] ایضاً۔

[3] مقدمہ بخاری ص ۶۔

ان نسخوں میں سے جہاں مردوں کے نسخوں کو مختلف علاقوں میں قبولیت عامہ حاصل ہوئی وہاں کریمہ بنت احمد کے۔ روایت کردہ نسخہ کو برصغیر میں اللہ کی طرف سے درجۂ قبولیت عطا کیا گیا چنانچہ مولانا ابو الحسن علی ندوی رقم طراز ہیں:

میں ایک مثال دیتا ہوں شاید بہت سے لوگوں کے لیے انکشاف ہو یعنی خواتین کی علمی کوششوں علمی جد و جہد ذوق و شوق اور شغف کی کامیابی کی روشن مثال ہے جس سے آدمی پر ایک تحیر قائم ہو جاتا ہے۔

آپ سے پوچھوں قرآن مجید کے بعد اسلام کے پورے کتب خانے اور پورے علمی ذخیرے میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صدقہ میں اس امت کو عطا ہوا جس کی بنیاد علم بالقلم کی وحی سے پڑی اس قلم کی حرکت سے جو دنیا میں بنیظیر کتب خانہ تیار ہوا اس میں کتاب اللہ کے بعد کس کا درجہ ہے تو صحیح جواب ہو گا کہ صحیح بخاری کا درجہ ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ صحیح بخاری ہمارے ہندوستان میں ہر مدرسہ کے لیے معیار فضیلت ہے اس کو علماء نے اصح الکتب بعد کتاب اللہ کہا ہے اللہ کی کتاب کے بعد صحیح ترین کتاب بخاری ہے اور حضرت شاہ ولی اللہ بخاری اور مسلم کے بارہ میں حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں۔

كل من يهون امرهما، فهو مبتدع متبع غير سبيل المومنين[1]

آج ہمارے مدارس میں (مراد مدارس برصغیر ہیں) جو بخاری شریف پڑھائی جاتی ہے اور پڑھائی جائے گی آپ کے علم میں ہے کہ وہ بخاری شریف کس کی روایت ہے کہ کریمہ (مراد کریمہ بنت احمد نامی خاتون ہے) کی روایت ہے (ذرا آگے چل کر فرماتے ہیں

ایسی مثال کوئی امت پیش کر سکتی ہے اللہ تبارک وتعالیٰ نے جیسے امام بخاری کے تلامذہ کی کوششوں کو بار آور کیا اور آج دنیا میں ان کا نام باقی ہے

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ جز ۱ ص ۱۳۴ از شاہ ولی اللہ الامام۔

ویسے ہی ان تلمیذہ کی کوششوں کو کچھ زیادہ ہی بار آور کیا اور یہ چیز ہمارے اسلامی معاشرے میں آخر تک باقی ہے۔[1]

ذرا چشم تصور وا کیجئے اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی۔ شاہ ولی اللہ۔ مجدد الف ثانی مولانا فضل حق خیر آبادی۔ مولانا احمد رضا خان بریلوی۔ پیر مہر علی شاہ گولڑوی مولانا انور شاہ کشمیری جیسے ہزاروں لاکھوں عظیم علماء کو اس بے مثال خاتون کی بارگاہ میں خمیدہ سر ایستادہ دیکھئے اور پھر مسلم خواتین کی علمی خدمات کا اندازہ کیجئے۔

آٹھویں صدی ہجری کی ایک مصری خاتون عائشہ بنت علی بن محمد بن علی بن عبداللہ بن ابی الفتح ہوئی ہیں جو بے مثال محدثہ حافظ تھیں جن کے پاس بڑے بڑے علماء برائے استفادہ آیا کرتے تھے۔ اور کمال کی حافظہ اور ذہانت کی مالک تھیں حافظہ کی کیفیت عمر رضا کحالہ نے یوں بیان کی ہے۔

وکانت مستحضرة للسيرة النبويه تكاد تذكر الغزوة بتمامها وكانت حافظةً لكثير من الاشعار سيما ديوان البهاء زهير و كانت سريعة الحفظ فكانت تحفظ من قرأتها للقصيدة اوغيرها من مرة واحدة فقد قال البقاعى كتبت الكتابة الحسنة وكانت من الذكاء على جانب كبير تطالع كتب الفقه فتفهم و تحفظ شعراً كثيراً مرت على ديوان البهاء زهير ومصارع العشاق و سيرة النبويه لابن فرات و سلوان المطاع لابن ظفر[2]

خواتین اسلام کا پسندیدہ موضوع اگرچہ فقہ حدیث تفسیر وغیرہ علوم میں مہارت حاصل کرنا تھا مگر بعض خواتین ایسی بھی تھیں جنہوں نے دیگر شعبوں کو بھی جولانی طبع کے لیے منتخب کیا مثلاً شاعری کی تو صاحب دیوان ہوئیں موسیقی میں بے نظیر بن گئیں۔ طب میں حیرت کے لیے مقام حیرت بن گئیں چونکہ ان تمام میں زیادہ مثالیں دینا مقصد نہیں لہٰذا شاعری طب اور فقہ میں ایک ایک

---

[1] خواتین اور خدمت دین ص ۴۰، ۴۱، ۴۲ ابوالحسن علی ندوی مولانا۔

[2] اعلام النساء: جزو ۳ ص ۱۸۱، ۱۸۲۔

خاتون کا کمال بیان کرکے اس موضوع کو ختم کیا جاتا ہے۔

ام علی تقیہ بنت ابی الفرج غنوی ۔ یہ نہایت قابل خاتون تھیں ایک مرتبہ انہوں نے صلاح الدین کے بھتیجے تقی الدین عمر کی مدح میں ایک قصیدہ لکھا جو ساقی نامہ کی طرز پر لکھا گیا تھا اس میں شاعرہ نے نہایت خوبی سے ایک محفل شراب نوشی کا بے کم و کاست نقشہ کھینچا ساغر و مینا اور دیگر کوائف اس طرح بیان کئے گئے تھے کہ جس سے ظاہر ہوتا تھا کہ شاعرہ ایک عادی مے خوار ہے قصیدہ پڑھ کر تقی الدین نے علی الاعلان کہا کہ شاعرہ کو ضرور محفل مے نوشی کا ذاتی تجربہ ہے اس خاتون نے ایک رزمیہ قصیدہ لکھ ڈالا جس میں اس نے جنگ کی کل جزئیات نہایت تفصیل سے بیان کی تھیں اور میدان جنگ اور جنگجو بہادروں کا نقشہ کھینچا تھا جب اس نے یہ رزمیہ نظم تقی الدین کو بھیجی تو ایک خط میں لکھا مجھے جتنا تجربہ بزم کا ہے اتنا ہی رزم کا ہے اس نظم کو پڑھ کر تقی الدین نے اس کے اعلیٰ تخیل کا لوہا مان لیا اور اس کی بے حد تعریف کی [1]

نویں صدی ہجری کی ایک خاتون فاطمہ بنت احمد بن یحییٰ تھیں جو نہ صرف علم و فضل میں درجہ کمال کو پہنچی ہوئی تھیں بلکہ وہ استنباط احکام کی صلاحیت سے بھی بہرہ ور تھیں اور اپنے والد کے ساتھ بہت سے مسائل پر بحث کیا کرتی تھیں ان کے والد نے ان کی صلاحیت کا یوں اعتراف کیا۔

ان فاطمة ترجع الی نفسها فی استنباط الاحکام [2]

بات یہیں ختم نہیں ہوتی بلکہ ان کے شوہر امام مطہر نامی ایک بڑے عالم تھے جو لوگوں کو پڑھایا کرتے تھے جب کبھی ان کو کسی کتاب میں سے کوئی مقام لاینحل نظر آتا تو فوراً گھر آتے اور بیوی سے اس کے متعلق پوچھتے تو وہ فوراً اس مقام کو حل کر دیتیں یہ باہر آ کر اس کی پھر تقریر کرتے

---

[1] نقوش رسول نمبر جلد ۴ ص ۱۱۱۔

[2] اعلام النساء جزو ۴ ص ۳۲۔

جس پر طلباء اعلانیہ کہتے۔ ؎

لیس ھذا منك بل من وراء الحجاب۔

ذرا غور کیجئے کہ ان خواتین کا پایہ علم و فضل کیا ہوگا جو گھروں میں رہ کر ہر قسم کے علماء سے مستفیض ہونے والے علماء کی مشکل کتب میں رہنمائی کرتی ہوں گی۔ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ مسلم خاتون اسلامی عہد میں علمی اعتبار سے کس اوج کمال پر تھی۔

ایک اور حیرت انگیز خاتون کا تذکرہ سنیئے جو علم طب کی ماہر تھی اور اس کی اس علم میں بے مثال دسترس کا اندازہ لگائیے۔

علامہ ابوالفرج ابن جوزی رقم طراز ہیں:

صلت بن محمد جحدری کہتے ہیں کہ مجھ سے بشر بن مفضل نے بیان کیا کہ ہمارا حاجیوں کا قافلۂ سفر میں تھا تو ہمارا گذر عرب کے پانیوں میں سے ایک پانی پر ہوا ہم سے بیان کیا گیا کہ یہاں بہت خوبصورت تین بہنیں ہیں اور کہا گیا کہ وہ طب کرتی ہیں اور علاج کی ماہر ہیں ہم نے چاہا کہ ان کو دیکھیں تو ہم نے اپنے ایک ساتھی کی پنڈلی کو لکڑی اٹھا کر اس سے چھیل لیا یہاں تک کہ اس میں خون کچکپانے لگا پھر ہم نے اس کو اپنے ہاتھوں پر اٹھایا اور لوگوں سے کہا کہ اس کو سانپ نے کاٹا ہے کوئی جھاڑنے والا ہے تو ان میں سے چھوٹی بہن نکل کر آئی ایسی خوبصورت تھی کہ معلوم ہوتا تھا سورج نکل آیا وہ آکر اس کے سامنے کھڑی ہوگئی اور کہنے لگی کہ اسے سانپ نے نہیں کاٹا ہم نے کہا کیسے تو اس نے کہا کہ اس کا جسم ایسی لکڑی سے چھیل گیا ہے جس پر نر سانپ نے پیشاب کیا تھا اس کی دلیل یہ ہے جب اس کے بدن کو دھوپ لگے گی تو یہ مر جائے گا اور واقعی جب سورج طلوع

؎ اعلام النساء، جز ص ۴، ص ۳۲۔

ہوا تو وہ شخص مرگیا اور ہم متحیر رہ گئے[1]

دنیا کی کوئی قوم سوائے مسلمانوں کے اس دور میں ایسی کوئی مثال پیش نہیں کر سکتی یہ شرف صرف اسلام کو حاصل ہے کہ اس نے خواتین کو فرش سے اوج کمال تک پہنچا دیا تھا مسلمانوں کے ازمنہ وسطیٰ میں ایسے محیرالعقول واقعات پڑھ کر بے اختیار یہ فقرہ قلم سے ٹپک پڑتا ہے۔

اولئک آبائی فجئنا بمثلھم۔

ام المومنین حضرت ام سلمہ حالات وعلمی خدمات

حضرت ام سلمہ قبیلہ قریش کی شاخ بنو مخزوم سے تھیں اصل نام ہند تھا ان کے والد کا نام ابو امیہ تھا جو عرب کے بہت بڑے سردار اور نہایت مخیر شخص تھے جس قافلہ تجارت میں ہوتے اس کے تمام اخراجات خود برداشت کرتے جس کی بنا پر زادالراکب کے نام سے مشہور تھے۔

حضرت ام سلمہ کا پہلا نکاح عبداللہ بن عبدالاسد امدی سے ہوا جو رشتے میں حضرت ام سلمہ کے چچازاد تھے اور حضور علیہ السلام کے رضاعی بھائی بھی جنہوں نے اسلام میں ابو سلمہ کے نام سے شہرت حاصل کی اور مشہور ترین صحابہ میں شامل ہیں۔

ظہور اسلام کے بعد حضرت ابو سلمہ ایمان لائے تو ام سلمہ کو بھی اللہ تعالیٰ نے توفیق ایمان دی اور یوں یہ دونوں دولت ایمان سے مشرف ہوئے۔

یہ جوڑا ان مسلمانوں میں شامل تھا جنہوں نے ہجرت حبشہ کی۔ کچھ عرصہ بعد واپس مکہ چلے آئے جب یہاں سے مدینہ ہجرت کرنی چاہی تو حضرت ام سلمہ کے قبیلہ نے مزاحمت کی کہ ہم اپنی لڑکی کو مدینہ نہیں جانے دیں گے جس کی بنا پر بنو عبدالاسد ام سلمہ سے سلمہ کو چھین کر لے گئے کہ اگر تم اپنی لڑکی کو ابو سلمہ کے ساتھ نہیں جانے دیتے تو ہم بھی اپنے بچے کو تمہاری لڑکی کے ساتھ نہیں رہنے دیں گے۔ حضرت ام سلمہ کے بیان کے مطابق ایک سال کی مسلسل آہ وزاری کے بعد میرے قبیلہ والوں نے مجھے ابو سلمہ کے پاس مدینہ جانے کی اجازت دی اور بنو عبدالاسد نے بھی بچہ واپس کر دیا یوں یہ تنہا ہی مکہ سے مدینہ روانہ ہوئیں[2]

---

[1] کتاب الاذکیاء ص ۴۶ ابو الفرج ابن جوزی
[2] زرقانی جلد ۳ ص ۲۳۸، ۲۳۹، اسوہ صحابیات و سیر صحابیات ص ۴۲، خواتین اسلام ص ۷۶۔

مقام تنعیم پر حضرت ام سلمہ کو عثمان بن ابی طلحہ کلید بردار کعبہ مل گئے جنہوں نے آپ کے تنہا سفر پر حیرت کا اظہار کیا کہ شرفاء کی عورتیں اس طرح سفر نہیں کیا کرتی تھیں۔
جب آپ نے سارا ماجرا بیان کیا تو یہ ساتھ ہوئیے اور کمال شرافت کا ثبوت دیتے ہوئے مسجد قبا تک پہنچایا ان کی اس شرافت سے حضرت ام مسلمہ اتنی متاثر ہوئیں کہ ساری زندگی ان کی تعریف کیا کرتی تھیں [۱]
مدینہ کے قریب عثمان انہیں تنہا چھوڑ کر واپس چلے گئے جب آپ مدینہ میں داخل ہوئیں تو لوگوں نے آپ سے نام و نسب پوچھا جب آپ نے بتایا کہ میں ابو امیہ کی لڑکی ہوں تو لوگوں کو ان کے تنہا سفر اور ابو امیہ کی عظمت کے پیش نظر اس بات کا یقین نہ آیا تا آنکہ فتح مکہ کے دن جب آپ کے گھر والے آپ کے رقعہ پر ملنے آئے تو لوگوں کو اس بات کا یقین آیا [۲]
حضرت ام سلمہ پہلی خاتون ہیں جو مدینہ میں ہجرت کر کے داخل ہوئیں [۳] حضرت ام سلمہ کی ابو سلمہ سے چار اولادیں ہوئیں۔ سلمہؓ۔ زینبؓ۔ درہؓ۔ عمرؓ۔ ان میں سے درہ وہ خاتون ہیں جن کے متعلق ایک مرتبہ یہ افواہ اڑ گئی کہ حضور ان سے نکاح کرنا چاہتے ہیں جس کی حضور علیہ السلام کو با قاعدہ تردید کرنا پڑی۔
جنگ احد میں ابو سلمہ کو شدید زخم آئے جن کی بنا پر کچھ عرصہ بعد ان کی وفات ہو گئی حضرت ام سلمہ کو شدید صدمہ ہوا حضور تشریف لائے رو رہی تھیں آپ نے تسلی دی اور فرمایا یہ کہو یا اللہ ان سے بہتر شوہر عطا فرما۔
حضرت ابو سلمہ کے جنازہ پر آپ نے نو تکبیریں پڑھیں استفسار پر فرمایا کہ یہ ہزار تکبیر کے مستحق تھے [۴]

ام سلمہ کی خاوند سے محبت حضرتؓ ام سلمہ کو ابو سلمہ سے بہت محبت تھی جس کا

---

[۱] زرقانی جلد ۳ ص ۲۳۹، اسوہ صحابیات و سیر صحابیات جلد ۲، خواتین اسلام ص ۷۶۔

[۲] اسوہ صحابیات و سیر صحابیات ص ۴۳، خواتین اسلام ص ۷۷۔

[۳] اعلام النساء جزو ۵ ص ۲۲۲ زرقانی ص ۲۴۰۔
[۴] ایضاً

اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ ایک مرتبہ ابو سلمہ سے یہ عہد کرنے کی کوشش کی تھی کہ اگر ہم میں سے کوئی مر جائے تو دوسرا شادی نہیں کرے گا لیکن ابو سلمہ نہ مانے[1]

جب ابو سلمہ فوت ہو گئے تو حضور علیہ السلام نے انہیں ارشاد فرمایا کہ تم یہ دعا پڑھا کرو۔

اللّٰھم اجرنی فی مصیبتی واخلفنی خیراً منھا۔

اے اللہ میری مصیبت کا مجھے اجر عطا فرما اور اس سے بہتر صورت حال لا تو حضرت ام سلمہ کا بیان ہے کہ جب میں یہ دعا پڑھتی تو میری کیفیت یہ ہوتی

فلما اردت ان اقول اللّٰھم اخلفنی خیراً منہ فقلت فی نفسی اعاض خیراً من ابی سلمہ ثم قلتھا فعافنی اللہ محمدا صلی اللہ علیہ وسلم۔[2]

جب کہ زرقانی کے الفاظ یہ ہیں۔

قلت ای المسلمین خیراً من ابی سلمہ ثم انی قلتھا فاخلف اللہ لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم[3]

نکاح ثانی: حضرت ابو سلمہ کی وفات کے وقت حضرت ام سلمہ حاملہ تھیں بعد وضع حمل کے سیدنا صدیق اکبر اور فاروق اعظم نے پیغام نکاح دیا مگر آپ نے قبول نہیں کیا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیغام دیا تو آپ نے فرمایا کہ مرحباً رسول اللہ لیکن آپ نے تین عذر رکھے۔ [1] یہ کہ میں بہت غیرت مند ہوں۔ [2] میرے بچے ہیں [3] یہ کہ میرے عزیز و اقارب میں سے کوئی میرا نکاح کرنے والا نہیں حضور نے تینوں کا حل تجویز فرمایا اور یوں ۴ ہجری کو شوال کے مہینہ میں حضور سے نکاح ہوا[4]

---

[1] اعلام النساء جزو ۵ ص ۲۲۲۔

[2] ابن ماجہ بحوالہ زرقانی جلد ۳ ص ۲۴۱۔

[3] زرقانی جلد ۳ ص ۲۴۰۔ اسوہ صحابیات ص ۴۳ سیر صحابیات ص ۴۳ خواتین اسلام ص ۸۰۔

[4] اعلام النساء، جزو ۵ ص ۲۲۲ زرقانی جلد ۳ ص ۲۴۰۔

صائب الرائے آپ بہت صائب الرائے تھیں جس کا اندازہ آپ کے اس بےنظیر مشورہ سے ہوتا ہے جو آقائے دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو آپ نے صلح حدیبیہ کے دن دیا۔

جب لوگ آپ کے بار بار کہنے کے باوجود معاہدے کی شرائط کے سلسلہ میں شدید صدمہ محسوس کرتے ہوئے قربانی کے لیے نہ اٹھے تو آپ حضرت ام سلمہ کے پاس آئے اور باسیر کی صورت حال بتائی حضرت ام سلمہ نے کہا:

یا نبی اللہ أتحب ذالک اخرج ثم لا تکلم احداً منهم حتی تنحر بدنك وتدعو حالقك فیحلقك فخرج فلم یکلم احداً منهم حتی فعل ذالك نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه فلما رأوا ذالك قاموا فنحروا وجعل بعضهم یحلق بعضاً۔[1]

حضرت ام سلمہ کا مشورہ اس قدر صحیح تھا کہ امام الحرمین یہ کہنے پر مجبور ہوئے۔

لا نعلم امرأة اشارت برأیٍ فاصابت الا ام سلمه۔[2]

وفات حضرت ام سلمہ کے سن وفات میں اختلاف ہے بعض انٹھاون بعض ساٹھ لیکن اکسٹھ ہجری کی طرف زیادہ رجحان ہے۔

حضرت امّ سلمہ کا علمی پایہ و خدمات حضرت ام سلمہ کا علمی پایہ ازواج مطہرات میں حضرت عائشہ کے بعد سب سے بلند اور دیگر صحابیات میں تو سب سے زیادہ تھا۔

---

[1] بخاری مطبوعہ مصر جلد ۳ ص ۲۵۷ باب الشروط فی الجہاد والمصالحہ مع اہل الحرب وکتابت الشروط۔

[2] زرقانی جلد ۳ ص ۲۳۸۔

طبقات ابن سعد میں محمود بن لبید کے قول سے اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت ام سلمہ بھی حضرت عائشہ کی طرح حصول علم میں بہت کوشاں رہا کرتی تھیں محمود کا کہنا ہے۔

كان ازواج النبي يحفظن كثيراً من حديث النبي (صلى الله عليه وسلم) ولا مثلا لعائشة وام سلمه [1]

اس کوشش کا نتیجہ تھا کہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا رواۃ حدیث کے تیسرے طبقہ میں ہیں جو حضرت عائشہ کے بعد کسی بھی صحابیہ کا سب سے بلند طبقہ ہے اور فقہی اعتبار سے صاحب فتوی صحابہ کے طبقہ ثانیہ میں شامل ہیں۔

مرویات کی تعداد: آپ سے کل احادیث جو روایت کی گئیں ان کی تعداد "۳۸۷" ہے ان میں سے (۲۹) احادیث بخاری و مسلم میں ہیں اور متفق علیہ احادیث کی تعداد "۱۳" ہے تین احادیث میں بخاری منفرد ہیں جب کہ "۱۳" احادیث میں مسلم کو انفراد حاصل ہے [2]

فقہ میں مہارت جیسا کہ قبل ازیں مذکور ہوا کہ یہ فقہاء صحابہ کے طبقہ ثانیہ میں شامل ہیں اور ان کے فتووں سے ایک رسالہ مرتب کیا جا سکتا ہے۔

آپ کے فتووں کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ عموماً متفق علیہ ہیں [3]

جو آپ کی نکتہ سنجی اور دقیقہ رسی پر دال ہیں۔

حضرت عبداللہ بن زبیر عصر کے بعد دو نفل پڑھا کرتے تھے مروان نے وجہ پوچھی تو آپ نے فرمایا کہ حضرت عائشہ نے مجھے بتایا ہے کہ حضور بھی پڑھا کرتے تھے حضرت عائشہ سے دریافت کیا گیا تو آپ نے حضرت ام سلمہ کا حوالہ دیا جب حضرت ام سلمہ سے دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ:

---

[1] طبقات ابن سعد جلد ۲ ص ۳۷۵۔

[2] اعلام النساء: جزو ۵ ص ۲۲۶، سیر صحابیات ص ۵۲ و اسوہ صحابیات ص ۵۶۔

[3] سیر صحابیات ص ۵۶ و اسوہ صحابیات ص ۵۲۔

يغفر الله لعائشه لقد وضعت امرى على غير موضع اولم اخبرها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نهى عن ذالك۔ [1]

علم اسرار دین: حضرت عائشہ کی طرح حضرت ام سلمہ کو بھی اسرار دین میں ملکہ حاصل تھا جس میں حضرت حذیفہ بن یمان کو خصوصیت حاصل تھی۔
ایک مرتبہ آپ سے حضرت عبد الرحمٰن بن عوف ملنے آئے تو آپ نے فرمایا:
حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ میرے بعض صحابی ایسے ہیں کہ انتقال کے بعد میں نہ انہیں دیکھونگا نہ وہ مجھے دیکھ سکیں گے حضرت عبد الرحمٰن گھبرا کر حضرت عمر کے پاس گئے تو حضرت عمر بھاگے بھاگے آئے اور پوچھا کہ سچ بتانا کہ میں بھی ان میں سے ہوں تو آپ نے فرمایا کہ نہیں لیکن تمہارے علاوہ میں کسی کو مستثنیٰ نہ کروں گی [2]

تلامذہ ام سلمہ حضرت ام سلمہ سے اخذ علم کرنے والوں کی تعداد نجانے کتنی ہو گی صرف وہ لوگ جو حدیث میں آپ سے استفادہ کرتے تھے اور ان کے نام کتب میں مذکور ہیں ان کی تعداد عمر رضا کحالہ کے مطابق "۴۳" ہے جب کہ الاصابہ میں "۱۵۰" افراد کے نام درج ہیں جن میں جہاں صحابہ کرام میں حضرت عبد اللہ بن عباس۔ حضرت عائشہ صدیقہ حضرت ابو سعید بن مسیب ہیں وہاں جلیل القدر تابعین میں حضرت سعید بن مسیب جیسے فقیہ اور عروہ بن زبیر جیسے صاحب علم نافع۔ یحیٰی

---

[1] اسوہ صحابیات ص ۵۶ سیر صحابیات ص ۵۳ خواتین اسلام ص ۸۳۔

[2] القرہ صحابیات ص ۵۸، سیر صحابیات ص ۵۴۔

بن   ۔ کریب ۔ قبیصہ بن ذویب جیسے عظیم ترین محدث شامل ہیں[1]

اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ امت مسلمہ کی بعد کی علمی ترقی جو ان حضرات تابعین کی وجہ سے ہوئی اس میں اس عظیم خاتون کا کتنا حصہ ہے ۔

پھر یہ کہ آپ کے تلامذہ کی فہرست گنوانے کے بعد تمام تذکرہ نگار یہ کہتے ہیں کہ آپ کے تلامذہ کی تعداد صرف یہی نہیں ہے[2]

ایک خاص خدمت ۔ ایک عالم ربانی کے فرائض میں جہاں بذریعہ علم لوگوں کی تربیت کرنا ہے وہاں اپنے علم کی روشنی میں حکمران کو ان کی کوتاہیوں پر ٹوکنا بھی ہے ۔

حضرت ام سلمہ نے یہ فریضہ بخوبی ادا کیا چنانچہ آپ کی زندگی میں حکمرانوں نے نماز کے مستحب اوقات میں تغیر و تبدل کیا تو آپ نے انہیں متنبہ کرتے ہوئے فرمایا:

رسول اللہ ظہر جلدی پڑھا کرتے تھے اور تم عصر جلدی پڑھتے ہو[3]

جب حضرت امیر معاویہ کے دور میں حضرت علی پر سب وشتم بزسر منبر ہونے لگا تو آپ نے امیر معاویہ کو خط لکھا ۔

انکم تلعنون اللہ ورسولہ علی منابر کم
وذالک انکم تلعنون علی بن ابی طالب
ومن احبہ وانا اشہد ان اللہ احبہ و
رسولہ ۔[4]

---

[1] ۱۵ اعلام النساء ص ۲۲ جزو ۶ ، الاصابہ جزو ۴ ص ۴۲۴ الاصابہ ص ۴۲۴ جزو ۴ ۔

[2] اعلام النساء جزو ۴ ص ۲۲۷ ۔

[3] اسوہ صحابیات ص ۵۷ سیر صحابیات ص ۵۳ ، خواتین اسلام ص ۸۳ ۔

[4] اعلام النساء جزو ۴ ص ۲۲۶ ۔

ترجمہ۔ تم اللہ اور رسول کو برسر منبر برا بھلا کہتے ہو وہ یوں کہ تم علی بن ابو طالب کو نشانہ لعنت و ملامت ٹھہراتے ہو اور ہر اس شخص کو جو ان سے پیار کرتا ہے میں ذاتی طور پر اس بات کی گواہ ہوں کہ خدا اور اس کا رسول علی سے محبت کرتے تھے۔

سیدۃ نساء العالمین فاطمۃ الزہراء

آپ آقائے دوعالمؐ کی سب سے چھوٹی بیٹی تھیں اور اپنی خوبیوں کی بنا پر سب سے زیادہ عزیز تھیں۔ آقاء دوعالمؐ کا ارشاد ہے:

فاطمۃ بضعۃ منی یوذینی ما اذاھا ویریبنی ما رابہا[1]

آپ کا نکاح حضرت علی کے ساتھ ہجرت والے سال ہی رجب کے مہینہ میں ہوا البتہ رخصتی غزوہ بدر کے بعد ہوئی اور یہ رخصتی حضرت عائشہ کی رخصتی کے چار ماہ بعد ہوئی نکاح کے وقت حضرت فاطمہ کی عمر پندرہ سال ساڑھے پانچ ماہ اور حضرت علی کی اکیس سال پانچ ماہ تھی[2]

آقاء دوعالمؐ کی نسل صرف حضرت فاطمہ سے جاری ہے باقی آپ کی کسی اولاد سے کوئی نسل جاری نہ ہوئی حضرات حسنین کریمین آپ کی ہی اولاد ہیں[3]

حضرت فاطمہ حضور علیہ السلام کے صرف چھ ماہ بعد زندہ رہیں اور انتیس برس کی عمر میں وفات پائی حضرت عقیل کے گھر میں دفن ہوئیں اور آپ کو رات کو دفن کیا گیا[4]

آپ شکل و صورت گفتگو پر اعتبار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مشابہ تھیں۔ حضرت عائشہ کا کہنا ہے:

ما رایت احداً کان اشبہ کلاماً وحدیثاً برسول اللہ من

---

[1] الاصابہ جلد ۴ ص ۳۸۷، اعلام النساء جز ۴ ص ۱۱۲۔

[2] اعلام النساء جز دوم۔ ص ۱۰۹۔

[3] اعلام النساء جلد ۴ ص ۱۳۱۔

[4] اعلام النساء جز ۴ ص ۱۲۷ الاصابہ جلد ۴ ص ۳۷۷، ۳۷۸

فاطمہ [1]

آپ کے فضل و کمال کے لیے کچھ اور کہنے کی ضرورت نہیں حضرت عائشہ کا یہ قول کافی ہے۔

مارایت قط احداً افضل من فاطمۃ غیر ابیھا [2]

باقی آپ کے حالات و واقعات سے کتب معمور ہیں جن کا لکھنا مقصود نہیں۔

علمی پایہ و خدمات

حضرت فاطمہ کو چونکہ طویل زندگی نہیں ملی اور آپ حضور کے بعد صرف چھ ماہ زندہ رہیں اگر آپ کو کچھ عرصہ مزید زندگی مل جاتی تو یقیناً آپ سے بھی ویسے ہی بلکہ اس سے بڑھ کر علم و عرفان کے دریا پھوٹتے جیسے کہ آپ کے شوہر نامدار جناب حیدر کرار سے ظاہر ہوئے کیونکہ آپ آقائے دو عالم کی رازدار خاص تھیں جیسا کہ وصال سے پہلے آپ کی سرگوشی سے پتہ چلتا ہے۔

جو چھ ماہ آپ نے اپنے والد بزرگوار کے بعد گذارے یہ مسلسل بیماری اور حزن و ملال میں گذارے جس پر آپ کے حزن و ملال سے مملو اشعار دال ہیں مثلاً۔

ماذا علی من شم تربۃ احمد — الا یشم مدی الزمان غوالیا

صبت علی مصائب لو انہا — صبت علی الایام صرن لیالیا

ایسے میں آپ کا علمی مجالس منعقد کرنا بعید از قیاس ہے تاہم اس عرصہ کا آپ سے کچھ علمی

---

[1] اعلام النساء ص ۱۲۶ جلد ۴ صحابیات ص ۱۱۵ نیاز فتح پوری۔

[2] ایضاً

سرمایہ یادگار بھی ہے اور وہ آپ کی روایت کردہ احادیث ہیں اور آپ کے متعلق روایات کردہ تفقہ پرور ان واقعات ہیں۔

روایت کردہ احادیث: آپ نے آقائے دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے اٹھارہ احادیث، روایت کی ہیں جن کو روایت کرنے والوں میں تمام صحابہ ہیں اور وہ بھی جلیل القدر صحابہ ہیں۔

روایت کردہ احادیث حضرت علی سفر سے واپس آئے تو آپ نے قربانی کا گوشت پیش کیا آپ کو تامل ہوا شاید اس وقت تک اس کا صریح حکم معلوم نہ تھا تو آپ نے فوراً کہا کہ کوئی حرج نہیں حضور علیہ السلام اجازت دے چکے ہیں۔

۲۔ حضور علیہ السلام نے آپ کے گھر گوشت تناول فرمایا اور نماز کے لیے بنا وضو کئے بغیر اٹھ کھڑے ہوئے تو آپ نے دامن پکڑ لیا کہ وضو فرما لیجئے کہ آپ نے ایک مرتبہ فرمایا تھا کہ آگ کی پختہ اشیاء کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تو آپ نے فرمایا کوئی حرج نہیں کہ تمام ایسے کھانے آگ پر ہی پکتے ہیں یعنی حکم تبدیل ہو چکا ہے [1]۔

راویان احادیث: آپ سے احادیث روایت کرنے والے صحابہ حسب ذیل ہیں۔

حضرات حسنین، حضرت عائشہ، حضرت ام کلثوم۔ سلمیٰ ام رافع۔ انس بن مالک۔ ام سلمہ۔ [2]

آپ کی احادیث میں سے ایک حدیث بخاری و مسلم نے روایت کی ہے اور اس کے علاوہ ابو داؤد و ترمذی نے بھی اور ابن ماجہ نے بھی آپ کی روایت کردہ احادیث کو نقل کیا ہے۔

خدا رحمت کند ایں عاشقان پاک طینت را

---

[1] سیر صحابیات ص ۱۱۳۔

[2] اعلام النساء جلد ۲ ص ۱۲۸۔

اسماء بنت ابی بکر

آپ حضرت ابوبکر کی صاحبزادی ہیں والدہ کا نام قتیلہ بنت عبد العزیٰ تھا یہ سترہ آدمیوں کے بعد مسلمانوں ہوگئی تھیں ان کا لقب ذات النطاقین تھا کیونکہ آپ نے اپنے کمر بند کو دو حصوں میں تقسیم کرکے ایک حصہ کے ساتھ حضور کا زاد راہ باندھا اور دوسرے حصہ کو کمر میں باندھا۔[1]

آپ کی شادی حضرت زبیر سے ہوئی اور جب آپ نے ہجرت کی تو اس وقت آپ حمل سے تھیں اور قباء میں پہنچ کر آپ نے حضرت عبداللہ بن زبیر کو جنم دیا اور پھر آپ کی خلافت اور شہادت تک زندہ رہیں[2]

ابتداءً بہت تنگ دست تھیں بعد میں وسعت ہوگئی تھی۔

آپ تقریباً سو سال سے زیادہ زندہ رہیں لیکن آخر وقت تک آپ کا نہ تو کوئی دانت گرا نہ آپ کی عقل و نظر یا ہوش و حواس میں فرق آیا[3]

جرأت و حق گوئی: آپ بہت جری خاتون تھیں جب آپ کے فرزند کو پھانسی دے دی گئی اور عرصہ تک ان کا بدن پھانسی پر ہی لٹکتا رہا تو ایک دن حجاج کے پاس چلی گئیں ان کے اور حجاج کے درمیان حسب ذیل سوال و جواب ہوئے۔

حضرت اسماء کیا اس شہسوار کے اترنے کا وقت ابھی نہیں آیا؟

---

[1] الاصابہ ص ۲۳۰ جلد ۴۔ سیر صحابیات ص ۱۹۶ اسوہ صحابیات ص ۱۰۰۔

[2] الاصابہ ص ۲۲۹ جلد ۴۔

[3] الاصابہ ص ۲۳۰ جلد ۴۔

حجاج اس منافق کے اترنے کا ... حضرت اسماء۔ واللہ وہ منافق نہ تھا روزہ دار اور شب زندہ دار تھا۔ حجاج۔ نکل جاؤ تم تو سٹھیائی ہوئی بڑھیا ہو۔ حضرت اسماء۔ واللہ میں سٹھیائی ہوئی نہیں ہوں میں نے حضور علیہ السلام سے سنا ہے۔ کہ بنی ثقیف سے ایک کذاب اور ایک ظالم پیدا ہوگا کذاب تو ہم نے مسلیمہ الکذب دیکھ لیا اور ظالم تم ہو[1]

اندازہ کیجئے ایک خاتون کس جرأت سے سب سے بدترین حاکم کے سامنے گفتگو کر رہی ہے۔

علمی خدمات آپ کی خدمات میں یہ بات بھی کہی جائے گی کہ آپ نے عبداللہ بن زبیر جیسے شیر دل اور جبر و استبداد کو للکارنے والے علم و فضل کے پیکر کی تربیت کی اور ... سیاست ہوتے ہوئے بھی ان کے علمی پائے کا اس قدر بلند ہونا ہی اس عظیم ماں کی تربیت کا منہ بولتا ثبوت ہے۔

روایت کردہ احادیث: آپ نے آقائے دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے چھپن احادیث روایت کی ہیں جن میں وہ حدیث بھی شامل ہے جو ابھی پہلے درج کی گئی۔

راویانِ حدیث عبداللہ و عروہ (بیٹے) عباد بن عبداللہ۔ عبداللہ بن عروہ (پوتے) فاطمہ بنت منذر بن زبیر۔ عباد بن حمزہ بن عبداللہ بن زبیر وغیرہ کیسان۔ عبداللہ بن عباس۔ صفیہ بنت ... سب بن کیسان، ابن ابی ملیکہ[2]

اسماء بنت عمیس

یہ خاتون حضرت میمونہ کی ... بہن ہونے کے ناطے حضور علیہ السلام کی خواہر نسبتی تھیں۔ علاوہ ازیں یہ حضرت جعفر طیار کے عقد میں تھیں اس اعتبار سے آقائے دو عالم کے ساتھ ان کا

---

[1] الاصابہ ص ۲۰۱ جلد ۴۔

[2] اسد الغابہ ص ۱۵۰۔ سیر صحابیات ص ۱۴۵۔ الاصابہ ص ۲۳۰ جلد ۳۔

بھاوج کا رشتہ بھی تھا یہ دار ارقم کے قیام سے قبل مسلمان ہو گئی تھیں اور اپنے شوہر نامدار کے ساتھ حبشہ ہجرت کی اور وہیں پر عبداللہ بن جعفر محمد بن جعفر اور عون بن جعفر پیدا ہوئے۔

حضرت جعفر طیار کی شہادت کے بعد حضرت ابوبکر صدیق سے نکاح ہوا جن سے محمد بن ابوبکر پیدا ہوئے اور پھر جناب علی نے نکاح کیا اور یحییٰ بن علی پیدا ہوئے [1]

علمی خدمات

یہ ایک عالمہ فاضلہ خاتون تھیں اور آثار و عالم سے اکثر مسائل دریافت کیا کرتی تھیں۔

آپ کے علم و فضل کے لیے جہاں آپ سے متعدد احادیث کی روایت کافی شہادت ہے وہاں یہ بھی ایک بڑی شہادت ہے کہ یہ علم تعبیر الرویاء کی ماہر تھیں الاصابہ میں ہے۔

وكان عمر يسألها عن تفسير المنام ونقل عنها اشياء من ذالك۔ [2]

روایت کردہ احادیث کی تعداد ساٹھ ہے جو کہ بڑے بڑے چند صحابہ و بکثرت تابعین نے آپ سے روایت کی ہے۔

روایت کرنے والوں میں عبداللہ بن جعفر اور عبداللہ بن عباس صحابی ہیں جب کہ قاسم بن محمد، عبداللہ بن شداد، ام عون بنت محمد بن جعفر، سعید بن المسیب اور عروہ بن زبیر وغیرہ جلیل القدر تابعین شامل ہیں [3]

اسماء کے علم و فضل کی شہادت علامہ ذہبی نے تجرید اسماء الصحابہ میں یوں دی ہے۔

وكانت فاضلة جليلة۔ [4]

آپ کے تفقہ پر دال یہ ایک بات ہی کافی ہے کہ جب آپ نے حضرت ابوبکر صدیق کو ان کی وصیت کے مطابق غسل دے دیا تو چونکہ مردہ نہلانے کے بعد غسل کرنا مستحب ہے لہٰذا آپ نے صحابہ سے پوچھا کہ:

---

[1] الاصابہ ص ۲۳۱ جلد ۴۔

[2] الاصابہ ص ۲۳۱ جلد ۴۔

[3] الاصابہ ص ۲۳۱ جلد ۴۔

[4] تجرید اسماء الصحابہ جلد ۲ ص ۲۴۴۔

انی صائمة ... [illegible] ... علی من ...

قالوا لا ۔[1]

اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ خاتون حضور کے بعد بھی علم و فضل کے حصول میں کوشاں رہیں۔

فاطمہ بنت قیس الفہریہ

یہ صحابیہ خاتون جہاں صاحب جمال تھیں وہاں صاحب علم بھی تھیں یہ ابتداً تو ابو حفص بن عمرو کے گھر تھیں بعد میں طلاق ہونے کے بعد حضرت زید کے بیٹے اسامہ بن زید سے نکاح ہوا[2]

علم و فضل و علمی خدمات یہ خاتون علمی اعتبار سے اس قدر بلند پایہ رکھتی تھیں کہ تمام تذکرہ نگاروں کے الفاظ یہ ہیں۔

ذات حسن وجمال وعقل وکمال[1]۔ کانت ذات عقل وافر وحسن باہر[2] لہا عقل وکمال۔[3]

ان کے کمال و فضل پر یہ بات دال ہے کہ معتدہ ثلاث کے نفقہ کے بارہ میں صحابہ کرام میں اختلاف ہوا۔

حضرت عمر کا فتویٰ یہ تھا اس کو نفقہ و سکنیٰ ملنا چاہیئے لیکن جب فاطمہ بنت قیس کی یہ روایت آپ تک پہنچی کہ حضور نے انہیں نفقہ وغیرہ نہیں دلایا تھا تو آپ نے فرمایا کہ:

اپنے رب کی کتاب اور نبی کی سنت کو ایک عورت کے کہنے پر نہیں چھوڑیں گے[4]

لیکن اس کے باوجود ہوا یہ کہ اور دوسروں نے فتویٰ دیا کہ ایسی عورت کو نہ خرچہ ملے گا نہ مکان اور فاطمہ بنت قیس کی حدیث کو حجت قرار دیا اس لیے کہ ایک عدت کے ختم ہونے پر ارشاد

---

[1] طبقات ابن سعد جلد ۸ ص ۲۸۴ ۔

[2] الریاض المستطابہ ص ۳۳۳ ۔

[3] اسد الغابہ ص ۵۲۷ جلد ۵ ۔

[4] تاریخ فقہ اسلامی ص ۱۸۲ محمد خضری ۔ اسد الغابہ ص ۵۲۷ جلد ۔ الریاض المستطابہ ص ۳۳۲ ۔ اعلام النساء جزء ۴ ص ۹۲ ۔

حق ہے، لا تدری لعل اللہ یحدث بعد ذالک امراً تو مطلقہ ثلاثہ کے لئے اللہ تعالیٰ کیا صورت پیدا فرمائے گا کہ وہ تو طلاق دینے والے پر حرام ہو چکی ہے [1]

اس مسئلہ میں حضرت عائشہ کے ساتھ ہی حضرت فاطمہ کا اختلاف ہوا لیکن وہ ان کی رائے کو یہ کہنے کے باوجود کہ فاطمۃ اتقی اللہ نفقہ علامت فی الحمد ثی کان ھذا ! ان کی رائے کو تبدیل کر سکتا تو درکنار اکثر صحابہ کی رائے کو ان کے موافق ہونے سے نہ روک سکیں۔

روایت کردہ احادیث۔ آپ نے آنحضرت سے ۳۴ احادیث روایت کی ہیں جن کے رواۃ قاسم بن محمد۔ ابو بکر بن الوجہم۔ ابو سلمہ بن عبداللہ۔ سعید بن مسیب۔ عروہ بن زبیر۔ عبداللہ بن اللہ بن عبید، اسود بن یزید، سلیمان بن یسار، حضرت عائشہ، ام مسلمہ وغیرھم [2] نے کی ہے۔

بخاری و مسلم نے ان کی چار احادیث کو روایت کیا ان میں سے ایک لا نفقہ ولا سکنی للمعتدہ واشتالہا۔ متفق علیہ ہے تین امام مسلم نے انفرادا روایت کی ہیں [3]

---

[1] تاریخ فقہ اسلامی ص ۱۸۳۔

[2] اعلام النساء جزو ۴ ص ۹۲۔

[3] الریاض المستطابہ ص ۳۳۳۔

مذاکرہ

عنوان: **عورت کی ملازمت کا مسئلہ**

زیر اہتمام: مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری

مورخہ: ۱۴ اکتوبر ۸۴ء

میزبان: **مولانا سید محمد متین ہاشمی**

شرکاء

جناب مولانا محمد مالک کاندھلوی

جناب ڈاکٹر خالد غزنوی

جناب صاحبزادہ خورشید احمد گیلانی

جناب ڈاکٹر منیر احمد مغل

جناب مولانا محمد رفیق چودھری

جناب ڈاکٹر جان محمد

جناب ریاض الحسن نوری

جناب پادری ڈیوڈ مولا بخش (آسٹریلیا)

جناب پروفیسر گلزار وفا چودھری

جناب حافظ غلام حسین

جناب حافظ محمد سعد اللہ

و دیگر شرکاء

ہاشمی صاحب: حضرات علماء! یہ مذاکرہ حیثیت نسواں کے بارے میں ہو رہا ہے۔ اور آج اس کا موضوع ہے "ملازمت پردہ اور دیگر امور متعلق بخواتین" آج جو سوالات زیر بحث آئیں گے ان میں یہ کہ کیا شرعاً عورتیں ملازمت کر سکتی ہیں؟ اور اگر کر سکتی ہیں تو وہ کس انداز سے اور اس کی شرعی حدود و قیود کیا ہیں؟ پردے کی شرعی حدود کیا ہیں؟ اور وہ تمام مسائل جن سے آج کی عورت دوچار ہے۔ سب سے پہلے میں جناب صاحبزادہ خورشید احمد گیلانی سے درخواست کروں گا کہ وہ اپنے خیالات کا اظہار فرمائیں۔

خورشید احمد گیلانی صاحب: حضرات! میں نے یہ چند صفحات موضوع سے متعلق رقم کیے ہیں۔ اس میں اگرچہ سارے کا سارا موضوع تو نہیں آ گیا لیکن چند ضروری چیزیں اور مسائل جن سے آج ہمیں سابقہ ہے ان کے متعلقات اس میں آ گئے ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ہمارا معاشرہ بوجوہ انتہائی ذکی الحس بن چکا ہے جس کے نتیجے میں "یا سب کچھ" اور "یا کچھ بھی نہیں" کی کیفیت بن گئی ہے۔ ہمارے سیاسی مسائل ہوں یا تمدنی، معاشی ضرورتیں ہوں یا معاشرتی تقاضے ہر ایک میں یہی دو انتہائیں نظر آتی ہیں، حالانکہ اُمتِ مسلمہ جو قرآن حکیم کی نظر میں "اُمت وسطیٰ" ہے اس کا مجموعی رویہ انتہا پسندانہ نہیں بلکہ عادلانہ ہونا چاہیئے سیاست میں مطلق آمریت چلتی ہے۔ یا بے ہنگم جمہوریت کا نعرہ بلند ہوتا ہے۔ معیشت میں بے لگام سرمایہ داری ہو یا پھر بے خدا اشتراکیت اسی طرح معاشرت یا تو اقدام مغرب کی بندر جیسی نقالی ہمیں پسند ہے۔ یا پھر تاریک دور کے مڑے تڑے ضابطے اور گلے سڑے رواج ہیں ان دو نامعقول رویوں کے درمیان بیسیوں راہیں معقولیت، توازن، اعتدال نظم و ضبط اور روشن قدروں کی نکلتی ہیں۔

ایک عرصے سے عالم اسلام بالعموم اور وطن عزیز پاکستان بالخصوص اعصابی تناؤ اور ہیجانی کیفیت کا شکار بنا ہوا ہے جس میں ایک اہم مسئلہ حیثیت نسواں بہت ہی ابھرا ہوا ہے ہمیں اس سے غرض نہیں کہ اس موضوع پر ہندو سماج کیا رائے رکھتا ہے؟ یہودی مذہب کا نقطۂ نظر کیا ہے؟ عیسائیت اسے کس زاویۂ نگاہ سے دیکھتی ہے؟ البتہ ہمیں اس سے ضرور دلچسپی ہے۔ کہ اسلام اس بارے میں کیا احکام صادر کرتا ہے۔

کسی وضعی روایت اور واعظ کی داستان گوئی، کسی ذہنی کی کور ذوقی اور کسی بد مذاق
کی لطیفہ طرازی کی بات الگ ہے۔ ورنہ ہر معقول انسان اور مذہبی مسلمان اس امر میں
کسی اشتباہ کا شکار نہیں کہ اولادِ آدم میں سے مرد اور عورت بحیثیت جنس پیدائشی طور پر کوئی
ایک بہتر اور کہتر نہیں صنفی اختلاف کے علاوہ اہلیت و صلاحیت میں قدرت نے ایک
کے حق میں بخیلی اور دوسرے کے حق میں فیاضی کا رویہ نہیں اپنایا تکریم مختص ہے بنی آدم
کے لیے (ولقد کرمنا بنی آدم) اور بنی آدم ترکیب ہے مرد اور عورت دونوں سے رہی
دائرہ کار کی بات تو یہ بالکل دوسرا موضوع ہے جس طرح اولادِ آدم میں شعوب و قبائل اور
اوطان والوان کسی کے لیے معیار فضیلت نہیں اسی طرح دائرہ کار اور حدود اختیار میں اختلاف
مرد و عورت کی برتری یا کمتری کی بنیاد نہیں بن سکتا۔

یہاں بات پھر وہی ذکاوت حس کی آگئی کہ یا مرد کو عورت بن جانا چاہیئے یا عورت کو
مرد۔ کیوں کہ اس کے بغیر یا مرد کے حقوق پامال ہوتے ہیں یا عورت بیچاری جیتے جی مر جاتی ہے
حالانکہ اس سے نہ مرد سر کا تاج ٹھہرتا ہے۔ اور نہ عورت پاؤں کی جوتی، ہماری اسی بے جواز
) نے ہمیں اعصابی تناؤ میں مبتلا کر کے حقیقی فرائض سے بہت دور پھینک
دیا ہے تکریم کے پیمانے دائرہ کار سے وضع نہیں ہوتے ان کا تعلق سراسر انسانی شرف و مجد
سے ہے۔ خالدہ اتنی ہی واجب التکریم ہے۔ جتنا خالد! عابدہ اسی اعزاز کی مستحق ہے جتنا
عابد! ایک آنکھ کی پتلی) انسانی شرف و مجد کا فیصلہ نہیں کرتی۔ مرد کی پگڑی اور ٹوپی جس
درجے قابل احترام ہے۔ عورت کا دوپٹہ اسی درجے واجب الاکرام ہے، مرد کی داڑھی اس
اس کے لیے دلیل حرمت ہے۔ تو عورت کی چٹیا بھی اس کے لیے نشانِ عزت ہے۔
باپ اگر مرجع عقیدت اور بارگاہ ادب ہے۔ تو ماں کے قدموں میں جنت ہے۔ سو ہمارے
ہاں کا ذہنی و فکری انتشار دلیل کم نظری ہے جس کے ڈانڈے شاید عہد ملوکیت کی تاریکی
و تنگ ظرفی سے جا ملتے ہیں۔ مرد اور عورت کے درمیان برابری کے آزادانہ مقابلے (
) کو معقولیت کے توہم قائل نہیں البتہ خدائے زندہ کی کتابِ
زندہ نے مرد اور عورت کو یکساں انسانی صلاحیتوں کا پیکر بتلایا ہے۔ لیکن وہ صلاحیتیں ہیں کیا؟
قرآن حکیم نے ہمیں بتلایا، پارہ بائیسواں، سورہ الاحزاب، آیت ۳۵ - ان المسلمین والمسلمات، والمومنین

والمومنین والمومنات والقانتین والقانتات والصادقین والصادقات والصابرین والصابرات والخاشعین والخاشعات والمتصدقین والمتصدقات والصائمین والصائمات والحافظین فروجھم والحافظات والذاکرین اللہ کثیرا والذاکرات اعد اللہ لھم مغفرۃ واجرا عظیما (۳۳: ۳۵)

اگر مردوں میں احکام الٰہی بجالانے کی صلاحیت ہے۔ تو عورتیں بھی ایسا کر سکتی ہیں (والمسلمین والمسلمات) اگر مرد ایمان ویقین کی لذت سے آشنا ہو سکتے ہیں تو عورت بھی مومنہ کاملہ بن سکتی ہے۔ (والمومنین والمومنات) اگر مرد اپنی صلاحیت اور استعداد کار میں یکسوئی حاصل کر سکتے ہیں۔ تو عورتیں بھی اس کی اہل ہیں (والقانتین والقانتات) اگر مرد راستباز ہیں تو عورت بھی راستی وصداقت کو شعار بنا سکتی ہے (الصادقین والصادقات) اگر مرد حق کے لئے باطل کے مقابلہ میں ثابت قدم ہیں تو عورتیں بھی حوصلے اور جگر داری کا مظاہرہ کر سکتی ہیں (الصابرین والصابرات) اگر مرد خداترس ہیں تو عورتیں بھی خداترسی کے اعلیٰ نمونے پیش کر سکتی ہیں (الخاشعین والخاشعات) اگر مرد ایثار پیشہ بن سکتے ہیں تو عورتیں بھی ایثار و اخلاص کی داستانیں رقم کر سکتی ہیں (المتصدقین والمتصدقات) اگر مرد ضبط نفس اور احکام الٰہی کی تعمیل کے تحت روزہ رکھ سکتے ہیں تو عورتیں بھی بدرجہ اتم روزہ دار بن سکتی ہیں (الصائمین والصائمات) اگر مرد جنسی میلانات اور شہوانی ہیجانات کو قاعدے اور ضابطے میں رکھ سکتے ہیں تو عورتیں بھی عصمت مآب اور عفت شعار بن سکتی ہیں (والحافظین فروجھم والحافظات) اگر مرد یاد خداوندی میں اپنے دن کے مصروف اور رات کے پرسکون لمحات صرف کر سکتے ہیں تو عورتیں بھی دن میں نماز گزار اور شب زندہ دار بن سکتی ہیں (والذاکرین اللہ کثیرا والذاکرات) ظاہر ہے جب صلاحیتیں یکساں عطا کی گئیں تو نتائج بھی ایک جیسے نکلیں گے اور عورتیں برابر کی حصہ دار ہیں گھر کی جنت میں معاشرے کی جنت میں اور آخرت کی جنت میں، ومن یعمل من الصالحات من ذکر او انثیٰ وھو مومن فاولئک یدخلون الجنۃ ولا یظلمون نقیرا۔ (المائدہ ۱۲۴) لا اضیع عمل عامل منکم من ذکر او انثیٰ (النساء ۱۹۴) مرد اور عورت کسی کی کارکردگی بے نتیجہ اور رائیگاں نہیں

رہے گی جس طرح گلہائے رنگا رنگ کے باعث چمن کی زینت ہے اسی طرح رنگ نسل، وطن، زبان، اور عادات و روایات ہی کے دم سے کارگہ کائنات حسین و جمیل ہے، یکرنگی و یکسانی اکتاہٹ کا بنیادی سبب ہوتی ہے۔ قدرت نے بھی ہر شعبہ کائنات میں تنوع کے ساتھ ساتھ انفرادیت کا اصول وضع کر کے دنیا کو دلآویز اور نظر نواز بنا دیا ہے،

بنا بریں ہم اس امر پر غور تو کریں کہ مرد و عورت کے حقوق، آزادی، مساوات کا مطلب کیا ہے؟

ہم اوپر دیکھ آئے ہیں کہ قدرت نے صلاحیتوں کے اظہار اور اہلیتوں کی مسابقت میں کسی ایک کو کھلی چھٹی اور دوسرے کے پاؤں نہیں باندھ دیئے مرد اور عورت دونوں ایک ہی نقطے سے آغاز کریں اور ایمان، تقویٰ، خدا ترسی ایثار، صبر، احکام خداوندی کی اطاعت اور ذکر الٰہی میں مسابقت ہر ایک کی استعداد اور کوشش پر منحصر ہے کہ کون پہلے خدا کے تقرب کی منزل اور جنت کو پا لیتا ہے اور کون پیچھے رہ جاتا ہے۔

رہی بُرائی، کمینگی، آوارگی، انتشار فکری، جنسی انارکی، بدعنوانی، بے حیائی، ہوس اور حرامکاری اس دوڑ میں کسی کو بھی شریک ہونے کی اجازت نہیں۔ جب اجازت ہی نہیں تو مساوات اور مسابقت کے کیا معنی؟ حرام و حلال، جائز و ناجائز کے ضابطے عورت اور مرد دونوں کے لیئے یکساں ہیں، مرد بھانڈ نہیں بن سکتا تو عورت رقاصہ بننے پر کیوں اصرار کرے؟ مرد کے لیئے فحش نگاری حرام ہے۔ تو عورت کیوں اس "فن لطیف" میں حصہ دار بننے کی کوشش کرے؟

البتہ تمام مثبت، تعمیری نیک پیداواری، مفید، بامقصد اور صالحہ اعمال و اشغال میں کون بدمذاق اور کوڑھ مغز عورت کو حصہ دار بننے سے روکتا ہے۔

جس دین اور قوم کی تاریخ میں سیرۃ عائشہؓ، سمیہؓ، ام شریکؓ، فاطمۃ الزہراؓ، زینبؓ، رابعہ بصریؒ، خولہ بنت سعدؓ، رضیہ سلطانہ جیسی نامور عالمہ، مجاہدہ، صالحہ، عابدہ، اور حکمران خواتین ہو گزری ہوں، وہاں عورتوں کو ثانوی حیثیت اور دوسرے درجے کا شہری قرار دینا کس طرح ممکن ہے؟

اب ہم ایک اور بنیادی نکتے کی وضاحت کے بعد براہِ راست خواتین کے لیے ملازمت کے متعین موضوع پر اپنا نقطۂ نظر اور کچھ تجاویز پیش کریں گے ۔

دراصل ہمارے ہاں زیادہ تر باتیں کتابی ہوتی ہیں انقلابی زاویہ نگاہ کو مدنظر نہیں رکھا جاتا، جس سے بیشمار الجھنیں پیدا ہوتی ہیں کیونکہ کتابی حوالوں اور واقعاتی حقائق میں بہت زیادہ بُعد ہوتا ہے۔ اس لیئے کسی فیصلے پر پہنچنے سے پہلے ہی ہم انتشار کا شکار ہو جاتے ہیں ۔ انقلاب کا مطلب ہی پہلی صورت حال کو یکسر بدل دینا ہوتا ہے۔ بناء بریں ہم خود کو درمیان میں لٹکا ہوا پانے پر مجبور دیکھتے ہیں، جب کوئی مملکت انقلابی عمل سے گزر رہی ہوتی ہے۔ تو اس کیلئے بحث سے زیادہ عمل نکتہ آفرینی سے زیادہ کارکردگی اور کتبی حوالوں سے زیادہ درپیش عملی تقاضے پیش نظر رہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ عملی تقاضے اپنے لیے احول، وقت، وسعت، گنجائش اور راہ خود ہی ڈھونڈتے ہیں اس لیے ہماری کتابیں اور حوالہ جات دھرے کے دھرے رہ جاتے ہیں انقلابی مراحل میں تجارتی منڈیوں، علمی اداروں اور محاذِ جنگ میں کوئی خاص فرق و امتیاز نہیں رہ جاتا اس لیے جو جہاں کھپتا نظر آئے اسے کھپا دیتے ہیں عام حالات میں بچے بوڑھے ہر ذمہ داری سے مستثنیٰ سمجھے جاتے ہیں لیکن انقلابی جدوجہد میں جھولا جھولنے والا بچہ بھی اس عمل کا براہ راست حصہ سمجھا جاتا ہے اس لیئے فقہی شقیں اور کلامی مسائل وہاں زیادہ کارآمد ثابت نہیں ہوتے ہمارا بھی سب سے بڑا مسئلہ یہی ہے چونکہ یہاں کام اور کردگی صفر ہے۔ اس لیے بات ناشتہ، لباس، نظام الاوقات، ہفتہ وار چھٹیوں، سفارشات اور تجاویز سے چل کر مبہم خدشات اور لاطائل تفصیلات تک پہنچ جاتی ہے، جس طرح کنویں میں ڈوبنے یا بھنور میں پھنسے شخص کو تیراکی کے سارے گر بھول بھال جاتے ہیں۔ اور وہ اس وقت خود ہی اپنا راہبر اور راہرو بن جاتا ہے۔ اور اسی طرح انقلابی قوم ماضی کے پشتاروں کا بوجھ اور مستقبل کے مبہم خدشات کا گٹھا کندھے پر اٹھانے میں نہیں اپنے حال کو سنوارنے میں لگی ہوتی ہے اور انقلابی عمل کی تکمیل کے بعد پھر زندگی کے نئے قاعدے، ضابطے اور نظم اوقات نئے پروٹوکول اور نئے پیمانے ترتیب پاتے ہیں۔

اس وقت آزادیٔ نسواں اور مساوات کے علمبردار اپنا سارا زور اسی پر صرف کرتے ہیں۔ کہ عورتیں پائلٹ کیوں نہیں بن سکتیں ؟ عورتیں لبرٹی مارکیٹ اور انارکلی میں شاپنگ کیوں نہیں کر سکتیں عورتیں فلم ڈرامہ تھیٹر اور کلبوں میں کام کیوں نہیں کر سکتیں ؟ حالانکہ اصل مسئلہ یہ ہے۔ کہ کن کن شعبوں

کی تعمیرِ نو کی ضرورت ہے؟ کن کن خرابیوں کا سدِباب ہو کن کن کمزوریوں کو رفع کرنا ہے؟ کن اخلاقی
خامیوں سے چھٹکارا پانا ہے؟ اس طرف تو کوئی آتا نہیں البتہ ہمارا زورِ قلم اور فنِ خطابت اس پر صرف
ہوتا ہے۔ کہ عورت کی دیت نصف ہے یا پوری؟ شہادت مکمل ہے۔ یا ادھوری؟ ملازمت
خواتین کے لیئے جائز ہے۔ یا نہیں؟ گویا یہ دو تین قوانین بن جائیں تو ہمارے معاشرے کے دکھ
درد دور ہو جائیں گے۔ یہی ہے۔ وہ فرق جو ایک کتابی اور انقلابی ماحول میں ہوتا ہے۔ یعنی ہمارے
لئے نسلِ نو کی پرورش و پرداخت، خاندانی نظام کا استحکام اور عفت و عصمت اتنے اہم مسائل
نہیں جتنا کہ پوری دیت وصول کرنا پوری شہادت دینا اہم اور ضروری ہے۔ مرد اگر غلظت،
شدت، اور صلابت کا مظہر ہے۔ تو عورت رقت، عفت، نرمی اور برداشت کا مظہر ہے اور
معاشرے کے لیئے۔ یہ دونوں اوصاف بیک وقت ضروری ہیں۔

کیا عفت کیلئے نصف دیت نصف شہادت پر مناظرہ کرنا زیادہ بار آور ہے یا وہ اپنی شفقت
سے اپنے بچوں کی تربیت کر کے انہیں ارسطو، ابن سینا۔ کانٹ، ہیگل۔
خیام، سیکسپیر، سکندر، نپولین، صلاح الدین ایوبی، سلطان ٹیپو، بنا دیں نیز ملک کو جس قدر اچھے سپہ سالاروں
اچھے مدبروں، اور اچھے سیاستدانوں کی ضرورت ہے اتنی ہی ضرورت اچھی ماؤں، اچھی بیویوں
اور اچھی خانہ داروں کی بھی ہے۔ یہ ہماری خانہ زاد تقسیم ہے۔ کہ پائلٹ بننا ماں کی نسبت زیادہ
معزز منصب ہے۔ اور سیلز گرل بننا باوقار خانہ دار خاتون کے مقابلے میں زیادہ مفید ہے۔

سو ہمیں ان باتوں کو پیشِ نظر رکھ کر معاشرتی مسائل کا حل ڈھونڈنا چاہیئے، تو شائد کوئی نتیجہ خیز
بات سامنے آسکے۔ رہی بات خواتین کے لیئے ملازمت کی۔

تو اس ضمن میں چند گزارشات پیش کرتا ہوں؟

۱۔ کیا واقعی معاشرے کے تمام کار آمد افراد مختلف مناصب میں کھپ چکے ہیں؟

۲۔ کوئی ایسا کام جو عورت کی صلاحیت کو بروئے کار لائے بغیر ہو نہیں سکتا تو عورت کو ضرور
ملازم ہونا چاہیئے (۳) یا ہمارا اخلاقی نظام اس درجہ مستحکم اور پختہ ہے کہ عورت معاشرے
میں نہ صرف اپنے کیرکٹر اور منصب کی حد تک رہ سکے اور اس کے صنف نازک ہونے
پر کوئی اثر نہ پڑے ؟

یہ تین بنیادی نکات عورت کی ملازمت کے جواز اور عدم جواز کی دلیل بن سکتے ہیں اگر
مرد ہزاروں کی تعداد میں اب بھی بے روزگار ہیں تو وہاں عورتوں کی ملازمت کس طرح معقول
فیصلہ قرار پائے گا؟ اگر عورت کے بغیر وہ کام نہیں ہو سکتا یا اب تک بامر مجبوری ہوتا
آرہا ہے تو عورت کو ضرور اس جگہ تعینات کیا جائے مثلاً عورتوں کے اپریشن میڈیکل
چیک اپ خواتین کالج اور یونیورسٹیوں بلوغ عدم بلوغ کا سرٹیفکیٹ وغیرہ۔ اگر ہمارا
اخلاقی نظام بہت ہی کمزور ہے۔ ذہن ناپختہ اور مریض ہیں تو عورت کو اس کے کیریکٹر
کے حوالے سے نہیں بلکہ مکمل عورت (بنت حوا) کے طور پر دیکھا جائے گا جس میں تمام
قباحتیں بالقوہ موجود رہیں گی اخلاقی طور پر پختہ معاشرے میں صرف اس کے فن مہارت
ہنر منصب اور کام کو دیکھا جاتا ہے۔ اس کی ذات میں دلچسپی نہیں لی جاتی۔

ابھی ایک تجربہ ہمارے سامنے ایران کے اسلامی انقلاب کا آیا ہے۔ وہاں عورتیں
تمام کام کرتی ہیں لیکن وہ، جو ان کے لیے ضروری ہوں محض نمائش کے طور پر نہیں اور
وہ بھی خاص قسم کے حجاب کے ساتھ، تمام (فاتریس ویمن سیکشن موجود ہیں۔ اور کارکردگی عیاں
ہے۔ محض شوق نمائش پورا کرنے کی وہاں اجازت نہیں اگر یہاں بھی ایسا ہو جائے تو کوئی قباحت
نہیں، ایرانی انقلاب نے پردے کا ایک مخصوص اسٹائل وضع کیا ہے۔ جس سے زیادہ سے زیادہ
حجاب دستر کے تقاضے پورے ہو جاتے ہیں، کھلی باہوں، کھلے بالوں اور کھلے سینوں کے ساتھ
شوق نمائش تو پورا ہو سکتا ہے کارکردگی میں اضافہ نہیں ہو سکتا۔

ان نزاکتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے، عورت ٹیچر، لیکچرار، ڈاکٹر، اناؤنسر، ڈرائیور، کلرک ممبر سب
کچھ بن سکتی ہے، ہماری اسلامی تاریخ میں کون سا ایسا میدان ہے جہاں عورتیں مردوں کے
دوش بدوش نہ رہی ہوں علم و فضل میں۔ جہاد میں کھیت کھلیانوں میں تدریس و تعلیم میں لیکن وہ
عورتیں ہی رہیں مرد بننے کی کوشش نہیں کی، آخر عورت کو رسیپشنسٹ، سیلز گرل ماڈل گرل،
ائیر ہوسٹس اور ایکٹرس بنانے سے کون سی قومی ضرورت پوری ہوتی ہے؟ ہمارا بلکہ ہر انقلابی
معاشرہ کچھ بیمار ذہنیت رکھنے والے لوگوں کے لیے، اپنے اخلاقی ڈھانچے کو شکست و ریخت
سے دوچار کرنا کبھی پسند نہیں کرتا،

عورتیں میدان عمل میں آئیں۔ مردوں کا ہاتھ بٹائیں، قومی ضروریات پوری کریں لیکن اپنا تعارف گیسوئے کاکل سے نہیں بلکہ اپنے علم وفضل اور اہلیت وعمل سے کرائیں۔

ہاشمی صاحب: گیلانی صاحب نے جو کچھ فرمایا اور اپنے چشم دید واقعات کو بیان کیا اور سب سے بڑی بات یہ کہ ان کے اپنے خیال کے مطابق ایران کا عملی نمونہ انہوں نے پیش کیا ہے۔ کہ عورتیں پردہ کی حدود وقیود برقرار رکھتے ہوئے بھی اپنے فرائض سرانجام دے رہی ہیں۔ اس سلسلے میں میں اب ریاض الحسن نوری صاحب سے گزارش کروں گا کہ وہ اپنے خیالات کا اظہار فرمائیں۔

نوری صاحب: میں بطور تمہید کے کچھ اس بات پر روشنی ڈالنا چاہتا ہوں کہ ہمارے ہاں عورتوں میں یہ جو خیال جڑ پکڑ گیا ہے اور جس کی وجہ سے یہ ساری غلط فہمیاں پیدا ہو رہی ہیں کہ یورپ میں عورت کی بہت عزت ہے۔ اور عورت کو بہت بلند مقام حاصل ہے یہ خیال عام عورتوں میں پایا جاتا ہے۔ اسی واسطے وہ ہر چیز میں یورپ کی نقالی کرتی ہیں۔ ایک

مثال میں آپ کو دوں گا کہ اونچی ایڑی ہے۔ اونچی ایڑی کے متعلق ڈاکٹروں اور سائنسدانوں کا یہ فیصلہ ہے کہ یہ بہت نقصان دہ ہے۔ اس سے ریڑھ کی ہڈی کو تکلیف پہنچتی ہے۔ اور اس سے نقصان ہوتا ہے۔ حالانکہ اونچی ایڑی سے چلنا بنسبت فلیٹ کے تکلیف دہ ہے۔ اسی طرح کاسمیٹکس میں ان کا رواج اب بہت ہوگیا ہے۔

اسی طرح لپ سٹک ہے۔ لپ سٹک کا استعمال یہاں کوئی جانتا بھی نہ تھا۔ اب ہر کوئی استعمال کر رہا ہے۔ کیونکہ یورپ کی عورتیں استعمال کرتی ہیں۔ لیکن اس میں مضرت والے اجزاء بھی ہوتے ہیں۔ جب اس کو لگایا جاتا ہے۔ تو لامحالہ کچھ نہ کچھ منہ میں چلا جاتا ہے جس کے مضر صحت اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ کاسمیٹک کے اوپر بہت سی کتابیں آگئی ہیں اور ان کی مضرت رسانی کے متعلق بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ لیکن ہمارے ہاں لوگوں کو نہ اونچی ایڑی میں اور نہ ہی لپ سٹک میں کوئی ڈاکٹروں کا اعتراض نظر آتا ہے۔ بس بھیڑ چال ہے۔ بک ٹُٹ یورپ کے پیچھے چلے جارہے ہیں۔

اب یہ جو عورتوں اور مردوں کا وہاں تعلق ہے۔ اس سلسلے میں میں آپ کو ایک واقعہ سناتا ہوں۔ کہ نیوز ویک ۲۹ نومبر ۱۹۷۶ء کے ص ۱۳ پر ایک تصویر ہے۔ کہ ایک ہزار عورتیں مظاہرہ کر رہی ہیں کس بات پر؟ کہ سپین میں فرانکو کے وضع کردہ قانون کے مطابق شادی شدہ مرد اور عورت کے زنا کے مقدمہ میں صرف عورت پر مقدمہ چل سکتا ہے۔ مرد پر نہیں۔ لکھا ہے۔ پچھلے ہفتے جب ایک عورت کو اس الزام میں گرفتار کیا گیا تو سپین کی ایک ہزار عورتوں نے ہاتھوں میں جھنڈے لیئے ہوئے قانون میں برابری کا مطالبہ کیا اور عدالت پر حملہ بول دیا

اسلام کے اندر قانون میں مرد اور عورت کا کوئی تفریق نہیں۔ مرد اور عورت کو برا کام کرنے پر ایک جیسی سزا ہوگی۔ لیکن یورپ میں عورت کا یہ حال ہے۔ کہ۔ وہاں یہ قانون بنا ہے۔ یہ حال ہی کی تو بات ہے۔ اور اسی طریقے سے عام یہ خیال ہے۔ کہ وہاں جب عورت باہر نکلتی ہے تو اس کو کوئی گھور کے نہیں دیکھتا اور یہاں اس کے بالکل برعکس ہے۔ یہ بات بالکل غلط ہے مثلاً ایک واقعہ عرض کرتا ہوں۔ یہ کتاب ہے "

۲۳ اکتوبر ۱۹۵۷ء کو نیشنل کونسل آف انگلینڈ کی میٹنگ میں ایسوسی ایشن فار نارمل اینڈ سوشل ہائجین کے سیکریٹری نے اس بات کی شکایت کی کہ اگر مرد کسی عورت کو دعوت حرام کاری دے تو اس کے خلاف کچھ نہیں کیا جاتا لیکن اگر عورت ایسا کرے تو اس کو گرفتار کر لیا جائے یہ قانون وہاں پر عورت کی تکریم کی بالکل ضد ہے۔ اس سلسلے میں وہ عورت ایک واقعہ بیان کرتی ہے۔ جب وہ ایک رات کو ہیم کورٹ روڈ پر جا رہی تھی تو سارے راستے میں مرد اسے دعوت دیتے رہے جب اسے پولیس کا ایک آدمی نظر آیا تو اس نے پوچھا کہ اگر میں ان مردوں سے کوئی بات کروں تو تم کیا کرو گے؟ وہ بولا میں تم کو دعوت حرام کاری کے جرم میں گرفتار کر لوں گا۔ اس عورت کو کئی مردوں نے دعوت دی مگر وہ بیچاری شکایت بھی نہیں کر سکتی۔ لیکن اگر وہ کسی مرد سے بات کرے تو پکڑی جائے۔ تو یہ عالم ہے وہاں عورت کا۔

اسی طرح میرے پاس یہ اعداد شمار موجود ہیں عورتوں اور مردوں کی تنخواہ میں ۱۹۵۸ء میں چونسٹھ فیصد فرق تھا۔ ۱۹۶۰ء میں اکسٹھ فیصد فرق تھا۔ ۱۹۶۵ء میں ساٹھ فیصد تھا۔ اور ۱۹۷۰ء میں اسٹھ فیصد تھا۔

حافظ غلام حسین: یہ فرق کیسا تھا؟

نوری صاحب: ایک کام کے لئے مرد کو زیادہ اور عورت کو کم تنخواہ ملتی تھی عورت دس ہزار ڈالر لے رہی ہے اور وہی کام کرنے والا مرد تیرہ ہزار سالانہ لے رہا ہے۔ ٹیکنیکل کام کرنے والی عورت ۶۶۵۱ ڈالر اور مرد ۱۰۱۵۱ ڈالر لے رہا ہے۔ منیجر عورت ہے۔ تو وہ ۵۶۲۵ اور مرد ہے تو ۲۴۰۰۰ ڈالر لے رہا ہے۔ یعنی قریباً ڈبل کا فرق ہے۔ سروس ورکر اگر عورت ہے۔ تو سالانہ تنخواہ اس کی ۳۳۳۲ ہے اور اگر وہی کام مرد کرتا ہے تو اسکی تنخواہ ۵۸۶۶ ڈالر بالکل تقریباً پچاس فیصد کا فرق ہے۔ اس کے باوجود ہمیں خیال ہے۔ کہ وہاں عورتوں کو برتری حاصل ہے۔

آپ کو حیرت کی بات سناؤں کہ یورپ میں عورت کو ووٹ کا حق حال ہی میں حاصل ہوا ہے۔ ملکہ وکٹوریہ کے زمانے میں عورتوں نے اس کے خلاف جلوس نکالے اور احتجاج کیا۔

خورشید احمد گیلانی: حال ہی سے آپ کی کیا مراد ہے؟

نوری صاحب: بعض ممالک میں ۱۹۷۰ء اور ۱۹۷۱ء میں۔ اس کو حال ہی میں کہا جائے گا۔ وکٹوریہ کے زمانے میں جب عورتوں کو گرفتار کیا جا رہا تھا تو ملکہ وکٹوریہ نے پولیس سے کہا جب کسی عورت کو پکڑا جائے تو اس کی خوب پٹائی کی جائے۔

ہاشمی صاحب: عورت کی ملازمت کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے۔

نوری صاحب: اگر عورتوں کو آپ کسی بھی جگہ ملازمت دیتے ہیں تو پہلی بات یہ ہے کہ تنخواہ برابر ہو۔ اور الحمدللہ کہ ہمارے ہاں تنخواہیں برابر ہیں۔ سوائے اس کے کہ دوائیوں کی فیکٹریوں میں جو عورتیں پاکستان میں کام کرتی ہیں مردوں کے مقابلے میں ان کی تنخواہ کم ہے۔

ڈاکٹر خالد غزنوی صاحب: میں ایک پیز مو زن کرنا چاہتا ہوں۔کہ میں نے برطانیہ کی ایک یونیورسٹی میں ملازمت کی ہے۔جس عہدے پر میں تھا۔اس پر کچھ خواتین بھی تھیں وہ خواتین مجھ سے زیادہ تنخواہ لیتی تھیں، اب دیکھیے یہاں پر بھی اور وہاں پر بھی سال کے آخر میں ہر ملازم کو ایک انکریمنٹ ملتی ہے۔مثال کے طور پر سترھویں سکیل کے آج کے ملازم کی تنخواہ یقیناً اس سے کم ہو گی جو دس سال سے ملازمت کر رہا ہے۔لیکن گریڈ میں ابتدائی عہدے پر وہاں کوئی فرق نہ تھا۔

نوری صاحب: دیکھیئے میں نے حوالے دیئے ہیں اداروں پر کتابیں پیش کر سکتا ہوں۔ آپ پاکستانی بھی۔اس لحاظ سے بھی ہوتا ہے۔

غزنوی صاحب: پاکستانی کو نوکری کم دیتے ہیں لیکن جب دے دیتے ہیں تو تنخواہ پوری دیتے ہیں۔

نوری صاحب: میں نے حوالہ دیا ہے۔امریکن ڈیپارٹمنٹ آف کامرس محکمہ مردم شماری بحوالہ سوشیالوجی آف سوشل پرابلمز یہ کتاب ہے جس کے حوالے سے میں نے نقل کیا ہے۔

غزنوی صاحب: بعض اداروں میں جس طرح آپ نے خود اعتراف کیا ہے۔کہ پاکستان میں بھی دو واساز اداروں میں عورتوں کو تنخواہ کم ملتی ہے اسی طرح بعض اوقات کام ٹھیکے پہ ہوتا ہے۔جتنا کام آپ کریں گے اس کے مطابق آپ کو ادائیگی ہوتی ہے۔

دوسری بات اونچی ایڑی کی ہے۔آپ اگر یورپ اور امریکہ سے کسی معاملہ میں سند لینا چاہتے ہیں تو وہ اپنے بھی کسی معاملے میں متفق نہیں ہوتے۔مثال کے طور پر وہ کہتے ہیں کہ پیٹ کے السر کا بہترین علاج اپریشن ہے۔آج ایک گروہ کا مضمون شائع ہوا ہے خبر کی صورت میں کہ السر کے اپریشن سے بڑی موتیں ہوتی ہیں اس لیے اس کا اپریشن نہ کرایا جائے۔اونچی ایڑی کے بارے میں بھی یہی پوزیشن ہے۔اور میری بطور طبیب کے رائے یہ ہے کہ یہ صحت کے لیے مفید ہے۔

خورشید احمد گیلانی: (نوری صاحب سے) آپ نے جتنی باتیں بیان کی ہیں ان سے واضح نہیں ہوتا کہ عورت کو ملازمت کرنی چاہیئے یا نہیں؟

نوری صاحب: میں نے کہا کہ میں تو صرف اس بات کو بیان کر رہا ہوں کہ ہمارے ہاں جو یورپ میں عورت کی برتری کی ایک لہر ہے۔ اس کی حقیقت بیان کر رہا تھا۔

ہاشمی صاحب: موضوع یہ ہے۔ کہ آیا عورتوں کو شرعاً ملازمت کرنی چاہیئے یا نہیں دوسری بات کہ عورتوں کا ایک روشن خیال طبقہ کہتا ہے۔ کہ یہ کوئی اچھی بات نہیں کہ ملک کی پچاس فیصد آبادی کو گھروں میں محبوس کر کے اس کو بے کار کر دیا جائے اور اس کی کارکردگی کو استعمال نہ کیا جائے۔ لہٰذا جس طرح مرد اپنی قوت کا مظاہرہ کر رہے ہیں اور اپنی کارکردگی دکھاتے ہیں۔ اسی طرح عورتوں کو بھی اس کا موقع ملنا چاہیئے۔

نوری صاحب: میرے خیال میں گیلانی صاحب نے اس کے متعلق پہلے بیان کر دیا ہے۔ کہ کچھ محکمے ایسے ہیں کہ وہاں عورتوں کا بھیجنا ناگزیر ہے۔ مثلاً یہ کہ ہسپتال میں عورتوں کا علاج بچوں کا علاج   عورتوں کو پڑھانے کے لیئے اس کے لیے تو ظاہر ہے عورتوں کو جا کے مرد نہیں پڑھائیں گے۔

باقی رہا یہ کہ جہاں مرد اور عورت شانہ بشانہ کام کر رہے ہیں۔ اس کے جو نتائج سامنے آرہے ہیں کہ یورپ میں امراض خبیثہ پھیلے اس وقت اتنی زیادہ پھیل چکے ہیں کہ جس کی انتہا کچھ نہیں ہے

ہاشمی صاحب: بہر صورت آپ اس بات کے قائل ہیں۔ کہ عورتوں اور مردوں کو ایک جگہ ملازمت نہیں کرنی چاہیئے۔

نوری صاحب: انگلینڈ سے حال ہی میں ایک کتاب چھپی ہے جس میں لکھا ہے کہ اگر ہم بدکاری کو روکنا چاہتے ہیں تو اس کے لیے ضروری یہ ہے کہ لڑکیوں پر بہیں سختیاں کرنا پڑیں گی اور ان کے آزادنہ میل ملاپ کو ختم کرنا ہوگا۔

خورشید احمد گیلانی صاحب: اگر ایسا ماحول بنا دیا جائے تو اصولی طور پر یہ فرمائیں کہ اکھٹے

کام کرنے کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے۔

نوری صاحب: اکھٹے تو ہرگز کام نہیں کرنا چاہیئے۔ آپ کو معلوم ہے۔ کہ حضرت عمر کے زمانے میں آپ نے رات کو سنا کہ ایک عورت کچھ عشقیہ گانے گا رہی اور ایک نوجوان کا نام لے رہی ہے۔ آپ نے اس نوجوان کو بلوایا اور اس کا سر منڈوا دیا پھر جب دیکھا کہ سر منڈوانے سے وہ زیادہ خوبصورت ہو گیا ہے۔ تو اسے کچھ دنوں کے لیے مدینہ بدر کر دیا۔ اسی طرح کچھ عرصہ بعد اس کے چچازاد بھائی کے بارے میں بھی یہ فیصلہ فرمایا حضرت عمر نے یہ کیوں کیا آخر اکھٹا رہنے سے کوئی خرابی تو واقع ہوتی ہے جس کے لیے حضرت عمر نے اس لڑکے کو جلا وطن کیا۔

ہاشمی صاحب: گیلانی صاحب نے یہ جو ایران کا نمونہ پیش کیا ہے۔ مجھ کو جہاں تک معلوم ہے۔ ایران میں عورتیں ہوٹلوں میں دفاتر میں شرعی حدود کے اندر رہتے ہوئے کام کرتی ہیں۔

حافظ غلام حسین صاحب: گیلانی صاحب کا مقصد یہ ہے۔ کہ اگر ایسا ماحول پیدا کر لیا جائے کچھ قوانین اس قسم کے ہوں کہ جن کی ہیبت سے انسانی نفس کنٹرول ہو جائے۔ اور ایک روحانی ماحول پیدا ہو جائے تو پھر آپ مرد عورت کو اکھٹا کام کرنے کی اجازت دیں گے؟

نوری صاحب: حضرت عمر کے زمانے سے زیادہ روحانی ماحول اب کہاں سے آئے گا وہ تو بہترین روحانی ماحول تھا لیکن پھر بھی حضرت عمر کو فریقین میں سے ایک کو علیحدہ اور دور بھیجنا پڑا۔

گیلانی صاحب: قانون مستثنیات سے تو نہیں بنتا وہ تو جنرل سینس میں بنے گا۔

نوری صاحب: دیکھئے اگر عورتوں سے ہی کام کروانا ہے۔ تو پھر ان کے لیے الگ فیکٹریاں ہوں۔ [handwritten: There ... no ... for them ... solve] پھر آپ اس سے کیوں گھبراتے ہیں۔ شاید

اتنے شاندار تھے کہ کئی ایک آلودہ زخموں کے باوجود اس مریض کو نہ تو بعد میں infection ہوا اور نہ ہی مریض کو بخار آیا

یہ ساری چیزیں علم جراحت میں کارکردگی کی ایک قابل رشک مثال ہیں۔ کیونکہ ہمارے بہترین ہسپتالوں میں جب ولایت پاس سرجن لاکھوں روپے کے آلات سے اپریشن کرتے ہیں تو ان کے مریضوں کو بھی بعد میں ہو جاتا ہے۔ ابھی چند روز کی بات ہے کہ کراچی کے ہسپتال کا اپریشن تھیٹر اس لیے بند کر دیا گیا کہ وہاں پر اپریشن کے بعد ہر ایک مریضوں کو اس حد تک پیچیدگیاں پیدا ہوئیں کہ جان بچانی مشکل ہو گئی۔

قرآن مجید کو محفوظ کرنے اور قرآن مجید کی تفسیر کے علم کو پھیلانے میں ام المومنین حفصہ اور ام المومنین ام سلمہؓ کی خدمات ہمیشہ یاد رہیں گی۔ ام المومنین عائشہؓ قرآن مجید کی حافظہ تھیں مگر ان کی درخشندگی میں علم الحدیث کا درس ایک اہم خصوصیت ہے عہد نبوت کے بعد انھوں نے تعلیمات اسلام کو پھیلانے کا بیڑا اٹھایا۔ لوگ سارا دن ان کی خدمت میں احادیث سننے اور مسائل پوچھنے کے لیے آتے رہتے تھے۔ وہ اپنے آرام اور سکون کا خیال کیے بغیر ہر سائل کی پوری تشفی کرتی تھیں۔ انھوں نے مسائل کے بارے میں اپنے اصولوں کو اس حد تک قائم رکھا کہ جب ان کے لے پالک اور بھانجے عبداللہ بن زبیرؓ نے ان کی رائے سے اختلاف کیا تو انھوں نے اس سے قطع تعلق کر لیا۔

اگر ہم عورتوں کی ملازمت۔ ان کی کاروبار میں شمولیت یا انہیں معاشرے میں کمانے والی قرار دینے کے بارے میں اسلامی موقف کی تلاش میں ہوں تو یہ مثالیں اس مسئلے کو واضح کرنے کے لیے کافی ہیں کہ اسلام کو کسی عورت کے کاروبار کرنے اس کی جدوجہد میں شامل ہونے یا درس و تدریس کا کام کرنے پر کوئی اعتراض نہیں۔ بلکہ حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کی مثالوں کو دیکھیں تو عورتوں کو مردوں کو تعلیم دینے پر متعین کیا جا سکتا ہے۔ اتفاق کی بات ہے کہ طبی تعلیم کے جید ادارے کنگ ایڈورڈ میڈیکل کالج میں آج کل علم الاعضاء۔ تشریح علم الادویہ علم الامراض اور حفظان صحت کے علوم کے شعبوں کی سربراہ خواتین ہیں۔

یہ درست ہے کہ پاکستان اسلام کے نام پر قائم ہوا ہے۔ اور اس کے قیام کے بعد جب کسی کو اپنا کوئی بھی مطلب حاصل کرنا پڑا اس نے اسلام ہی کا نام استعمال کیا اور یہاں

کے رہنے والے ایسے سادہ لوح یا مخلص چلے آئے ہیں کہ وہ ہر مرتبہ اسی نعرے پر لبیک کہتے ہوئے چلے آ رہے ہیں۔ ایک مرتبہ الیکشن ہوا تو دونوں پارٹیوں کا خیال تھا کہ اگر مخالف جیت گئے تو اس سے اسلامی اقدار کو نقصان ہوگا۔ اس لیے دونوں طرفوں سے شوکت اسلام کے جلوس نکلے اور عوام اپنی مذہبی کمزوری کے باعث دونوں کی رونق کو دوبالا کر گئے۔ اب یہ خیال کیا جاتا ہے کہ موجودہ حکومت اسلام کو لانے اور اسے عملی زندگی میں نافذ کرنے کے بارے میں مخلص ہے۔ اس پس منظر کی وجہ سے کسی بھی مسئلہ پر بات کریں تو سب سے پہلے اسلامی اصولوں سے سند لینے کا رواج پڑ گیا ہے اور میں نے بھی اپنی گذارشات کی ابتدا ان اسناد سے کی ہے کہ اسلام میں خواتین کو عملی زندگی میں حصہ لینے کی کوئی ممانعت نہیں لیکن کسی چیز کے منع نہ ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اسے کرنا بھی ضروری ہو۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں اور ان کے ذاتی دسترخوان پر ان کے ساتھ بیٹھ کر خالد بن ولیدؓ نے گوہ کا گوشت کھایا مگر انہوں نے ناپسندیدگی کی بنا پر تناول نہ فرمایا حضرت ابوایوب انصاریؓ محبت اور عقیدت کے ساتھ کھانا پکا کر لاتے جس میں لہسن کا بگھار شامل تھا۔ اسے تناول نہ فرمایا گیا۔ ایک مرتبہ اس شوق کا اظہار فرمایا کہ گندم کا آٹا اگر دودھ میں گوندھ کر اس کے پراٹھے پکائے جائیں تو وہ کتنے لذیذ ہوں گے۔ اگلے روز ایک نیازمند پراٹھے پکا کر لائے مگر قبولیت نہ ہوئی کیونکہ گھی گوہ کی کھال کی مشک میں رکھا گیا تھا حضرت ام متندرؓ نے بڑی محبت سے آٹا چھان کر اس کے میدے کے پھلکے پکا کر پیش کیے مگر چھنے ہوئے آٹے کی روٹی کھانی پسند نہ فرمائی۔ (اس طرح ہمیں بھی حق حاصل ہے کہ ہم اپنے حالات اور ضروریات کے مطابق اپنی پسند یا ناپسند کا اظہار کریں)

خواتین کی ملازمت ایک معاشی۔ اقتصادی اور بعض اوقات انتظامی مسئلہ ہے۔ اب تک عورتوں کے لیے عام طور پر استانی کی ملازمت ہی مقبول عام رہی ہے۔ مگر اب خواتین مقابلے کے امتحان دے کر ہر قسم کے فنی اور انتظامی عہدوں پر فائز ہیں۔ ہم نے لاہور میں عدالت کرتی ہوئی خواتین بھی دیکھی ہیں بلکہ عام نظریے کے خلاف انہیں ہمیشہ سخت گیر پایا۔ ایک مجسٹریٹ صاحبہ چھوٹی عمر کے ملزموں کے رونے پر خود بھی رو دیا کرتی تھیں اور آخر میں سات سال قید سنا کر واضح کر دیتی تھیں کہ رونا ان کا ذاتی فعل تھا اور سزا دینا ذمہ داری۔ انکم

ٹیکس اور کسٹم کے محکموں میں بھی اعلیٰ عہدوں پر خواتین فائز ہیں۔ جن اصحاب کو ان سے واسطہ پڑا ہے عبرت کا نمونہ بن چکے ہیں میڈیکل کالجوں میں زیادہ تر طلبا ر انہی مضامین میں فیل ہوتے جن کی ممتحن خواتین ہوتی ہیں۔ مگر اس کا یہ مطلب بھی نہیں لیا جا سکتا کہ خواتین کو جب کسی انتظامی منصب پر متعین کیا جائے تو وہ عورتوں کی نرم دل والی شہرت کو جھٹلانے کے لیے سخت گیری کا بے جا مظاہرہ ردعمل کے طور پر کرتی ہیں۔

جن اصحاب کو خواتین کو ملازمت دینے سے اختلاف ہے ان کی ہمیشہ ایک ہی دلیل چلی آئی ہے مثال کے طور پر اگر مجسٹریٹ کی کسی اسامی پر مرد کا تعین کیا جائے تو وہ نوجوان بارونگار ہونے کے بعد شادی کرے گا۔ ایک خاندان کی پرورش کا کفیل ہو گا اس کی ملازمت ہمارے معاشرہ میں ایک نئے خاندان کے اضافہ کا باعث ہو گی۔ اگر اس کے والدین زندہ ہیں تو وہ ان کی بڑھاپے میں پرورش کرے گا۔ چھوٹے بہن بھائی ہیں تو ان کو تعلیم دلوائے گا اور اپنے پیروں پر کھڑا ہونے کے قابل بنائے گا۔ اس کے مقابلے میں اگر یہ عہدہ کسی خاتون کو دیا گیا تو وہ ایسے شخص سے شادی کرے گی جس کی پہلے سے کوئی معاشی حیثیت ہو۔ یہ ہرگز ممکن نہیں کہ وہ کسی ایسے خاوند کی تلاش کرے گی جو بے روزگار ہو اور شادی کر کے اس کی کفالت کا باعث بنے عورتوں کو روزگار مہیا کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ جس گھر میں پہلے سے روپیہ موجود ہے وہاں اور پیسہ مہیا کر دیا جائے۔ شادی کے بعد بہت کم خواتین ایسی ہیں جنہوں نے اپنے والدین کی کفالت کی ہو۔ کیونکہ میکے والوں کی شادی کے بعد کی پرورش ہمارے معاشرے میں اچھی نظر سے دیکھی نہیں جاتی۔

شادی کے بعد ملازمت کروانے کے لیے اپنی ماں کی بجائے اکثر اوقات خاوند کی ماں موجود ہوتی ہے اور وہ بہو کی کارکردگی پر ناقدانہ نظر رکھنا اپنا فرض منصبی سمجھتی ہے۔

ملازمت پیشہ خواتین کو اپنی ملازمت کے سلسلہ میں سارا دن گھر سے باہر رہنا ہوتا ہے، اگر وہ اتفاق سے وفاقی حکومت کے کسی ادارے میں متعین ہوں تو صبح ۸ بجے سے سہ پہر ۴½ بجے تک کی نوکری کے ضمن میں صبح ۷ بجے سے لے کر ۵ بجے تک گھر سے باہر رہتی ہیں۔

جب کہ سردی کے موسم میں شام کی اذان پانچ بجے ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ سورج کی روشنی میں انہیں اپنے گھر میں دیکھنا نصیب نہیں ہوتا۔ ۱۰ گھنٹے کی اس مسلسل غیر حاضری کے دوران ان کے بچوں کی پرورش اور تربیت کون کرتا ہے۔ ان کے گھر میں کھانا کیسے پکتا ہے اور وہ اپنی گھریلو زندگی کو کیسے چلاتی ہیں؟ - یہ ایسے سوال ہیں جن کے تسلی بخش جواب میسر نہیں۔ اسی ہفتے پاکستان ٹیلی ویژن نے خواتین کی سماجی اور معاشی مصروفیتوں کے خلاف ایک زبردست بحث "رنجوں دنیا" نام کے ایک ڈرامے سے لگائی ہے۔ ان کو شکوہ ہے کہ پڑھی لکھی عورتیں دوسروں کو بچوں کی صحیح تربیت کا مشورہ دیتی ہیں لیکن ان کے اپنے بچے تربیت سے ہی نہیں بلکہ شفقت مادری سے بھی محروم رہتے ہیں۔ یہ یقیناً ممکن ہے کہ کوئی آیا یا [illegible] بچوں کی پرورش کر دے اور آپ کو پلے پلائے بچے مہیا کر دے مگر کیا یہ بھی بچوں کو صحیح تربیت مہیا کر سکتی ہیں؟ [illegible] کی گود میں جو بچے مغربی ممالک میں پرورش پاتے ہیں ان کی عادات اور جرائم میں شمولیت کا تناسب ہمارے سامنے ہے۔ اگر ہمارے معاشرے میں بھی اس قسم کے [illegible] بچوں کی کھیپ آنی شروع ہو گئی تو ہمارا تو سارا کاروبار ٹھپ ہو جائے گا۔

خاوندوں کو شکوہ ہے کہ ملازمت کرنے والی بیویاں دن بھر کی تھکی ماندی جب شام کو لوٹ کر گھر آتی ہیں تو وہ خاوند کی خدمت یا دلداری کرنے کی بجائے خود کسی خدمت اور دلداری کی مستحق ہوتی ہیں۔ ہمارا ماحول، مردوں کے ایک ہجوم میں کسی خاتون کی موجودگی کو آسانی سے ہضم کرنے کے قابل نہیں۔ لڑکیاں لاکھ چاہیں کہ وہ شرافت سے اپنا وقت گذاریں مگر ان کے رفقائے کار میں سے اکثر کا خیال ہے کہ یہ عورت گھر سے بے آبرو ہونے کے لیے نکلتی ہے۔ اس لیے اس پر ڈورے ڈالنے پورے دفتر پر فرض ہے۔

دفتر میں چپراسی سے لے کر بڑے صاحب تک اس کو متوجہ کرنے کی کوشش میں رہتے ہیں اور اگر وہ بیچاری اخلاقی قدروں کو سنبھالنے کی کوشش کرے تو پھر اس کا گھریلو ماحول اور اس کا آنا جانا ایسے دلپذیر موضوعات ہیں جن پر گفتگو کر کے اور اس باب میں نئی خبروں کی آمد کا ذکر کرتے کسی کی زبان نہیں تھکتی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ آج کل کے حالات

پہلے جیسے خراب نہیں اور اکثر دفاتر اور محکموں میں خواتین کو احترام اور وقار بھی حاصل ہوتا جا رہا ہے۔ یا یوں کہیے کہ لوگ ان کی موجودگی پر حیرت زدہ ہونے کے بجائے ان کے وجود کو قبول کرنے لگے ہیں۔ مگر سکینڈل اور تبصرہ کا شوق ابھی جوان ہے۔

لاہور کارپوریشن کی ایک ڈسپنسری میں متعین لیڈی ڈاکٹر کے لیے اس کا ماتحت ڈسپنسری مدتوں حب کے تعویذ لاتا رہا۔ اس کے پیروں تلے دم کی ہوئی مٹی ڈالتا رہا۔ جب ان کوششوں سے اس پر کوئی اثر نہ ہوا تو اپنے احباب کو ملا کر اس نے اس نیک اور شریف خاتون کے خلاف ایک افسوسناک سکینڈل تصنیف کیا۔ لیڈی ڈاکٹر کو تھانے لے جایا گیا۔ چونکہ وہ بے گناہ تھیں اس لیے بچ گئیں مگر بھرے بازار میں جو رسوائی ہوئی وہ اتنی زیادہ تھی کہ ملازمت چھوڑ گئیں۔

یہ لیڈی ڈاکٹر ایک غریب گھر کی لڑکی تھی۔ باپ پنشن پا چکا تھا۔ بہن بھائی چھوٹے تھے اور ان کی تعلیم مکمل کروانے کیلئے اس بیچاری نے شادی کرنے پر ملازمت کو ترجیح دی۔ یہ المیہ کسی ایک عورت کا نہیں ہزاروں گھروں کا ہے کہ ماں باپ کی وفات کے بعد بہن نوکری کر کے اپنے کنبے کی کفالت کرتی نظر آتی ہیں خاوند اگر چھوڑ جائے یا مر جائے تو ایسی خواتین کی گذر اوقات کیلئے کوئی بندوبست، نہ پہلے تھا اور نہ اب ہے۔ پہلے زمانے کی خواتین سارا سارا دن مشین چلا کر محلے والوں کے کپڑے سیتی تھیں یا لوگوں کے برتن مانجھ کر گذارا کرتی تھیں۔ آج کل درزن کے سلے ہوئے کپڑے پسند نہیں کئے جاتے اور اس پیشے میں اتنی آمدن بھی نہیں کہ کوئی کنبہ صرف اسی کی آمد پر پل سکے۔ ان خواتین کیلئے گذر اوقات کی کون سی صورت ہم بنا سکتے ہیں؟ نوکری کرنا ان کی مجبوری ہے اور اگر ہم ان کو ملازمت نہ کرنے دیں تو پھر ان کی ضروریات کی ذمہ داری قبول کریں۔

لاہور ہی کے ایک خاندان میں تین لڑکیاں اور ایک لڑکا تھا۔ لڑکا فوت ہوگیا۔ بچیوں کی شادی ہوگئی۔ مگر ایک بیوہ ہوگئی۔ اسی مرحلہ پر باپ کی نوکری جاتی رہی۔ فیصلہ اب بیوہ پر آن پڑا۔ اگر وہ عقد ثانی کرے تو بوڑھے ماں باپ کہاں سے کھائیں۔ اور اگر شادی نہ کرے تو ملازمت کرے۔ اب وہ ایک ادارے میں ملازم ہے۔ دن بھر کا کام کرنے کے بعد جب

لوٹ کر آتی ہے تو راستے سے سودا سلف لا کر کھانا پکاتی ہے۔ جس میں رات پڑ جاتی ہے۔ اس کے لیے زندگی میں مشقت کے علاوہ اور کوئی مصرف باقی نہیں رہی۔ اسی طرح کی ایک خاتون نے باپ کی وفات کے بعد اپنے دو بھائی پڑھائے اور تین بہنوں کی شادیاں کیں۔ اگر یہ بھی شادی کر کے اس کنبے سے بے تعلق ہو جاتی تو یہ بچے یتیم خانوں کی زینت بنتے یا محلے والوں کے برتن صاف کرتے

اکثر خواتین نوکری نہیں کرتیں بلکہ خاندان کو زندہ رکھنے کیلئے اپنی خوشیوں کی قربانی دیتی ہیں۔ ان کا جذبۂ ایثار اتنا عظیم ہے کہ ہم اس کی عظمت کو سلام کرنے پر مجبور ہیں۔ کیا ہم یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ یتیم بھائی بہنوں کو پالنے والی۔ آوارہ خاوندوں کی لاچار بیویوں کو ملازمت کا موقع نہ دیا جائے کہ ہمارے معاشرے میں عورت کے لیے ملازمت کرنا اچھی بات نہیں۔ زندگی کے حوادث کو دیکھتے ہوئے اب والدین اپنی بچیوں کو تعلیم دلوانے پر مصر ہیں۔ ہمارے ملک میں جہیز لینا اور دینا جرم ہے اگرچہ کم جہیز لانے والی لڑکی سے کوئی بھی شادی کرنے پر تیار نہیں۔ اکثر والدین نے ایمان داری سے زندگی گذارتے ہوئے اتنا کمال کیا کہ بچوں کو تعلیم دیدی کہ اپنے لیے گھر بنا لیا۔ ان کے پاس اتنی استطاعت نہیں کہ وہ داماد کو کلر ٹی وی اور ۱۱۰ جوڑوں کے ساتھ ساس کو سونے کے کنگن پیش کریں۔ اب لڑکیاں اس لیے بھی ملازمت کرنے پر مجبور ہیں کہ وہ دن رات کی مشقت سے ہونے والے خاوند کے لیے سماجی رشوت مہیا کریں۔ شاید یہ بھی ایک وجہ ہو جس نے ملک والوں کو دختر کشی پر مجبور کیا ہو۔

خواتین و حضرات:

خواتین کو ملازمت دینے یا نہ دینے کا مسئلہ اپنے اندر اتنے مسائل رکھتا ہے کہ اس کی حمایت میں یا خلاف دلائل کی کمی نہیں۔ مگر حالات اور واقعات کی کچھ مجبوریاں ایسی ہیں کہ اس پر خاموش ہی رہیں تو زیادہ اچھا ہے۔

ہاشمی صاحب: ڈاکٹر صاحب نے جو صورت پیش کی اس پر بھی غور کرنا چاہئیے کہ ایسی صورت اگر پیش آجائے تو کیا کیا جائیگا۔

مولانا مالک کاندھلوی صاحب: جب ایسا ماحول پیدا ہو جائے گا تو دیکھا جائے گا۔ اس ماحول میں تو اس اختلاط کی اجازت ہرگز نہیں دی جا سکتی۔

غزنوی صاحب: میں بنیادی طور پر جنسی امراض کا طبیب ہوں میں ایمانداری سے عرض کرتا ہوں کہ ان امراض کے اعداد و شمار مجھے معلوم ہیں۔ میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ جب سے حدود آرڈی ننس کا نفاذ ہو رہا ہے۔ بدچلنی کا بیڑا غرق ہو گیا ہے۔ یعنی لوگ دہشت میں مبتلا ہیں جو وہ کرنا چاہتے ہیں اس کی ان کو کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ یہ نہ کہئے کہ لوگوں کی نیت بدل گئی ہے۔ یا نیک ہو گئے ہیں اور توبہ کر لی ہے۔ لیکن حالات نے ان کو مجبور کر دیا ہے اور بدچلنی کی شرح میں یقیناً کمی آگئی ہے ہوتے ہوئے اب یہ دیکھئے مثال کے طور پر سینماؤں میں لوگ لڑکیوں کو آؤٹنگ کیلئے لے جاتے تھے۔ ہوٹلوں میں لے جاتے تھے۔ ہم سب لوگ سارا دن سڑکوں پر ہوتے ہیں۔ اب کتنے وہ لوگ نظر آتے ہیں۔ بہت کم واقعات ہوتے ہیں

ہاشمی صاحب: یعنی حدود آرڈی ننس کے نفاذ سے حالات میں فرق پڑا ہے۔

نوری صاحب: فرق تو پڑا ہو گا لیکن سلسلہ تو جاری ہے۔ میکلوڈ روڈ پر گاڑیاں کھڑی رہتی ہیں۔ اسی انتظار میں کہ جوڑا آئے اور چلیں دیکھئے جو پیشہ ور ہیں جنہوں نے پیشہ کرنا ہے انہوں نے تو لاہور میں بھی کرنا ہے۔ کراچی میں بھی اور لندن میں بھی۔ اب آپ اگر ان کی پر بحث کرنا چاہئیں تو پھر ہم اپنے موضوع سے بہت دور نکل جائیں گے۔ پیشہ کرنے کے لیے کون سے عوامل ہیں جو مجبور کرتے ہیں۔ کمیونسٹ ہر بات کو معاشی عمل کے نقطہ نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ اس لیے کہتے ہیں معاشی کمزوری ان کو بدچلنی پر مجبور کرتی ہے۔ میں تو صرف اصول کی بات کر رہا ہوں کہ آرڈی ننس سے فرق پڑا ہے۔ اور یقیناً پڑا ہے۔ اور دفتروں میں خواتین کو قبول کیا جا رہا ہے۔ یعنی ان کی موجودگی وحشت کا باعث نہیں ہوتی۔

ہاشمی صاحب: مولانا (مالک کاندھلوی صاحب سے) آپ بھی کچھ ارشاد فرمائیے

مولانا مالک کاندھلوی صاحب: میں اس مجلس میں حاضر ہوا اور بحث سے بھی مطلع ہوا۔ اور اپنے فاضل دوستوں کے خیالات سے بھی مستفیض ہوا میں اپنے خیالات تو کیا عرض کردں۔ بحیثیت اس کے کہ ہم سب بحمداللہ مسلمان ہیں۔ اور اللہ کے دین کے نفاذ کے لیے اور اس کے احکام کے تحفظ کے لیے۔ ہم سب اپنی حسب استطاعت کام کر رہے ہیں۔

عورت کی ملازمت کے سلسلے میں کسی فیصلہ کن مرحلے پر پہنچنے سے پہلے ہمیں چاہیئے کہ ہم اللہ اور اس کے رسول کے احکامات کو جو اس سلسلے میں ہیں انہیں مدِ نظر رکھیں اور مسلمان کی زندگی کا کوئی شعبہ بحیثیت مسلمان کے اللہ اور اس کے رسول کی ہدایات سے جدا نہ ہو دنیوی زندگی میں۔ اور جیسا کہ ظاہر ہے۔ مسلمان قوم کے لیے دین سے زیادہ کوئی چیز عزت کی نہیں۔ اگر کسی مالی مفاد اور دنیوی مصلحت کے لیے دینی اقدار فنا ہوتی ہوں تو یہ بات ظاہر ہے، کہ مسلمان یہ سوچ بھی نہیں سکتا ایک طرف یہ ضروری ہے کہ ہم دیکھیں کہ خواتین کے مسائل میں ان کی نقل و حرکت میں، ان کا عملی جد و جہد کیلئے میدان میں نکلنا، اس میں ان کا حصہ لینا ان کے حقوق کو طے کرنا ان سب چیزوں سے پہلے ہمیں احکام خداوندی پر نظر کرنا پڑے گی اور اس کو بنیاد بنانا پڑے گا۔ احکام خداوندی کو بنیاد بنا کر اگر ہم کوئی مالی مشکل کا مداوا کر سکتے ہیں تو بلاشبہ ہمارے لیے درست ہوگا کہ ہم اس طرف قدم اٹھائیں لیکن اگر ہمیں کسی معاشرتی مسئلے کو حل کرنے کے لیے یا معاشی مشکلات کو دور کرنے کے لیے کوئی ایسا قدم اٹھانا پڑے جس سے کہ صریح احکام کی خلاف ورزی ہوتی ہو تو یہ ہم کبھی بھی گوارا نہ کریں گے۔

آپ سب حضرات جانتے ہیں کہ حجاب اور پردے کا مسئلہ قرآن کے نص قطعی سے طے کر دیا گیا ہے۔ بے حجابی اور بے پردگی کی حرمت اسلام کا ایک بنیادی ضابطہ بن چکا ہے۔ اور اس پر چودہ سو سال گزر چکے ہیں۔ اس چیز کے اندر کسی قسم کے رد و بدل کی گنجائش نہیں قرآن میں آپ پڑھتے ہیں:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ اور وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ۔

اور یہ آیت بھی پڑھتے ہیں۔

یَا اَیُّہَا النَّبِیُّ قُلْ لِاَزْوَاجِکَ وَبَنَاتِکَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِیْنَ یُدْنِیْنَ عَلَیْہِنَّ مِنْ جَلَابِیْبِہِنَّ ذٰلِکَ اَدْنٰی اَنْ یُّعْرَفْنَ فَلَا یُؤْذَیْنَ۔

اور اس کی تفصیلات اور ترجیحات حدیث کے اندر موجود ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روایات اور آپ کا اسوہ حسنہ ہمارے سامنے موجود ہے۔ اس لیے اصول دین اور احکام شرع کے لحاظ سے کسی عورت کا کسی غیر محرم مرد کے سامنے بے حجاب آنا اور اس کے لیے کوئی کام کرنا شرعاً قطعاً ناجائز ہے۔ اور اس کے جواز کی کوئی صورت ہم نہیں نکال سکتے۔ سیدھی سی بات ہے۔

یہ آج ہمارے درمیان ایک بیماری پیدا ہو گئی ہے۔ کہ جو احکام شرع طے شدہ ہیں اور چودہ سو سال سے ان پر عمل ہوتا آیا ہے۔ اب ہم ان پر اپنی مجالس میں نئے سرے سے ان کی شریعت سازی کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہمیں اس سے بچائے کہ ہم شریعت سازی کا مرحلہ انجام دیں۔ اللہ کے احکام کی اطاعت اور پیروی کر لیں یہی بڑی چیز ہے۔

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے۔ جن میں عورتوں کا جہاد میں شریک ہونا اور بیماروں کی تیمارداری کرنا آیا ہے اس زمانہ کے واقعات ہیں جبکہ آیات حجاب اتری نہ تھیں، پردہ کی مشروعیت ابھی نہ ہوئی تھی۔ پردے کی مشروعیت کے بعد کوئی عورت کسی بھی صورت میں بے پردہ نہیں آئی۔ اور نہ اس کا کوئی ثبوت ملتا ہے۔ ۵ھ میں پردے کی مشروعیت ہوتی ہے۔ جس وقت کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عقد نکاح ہوا۔ اس وقت چند لوگ بیٹھے ہوئے تھے۔ مجلس میں ازواج مطہرات بھی تھیں۔ ایسا محسوس ہو رہا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو گرانی ہو رہی تھی۔ لیکن ابھی تک پردہ کا حکم نہ آیا تھا۔ اب آیت حجاب نازل ہوئی۔ پھر آپؐ نے پردہ لٹکا دیا یہاں تک کہ مردوں اور عورتوں کے درمیان حجاب ہو گیا۔ اور پھر کوئی ایسی صورت نہ ہوئی جو عورتوں اور مردوں کو بے حجابانہ ایک دوسرے کے سامنے آنے کا جواز پیدا کر سکے۔ یہ شریعت کا ایک ایسا محکم قانون اور بنیادی ضابطہ ہے کہ اس

ہیں کوئی شخص میرے خیال سے تردد نہیں کرسکتا۔ یہ آیات ہیں قرآن کریم کی اور اس کی تفصیل احادیث اور تفاسیر میں موجود ہیں۔ فقہاء اسلام نے اس پر جو احکام مرتب فرمانے ہیں وہ سب ہمارے سامنے ہیں۔ اس لئے یہ مسئلہ تو طے ہؤا کہ شریعت کے قانون کے لحاظ سے کسی بھی عورت کا کسی مرد کے سامنے آنا ناجائز پردے کی بھی حدود مقرر کردی ہیں حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نے جہاں ان آیات کی تشریح فرمائی ہے ان میں ستر اور حجاب کے ان دو مسئلوں کو علیحدہ علیحدہ فرمانے کی تنقیح فرمائی ہے۔ اس لئے یہ بات پیش آئی کہ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا الخ کا جو استثناء ہے اس کی تفسیر میں بعض روایات کو دیکھا تو ان میں چہرہ اور ہاتھوں کا ذکر آیا لیکن یہ چیز خود قاضی ابوبکر جصاص نے فرمائی کہ یہ چیز خود مسئلہ ستر کے متعلق ہے اپنے محارم کے متعلق ہے اپنی گھریلو زندگی کے متعلق ہے جس کا استثناء قرآن کے ان لفظوں نے کیا ہے۔ جہاں تک اجازت اور باہر جانے کا مسئلہ ہے اس کے لئے حجاب ہے۔ حجاب جو ہے فاسئلوا ھن من وراء حجاب اور وہ کسی طریقہ پر یدنین علیھن من جلابیبن کے سوا نہیں ہے۔ اور چہرہ چھپا ہؤا ہونا چاہیئے۔ تو اس لئے مسئلہ حجاب اور مسئلہ ستر دو علیحدہ مسئلے ہیں اور میں طلبہ سے یہ بھی کہہ دیا کرتا ہوں کہ خود قرآن کریم کے الفاظ کو دیکھ کر یہ معلوم ہوتا ہے کہ چہرہ اور ہاتھوں کو ظاہر کرنے کا جو حکم ہے وہ الا لبعولتھن او اٰبائھن او اٰباء بعولتھن او اخوانھن او بنی اخوانھن او بنی اخواتھن او نسآءھن او ما ملکت ایمانھن یہ استثنا کرنے کے بعد اس استثنا کی جزئیات کی قرآن نے تنسیخ کی ہے اس لئے اس آیت کی اس تفسیر کو مدنظر رکھتے ہوئے ہمارے تمام مشایخ کا اور تمام اکابر کا خیال یہ ہے کہ چہرے کا بے حجاب ہونا درست نہیں ہے۔ اور حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے تو عجیب بات بیان فرمائی۔ وہ جو آیت آتی ہے سورۂ احزاب میں لا یبدین

زینتھن الخ کہ اپنے پاؤں کو بھی جب عورتیں زیور پہنے ہو۔ ئے ہوں تو زور سے مار کر نہ چلیں کہ کہیں اس کی آواز ہی سے بد باطن لوگ اس کی طرف مائل نہ ہوں۔ فرمایا اصوت زیور سے اتنا فتنہ پیدا نہیں ہو سکتا جتنا کہ بے پردہ لوگوں کے سامنے ہو۔ نے سے ہوتا ہے۔ جب

صوت کو چھپانے کا حکم ہے تو صورت کو چھپانے کا کیوں نہ ہوگا۔ اس طرح پر کہیں آواز کے متعلق ہے۔ فلا تخضعن من القول الخ اس لئے میں زیادہ تفصیل بیان نہیں کرنا چاہتا کیوں کہ آپ سب عالم حضرات تشریف رکھتے ہیں اور جانتے ہیں کہ یہ طے شدہ مسئلہ ہے۔ اس لئے اس طے شدہ مسئلہ کو تو ہم چھیڑ ہی نہیں سکتے بات طے ہو چکی چاہے ہماری زندگی رہے یا نہ رہے۔ چاہے کھانے کو ہمیں ملے یا نہ ملے فقر و فاقہ ہو تنگ دستی ہو کوئی بھی چیز ہو۔ اللہ کے احکام کے سامنے مسلمان کی گردن جھکے گی چاہے کچھ ہو۔ اگر مادی مفاد کے لئے ہم نے اللہ کے احکام میں کوئی لچک پیدا کی تو ہم بڑے ظالم ہوں گے۔ اور اللہ کے ساتھ غدر کرنے والے ہوں گے۔ یہ تو ایک میرا اپنا خیال ہے جو میں عرض کر رہا ہوں، بلکہ میرا خیال ہے کہ آپ سب حضرات بھی یہی مانتے ہیں اس کے بعد یہ جو حالات نئے پیدا ہو گئے ہیں اور ہر زمانے میں پیدا ہوتے رہے ہیں۔ مجھے تو اس پر ہنسی آتی ہے کہ یہ مسائل پندرھویں صدی میں ناگہاں کہاں سے پیدا ہو گئے ہیں۔ عورتیں پہلے بھی تھیں لوگوں کے گھر کے مسائل اس وقت بھی طے ہوا کرتے تھے۔ ساری چیزیں چلتی تھیں اور اس سے بھی زیادہ شان و شوکت سے کام ہوا کرتے تھے۔ ہم اپنے زمانے کے پرانے گھروں کو دیکھیں ان کی شان و شوکت کو دیکھیں ان کی آب و تاب کو دیکھیں۔ ان کے سامان کو ان کی راحتوں کو۔ تو معلوم ہوگا کہ آج ہمارے ملنے جلنے والے کہ جن کے گھروں کی عورتیں پروفیسر بھی ہیں، دفتروں میں بھی ہیں۔ ان کے ہاں نہ وہ شان و شوکت ہے نہ وہ اسباب ہیں تو اس لئے یہ تو کچھ فریب کی سی چیز معلوم ہوتی ہے۔ باقی رہا یہ کہ چلئے مسائل پیدا ہو گئے ہیں تو جو چیز پیدا ہو جائے تو اس کا کوئی نہ کوئی حل بھی ہونا چاہیئے۔ ہمیں سوچنا یہ ہے کہ اگر عورتیں ملک کی نصف آبادی یا اس سے بھی زیادہ ہیں تو اس میں یہ فلسفہ اپنانا اور اس منہاج پہ چلنا کہ ہر دفتر، ہر ادارہ جہاں پانچ سو مرد کام کرتے ہوں وہاں اڑھائی سو عورتیں ہوں اگر اس کو ہم بحیثیت شرعی مسئلے کے دیکھیں گے تو اس کا جواز شریعت میں نہیں ہے۔ اس لئے ل[illegible] پردے کا مسئلہ

نوت ہوتا ہے ۔ اگر وہ کہیں پردہ بنا کر علیحدہ مبیٹھ سکتی ہیں تو ٹھیک ہے لیکن اگر اس قسم کا
کوئی ماحول ہمارے سامنے نہیں ہے اور نہ ہم کرنا چاہتے ہیں نہ کر سکتے ہیں اور ہمارے
ایمانی جذبات اس قسم کی صورتوں کو مہیا نہیں کرسکتے ہیں تو پھر بات یہی ہے کہ میں صاف عرض
کر دوں گا کہ اس طرح اگر مل جل کر ایک ہی دفتر میں بارہ مرد ہوں اور بارہ عورتیں ہوں تو
اس کی اسلام اجازت نہیں دیتا ۔ ہاں جن خواتین کو یا ملک کی نصف آبادی کے معاشی مسائل
حل کرنا ہے تو کیوں نہیں ایسی صورت پیدا کی جاتی کہ احکام شریعت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہم
عورتوں کے لئے علیحدہ مراکز قائم کریں ۔ بچیوں کی تعلیم و تربیت کا کام ہے اسی طرح پر صنعت و
دست کاری سکھانے کے مسائل ہیں ۔ آخر جب مردوں کے ہسپتال ہیں تو عورتوں
کے بھی ہسپتال ہونے چاہئیں ۔ اب یہ ضروری تھوڑا ہی ہے کہ عورتیں مردوں کی خدمت کریں
اس کا کیا جواز ہے ؟ مرد مرد کی خدمت کرے عورت عورت کی خدمت کرے ۔ اس میں کیا اشکال
پیدا ہو سکتا ہے ۔ عورتیں جب نصف آبادی ہیں تو ان کی کارکردگی کے مراکز جدا کر دئے
جائیں ۔ مردوں کے مراکز جدا ہوں اپنی جگہ پر تو الحمد للہ اس طرح ملک کا معاشی مسئلہ بھی بخوبی
حل ہو سکتا ہے ۔ نرسوں کی ضرورت ہے ۔ عورتیں بیمار ہوتی ہیں ان کو ٹیکہ لگانا ہے ۔ ان کا
اپریشن کرنا ہے ان کو دوا دینا ہے چیک کرنا ہے اب عورتیں مردوں سے چیک کرائیں
اور مرد عورتوں سے تو یہ مسئلہ میری سمجھ میں نہیں آتا ۔ یہ فلسفہ کہاں سے آیا ہے ؟ تو یہ چیز
کرنے کے لئے کوئی قدم اٹھا سکتے ہیں یا رغبت رکھتے ہیں تو پھر بیشک اس چیز کو اٹھانا
چاہئے بحیثیت تجویز کے ۔ بطور تجویز کے کیا اٹھانا چاہیئے ؟ کہ اللہ نے مردوں اور عورتوں
کو الگ الگ بنایا ہے ۔ اللہ نے ان کے احکام جدا جدا وضع کئے ہیں ۔ مردوں کے مسائل
مرد اور عورتوں کے مسائل عورتیں طے کریں ۔ اس لئے عورتوں کے مسائل ان کی ضروریات
ان کی تعلیم و تربیت کے مراکز جدا کر دو ۔ اب آخر سکولوں میں استانیوں کی ضرورت ہے کہ
نہیں ؟ ان استانیوں کے لئے آپ کے پاس میرے خیال میں مقدار پوری نہیں ہوتی ۔ اس کی
کیا ضرورت ہے کہ کالج میں مرد اور عورتیں پروفیسر ایک ساتھ بیٹھ کر کام انجام دیں ۔ وہ تعلیمی

کام کبھی بھی انجام نہیں پائیں گے اور یہ بات ہمیں نہیں بھلانی چاہیئے کہ اللہ حکیم ہے۔ اللہ کے احکام کی حکمت اتنی عظیم اور اتنی بلند پایہ ہے کہ دنیا کے حکماء اس کی حکمت کا ادراک نہیں کر سکتے۔ اور حال ہی میں یہ چیز ثابت ہو چکی ہے کہ جس چیز کا اللہ اور اس کے رسول نے حکم دیا ہے اس کے اندر بے شمار اور بے پایاں حکمتیں موجود ہیں۔ پھر اگر ہم نے تھوڑی دیر کے لیے ان تمام چیزوں سے، حدود سے، شریعت کے قوانین سے بھی صرف نظر کر لیا اور اپنی سہولتوں پر عمل کیا تو وہ بھی عورت کی بے حرمتی ہے۔ حضرت شاہ عبدالقادرؒ نے یدنین علیهن من جلا بیبهن الخ کی تفسیر میں فرمایا کہ ان یعرفن کی تفسیر میں بڑے اشکال ہیں یہ کہ ان لا یعرفن ہے یا کیا ہے؟ وہ پہچانی جائیں یا نہ پہچانی جائیں؟ دونوں طرف مفسرین کی رائیں موجود ہیں، اس کی تفصیل کی ضرورت نہیں۔ حضرت شاہ عبدالقادرؒ نے اس میں کسی لفظ کو محذوف ماننے کی بجائے یہی چیز اختیار کی کہ تاکہ پہچانی جائیں کہ یہ شریف زادیاں اور بیبیاں ہیں اور ان کو ایذا نہ پہنچائی جائے۔ اور ایذا نہ پہنچائی جائے کا مطلب یہی ہوا کہ ان کے چہرے پر کسی کی نظر نہ پڑے۔ کیونکہ اس طرح ان کو فطری طور پر اذیت اور تکلیف ہو گی۔ میں ابھی جون کے مہینہ میں کینیڈا گیا وہاں میرے ایک دوست نے ایک انگریز خاتون کا قول نقل کیا جس میں اس خاتون نے پاکستانی لوگوں کی شکایت کی۔ اس نے کہا یہ پاکستانی عجیب ہوتے ہیں ہمارے اوپر جب نظر ڈالتے ہیں تو نظر ہٹاتے ہی نہیں۔ اتنا گھور گھور کر دیکھتے ہیں کہ ہمیں شرم آنے لگتی ہے۔ یہ انگریز لڑکی کے تاثرات ہیں۔ اس سے میں نے اندازہ کیا کہ خدا کے قانون میں کتنی بڑی حکمت ہے۔ کہ ایک انگریز عورت مرد کی نظر اپنے چہرے پر پڑنے سے تکلیف محسوس کرتی ہے اگر یہ تکلیف نہ ہوتی تو وہ شکوہ کیوں کرتی۔ اس لیے میری ناقص رائے یہ ہے کہ جہاں تک عورتوں کی ملازمت کے مساویانہ حقوق کا تعلق ہے اسلام ہرگز اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ دفتروں میں مردوں کے ساتھ مل کر کام کریں اس لیے کہ اس میں اللہ کے قانون کی پامالی ہے اور مسئلہ حجاب کا بالکل رد کرنا ہے۔ اور مسلمان اس کے لیے کبھی بھی تیار نہیں ہو سکتا۔ البتہ اگر ہمارے مسائل اور وسائل اس چیز کی طرف متوجہ کر رہے ہیں کہ

عورتیں ملازمت میں قدم رکھیں تو عورتوں کے ہر قسم کے شعبے علیحدہ کیے جائیں۔ اگر تمام شعبے علیحدہ کر دیے جاتے ہیں تو پھر عورتیں بے شک ملازمت کریں۔ جہاں تک اس مسئلے کا تعلق ہے کہ عورتوں کی ملازمت سے معاشی مسئلہ میں کچھ سہارا ملتا ہے میں اس کے خلاف ہوں اور ڈاکٹر صاحب (خالد غزنوی) نے بھی اس کی طرف کچھ اشارہ کیا ہے۔ جو عورت جتنا ملازمت میں کماتی ہے اس کا تجزیہ کرو تاجرانہ نقطۂ نظر سے۔ ظاہر ہے گھر کے کام کاج کے لیے کوئی ملازم رکھنا پڑے گا۔ دیکھا جائے کہ ملازم کو تنخواہ کتنی دی جارہی ہے اور بیگم صاحبہ کی تنخواہ کتنی ہے؟ پھر یہ بھی دیکھا جائے کہ ملازم کے دیگر اخراجات کا کتنا بوجھ پڑتا ہے۔ اگر ایک ہزار کا ملازم رکھا جائے تو یقیناً دو ہزار کا خرچہ اس کے اوپر آتا ہے۔ اب اندازہ لگاؤ ایک ہزار تو تنخواہ کا گیا اور دو ہزار اس پر دیسے خرچ آگئے اور ادھر بیگم صاحبہ نے اڑھائی ہزار کمائے۔

ڈاکٹر منیر احمد مغل صاحب: ساڑھے تیرہ سو۔

کاندھلوی صاحب: اب وہ پانچ سو روپے ان کی آمد و رفت کا خرچ جب باہر جائیں گی تو انہیں اپنے معیار کے لحاظ سے لباس بھی اچھا پہننا پڑے گا اور اس کے لحاظ سے ملنے والیوں کی خاطر مدارات بھی یہ مالی مسئلہ کا حل تو تلک بتلک ہو گیا کوئی فائدہ نہیں ہوا جتنا کمایا تھا اتنا خرچ کر دیا اس کے بعد جو اولاد کی تربیت کا پہلو ہے جس کی طرف آپ بھی اشارہ فرما رہے تھے وہ اس قدر خسارہ ہے نقصان ہے کہ اگر لاکھ روپیہ ماہانہ بھی کوئی عورت کمائے لیکن اسکے مقابلہ میں اولاد اس کی نکمی ہو جائے اس کو ماں جیسی شفقت نہ ملے ماں جیسی تربیت نہ ملے تو یقیناً یہ بہت بڑا خسارہ ہوگا۔ تو آج میں یہ کہتا ہوں اور دعویٰ بھی کردوں تو کوئی ہرج نہیں۔ آج سے تقریباً پچیس تیس برس پہلے جو ہمارے گھروں میں معیشت کا معیار تھا اور ہماری اخلاقی اقدار تھیں وہ بہت بلند اور اونچی تھیں آج کی نسبت سے جب ہم نوجوان کو دیکھتے ہیں تو نوجوان میں وہ حمیت و غیرت وہ ایمانی قدریں وہ بزرگوں کا تعلق وہ عزیزوں رشتہ داروں سے سلوک اور ادب سے میل جول وہ سب چیز ختم ہو گئی ہیں کھیل تماشا ہے۔ ان کی اخلاقی تربیت نہیں۔ ان کی تعلیمی نگرانی نہیں ہے اور پھر وہ اخلاقی کمزوریوں کی وجہ سے کیسے کیسے راستوں پہ پڑ جاتے ہیں یہ مستقبل کے خطرناک مناظر جو ہیں یہ بھی بہت

ہی عجیب و غریب ہیں بہرحال ان کو بھی دیکھنا پڑے گا اس لیے نتیجہ یہ ہوا کہ عورتوں کی ملازمت میں اگر کوئی مالی کفالت ہوتی ہے کوئی سہارا ملتا ہے تو ملازمت کے بالمقابل ان کو اخراجات بھی کرنا پڑتے ہیں ان اخراجات کو دیکھ لو اور مالی فوائد کو دیکھ لو پھر اس کے ساتھ جو خسارہ اولاد کی تربیت کا ہو رہا ہے اس کو دیکھ لو ان تین پہلوؤں پر غور کر کے کوئی قدم اٹھانا ہے۔ ایک اللہ کے قانون کو اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کو ہمیشہ برقرار رکھنا ہے ہماری عملی زندگی میں کوئی بھول نہیں آ سکتا۔ اب جب اس کو برقرار رکھنے کے بعد کوئی قدم اٹھائیں گے تو وہ اٹھائیں گے اس طریقہ پر۔ اس طریقہ پر بھی اگر اٹھائیں تو ہمیں پھر بھی سوچنا پڑے گا کہ کیا حدود و قیود مقرر کریں یہ میری گویا ناچیز معروضات تھیں۔

خورشید گیلانی صاحب : (کاندھلوی صاحب سے)

یہ جو آپ نے فرمایا کہ عورتوں کے تمام شعبے مردوں سے الگ ہونے چاہئیں یہ بات تو ٹھیک ہے لیکن ہم نقطۂ آغاز سے کام کریں گے یا جو کچھ ہو رہا ہے اس میں سے راہ نکالیں گے۔

میرا سوال یہ ہے کہ عورتیں پہلے کہاں سے سیکھیں گی؟ بعد میں تو ٹھیک ہے کہ عورتیں عورتوں کی استانیاں ہوں گی۔ لیکن پہلے کہاں سیکھیں؟

دوسری بات یہ ہے کہ علمی یا ٹیکنیکل اداروں میں مرد بھی تعلیم حاصل کرتا ہے اور عورتیں بھی۔ مگر ہوتا یوں ہے کہ مرد رہ جاتا ہے اور عورت پاس کر جاتی ہے۔ اب اگر پردے کی حدود و قیود اور پابندیاں اس طرح لگائی جائیں جس طرح آج سے پچاس سو سال پہلے تھیں تو میرے خیال آج سے پچاس سال پہلے بگھیاں تھیں جن میں بیبیاں چلتی تھیں اس طرح تو لاہور میں چل ہی نہیں سکتیں۔ ٹریفک کا مسئلہ پیدا ہو گا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہے کہ عورت، عورتوں ہی کے سکول میں پڑھاتی ہے اب یہ اس کے لیے کیسے ہو گا کہ ہر روز شوہر اس کے ساتھ جائے۔ یا محافظ کو ساتھ رکھنا پڑے گا ورنہ تو غیر محرم سے ٹکٹ لینے کے لیے پیسے دینے کے لیے اور پیسے واپس لینے کیلئے بصورت دیگر تو ظاہر ہے اہتمام کرنا پڑے گا کہ ہر عورت کو الگ سواری مہیا کی جائے جو ناممکن ہے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ جہاں ہم رہتے ہیں یہ کوئی الگ خطہ نہیں یہ اس دنیا کا ایک حصہ ہے۔ اب ہماری عورتیں پاکیزہ ہیں نیک

ہیں مسلمان ہیں لیکن ایک غیر ملکی عورت جو سمگلنگ کرتی ہے اور ہیروئن ملک میں لاتی ہے۔ اب ہماری عورتیں بارڈر پر کام کریں گی اور ان عورتوں کا جائزہ لیں گی یا مردان کا جائزہ لیں گے۔ ابھی ایران میں دو ایک واقعات ہوئے کہ عورتوں نے ہیروئن اعضائے مخصوصہ میں چھپائی ہوئی تھی اور مردوں نے چیک کیا ہے لیکن یہ بات مستحسن تو نہیں کہی جا سکتی اس قسم کی پیچیدگیوں کو دور کرنے کی بھی کوئی صورت تو ہونی چاہیئے۔

مولانا مالک کاندھلوی صاحب: آپ نے جو مشکلات پیش کی ہیں ان میں سے نکالنے کیلئے موجودہ ماحول میں کسی بنیاد کو تلاش کرنے کا تو میرے نزدیک کوئی پہلو نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کے ماحول میں سے شراب کی حرمت کو نکالا اور وہ نکل گئی اس لیے میرے نزدیک یہ کوئی مسئلہ نہیں کہ یہ نظام موجودہ ماحول میں سے نکالیں گے یا اس کے لیے کوئی اور آسمان سے ماحول پیدا ہوگا۔ اسی میں سے ہم کر سکتے ہیں لیکن اصل بات یہ ہے کہ ہم میں اگر ایمانی عزم اور قوت پیدا ہو جائے۔۔ تو ہم اس قسم کی تشکیل اور اس قسم کی تقسیم عمل اور کارکردگی کے شعبوں کو علیحدہ صرف ایک سال میں کر سکتے ہیں۔ اور اگر میں یہ بات کہوں تو انشاء اللہ میں جھوٹا نہیں ہوں گا اگر حکومت کی طرف سے قوت اور ذمہ داری مجھے دس بیس معاونین دے میں ایک سال کے اندر یہ سارے شعبے علیحدہ علیحدہ مرتب کر کے حکومت کو پیش کر سکتا ہوں کہ دیکھو یہ شعبے ہیں ان میں ساری پچاس فی صد عورتیں بھرتی کر سکتے ہو کوئی مشکل کام نہیں ہے۔ رہا یہ کہ سبقت کرنے کا مسئلہ نہیں ہے آخر دیکھیئے نا کہ کسی کالج میں کسی جماعت کے اندر صرف بیس لڑکے ہیں اور کوئی لڑکی نہیں ہے۔ تو وہ بیس لڑکے آپس میں مسابقت کا جذبہ رکھ سکتے ہیں یہ کوئی ضروری نہیں کہ لڑکے اور لڑکیاں اکھٹے ہوں تو مسابقت کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔

گیلانی صاحب: مثال کے طور پر ہمارا فلاحی مرکز ہے اس کے لیے پہلے تربیت کی ضرورت ہوتی ہے انھوں نے آٹھ سیٹیں بنائی ہیں کہ چار لڑکے پڑھیں گے اور چار لڑکیاں۔ اس طرح آٹھ سیٹیں پر ہو جائیں گی۔ لیکن ہوتا یہ ہے کہ چار لڑکیاں پاس ہو گئیں اور لڑکوں میں دو پاس اور دو فیل ہوئے لیکن ان کو تو وہ آٹھ سیٹیں پر کرنی ہے۔

مولانا کاندھلوی صاحب: میں یہی عرض کر رہا ہوں کہ جو پہلے سے پڑھی ہوئی ہیں وہ بھی تو عورتیں ہی ہوں گی۔ اب آئندہ جن شعبوں میں عورتوں نے تربیت لینی ہے وہ ان عورتوں سے تربیت لیں اور اگر خدانخواستہ کوئی ایسا شعبہ ہے کہ اس کی تربیت یافتہ عورتیں نہیں ملتیں تو پھر مردوں سے لیں شرعی حدود کے اندر رہتے ہوئے۔

ہاشمی صاحب: مولانا ایک مسئلہ اور بھی ہے۔ ہماری تقریباً ستر فیصد آبادی دیہاتوں میں ہے۔ یہ چہرے کے چھپانے کا جو مسئلہ آپ نے بیان فرمایا اگر یہ پابندی جو برقعہ والی ہے ان پر عائد کر دی جائے تو وہ دیہات کی عورتیں مردوں کے ساتھ کیسے کام کر سکتی ہیں؟ جب کہ وہ کھیت میں خاوند کے لیے روٹی لے جاتی ہیں چارہ کاٹنے میں مدد دیتی ہیں۔ اگر ان پر یہ پابندی عائد کر دی جائے کہ ان کا چہرہ ڈھکا ہوا ہو اور برقعہ پہنا ہوا ہو تو......

مولانا کاندھلوی صاحب: برقعہ کوئی ضروری نہیں چادر اوپر رہنی چاہیئے جس سے چہرہ ڈھکا ہوا ہو۔ یہ کوئی ضروری نہیں کہ اسی وضع قطع کا برقعہ ہو جو ہمارے ہاں شرفاء کے خاندانوں میں ہوتا تھا۔ قرآن نے خود یہ وضاحت کر دی ہے يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّ چادر لٹکی ہوئی ہوگی تو عورت چہرہ چھپائے ہوئے بھی اپنا کام کرتی رہے گی۔ جیسے کہ گھونگھٹ ہوتا ہے تو کام میں حرج نہیں ہوتا۔

ہاشمی صاحب: اچھا فقہاء نے جو الا وجهها وكفيها کا استثناء لکھا ہے۔ فقہاء کا ایک طبقہ ہے جو کہتا ہے کہ یہ استثناء صرف خاندان کے لیے اور بعض فقہاء اس کو ہر ایک کے لیے کہتے ہیں کیا آپ اس پر کچھ غور فرمانے کے لیے تیار ہیں کہ یہ استثناء عام ہے۔

مولانا مالک کاندھلوی صاحب: اس پر ہمارے اصحاب تصنیف تو پہلے غور کر چکے ہیں۔

نوری صاحب: گیلانی صاحب! آپ کو یہ تو معلوم ہی ہے کہ اگر عورت پچاس سال سے زیادہ کی ہو جائے تو اس کے لیے پردہ کی شدت نہیں رہتی۔

ڈاکٹر خالد غزنوی صاحب: بات یہ ہے کہ مولانا (کاندھلوی) ہمیں درمیان میں

چھوڑ کر چلے گئے۔ اور باتیں ایسی کر گئے ہیں جو ہماری سمجھ سے بالاتر تھیں۔ اب وہ چونکہ سند یافتہ اور مسلمہ قانون ساز ہیں اس لیے ہم تو کچھ کہہ نہیں سکتے۔

مسئلہ دراصل یہ تھا کہ ہم عورتوں کو ملازمت دے سکتے ہیں یا نہیں؟ مثلاً یہ کہ میں آپ کو قرض تو دے سکتا ہوں لیکن بعض شرائط کے ساتھ اسی طرح جب آپ ان کو ملازمت دیں گے تو اس کی کیا شرائط ہوں گی؟ یہ سب چیزیں اپنے ملک کے حالات اور معاشی مسائل کو سامنے رکھ کر طے کی جا سکتی ہیں میری رائے میں جس شعبے میں سربراہ محکمہ عورت ہو گی نہایت بدتمیز ہو گی۔ اور نہایت بدسلوک ہو گی آپ کسی مرد کے پاس جائیں آپ اس کو قائل کر لیں تو وہ آپ کا کام کر دے گا مگر خواتین میں اس قسم کی کوئی بات نہیں پائی جاتی۔

خورشید گیلانی صاحب: یہ جو مولانا فرما رہے تھے کہ بھوکے رہیں پیاسے رہیں لیکن دین کی اقدار کو قائم رکھیں۔ اور احکام کی خلاف ورزی نہیں ہو سکتی نہ تو علماء کر سکتے لیکن معاشرہ نہیں کر سکتا۔

ڈاکٹر خالد غزنوی صاحب: حضرت قیس سے روایت ہے کہ حضرت صفیہ کی شادی کے موقعہ پر صحابہ پر اس وقت یہ واضح نہیں تھا کہ یہ حضور کی زوجیت میں ہیں یا لونڈی۔ اس وقت صحابہ نے کہا کہ حضور ان کو پردہ نہیں کرائیں گے تو وہ لونڈی ہیں اور اگر پردہ کرائیں گے تو پھر زوجہ محترمہ اور ام المومنین ہیں۔ اس وقت لونڈیاں پردہ نہیں کرتی تھیں۔

نوری صاحب: اس کا یہ مطلب ہے کہ آزاد عورتیں اس وقت چہرہ ڈھکتی تھیں اور لونڈیاں نہیں ڈھکتی تھیں۔

حافظ غلام حسین: نوری صاحب آپ یہ کہہ کر کیا جو عورتیں مجبوراً پردہ نہیں کر سکتیں اور انہیں باہر آنا ہی پڑتا ان کو اس درجہ میں شمار کرنا چاہتے ہیں؟

نوری صاحب: یہ مطلب نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ عام حالات میں چہرہ چھپانا چاہیئے سیدھی سی بات ہے۔

جناب مغل صاحب: بنیادی بات یہ ہے کہ ملازمت فی نفسہ کے بارے میں شریعت میں کوئی واضح حکم حرمت کا نہیں ہے۔ دوسری بنیادی بات یہ ہے کہ ہر مسلمان کے لیے کسب حلال ضروری ہے کہ وہ حلال کی روزی کھائے اور حرام کھانے سے پرہیز

کرنے تیسری بنیادی بات یہ ہے کہ غضِ بصر اور حیا و حجاب سے اصول کو سامنے رکھ کر اور تجسس و تجسّس سے بچنے کے اصول کو سامنے رکھ کر ملازمت کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

وہ معاملات جہاں صرف عورتوں کے معاملات پیش ہوں وہاں بالکل یہ ہے کہ عورتیں ہی ملازم ہوں جیسے ہسپتال کے کچھ شعبے۔ نسوان وزنچگان وغیرہ۔ اسی طرح عدالتوں کے وہ مسائل جہاں عورتوں متعلق مقدمات پیش ہوں اور اس میں مردوں کی بات نہیں آتی۔ وہاں عورتیں قاضی عدالت ہوں۔ تعلیم کے میدان میں وہ شعبے جہاں بچوں کی تربیت سے عورتوں سے متعلق تعلیم دینی مقصود ہو وہاں عورتیں کام کریں مخلوط ملازمت عبوری عرصہ کے لیے کی جا سکتی ہے فرض کیجیے کہ مرد یہاں پر سکھانے والا ہے یا جب تک ایسی عورتیں مہیا نہ ہو جائیں جو علیحدہ اپنا کام چلا سکیں اس وقت تک عبوری طور پر اجازت دی جا سکتی ہے یہ اضطرار میں بھی ہو سکتا ہے۔ عورتوں کو سخت قسم کی ملازمت مثلاً فوجی تربیت وغیرہ میں بھی آنا چاہیے کیونکہ خدانہ کرے کبھی ایسا وقت بھی پڑ سکتا ہے کہ مین آرمی ناکافی ہو۔

ہاشمی صاحب: عورتوں پر تو جہاد فرض نہیں۔ بعض حدیثوں میں تو ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غصے کا اظہار فرمایا جب ام سلیم کو دیکھا کہ وہ (ہتھیار لیے ہیں)۔ تو پوچھا کہ تم یہاں کیوں آئی ہو۔

نوری صاحب: دیکھیے کہ میدان جنگ کی جو بات ہے اس میں یہ ہے جو فنونِ حرب سیکھ چکا ہے وہ اپنی بیوی کو بیٹی کو اور دیگر گھر والوں کو سکھا سکتا ہے۔ آج کل تو ٹی وی ایک اچھا ذریعہ نکل گیا ہے کہ ٹی وی پر تو بہت اچھی ٹریننگ بھی دی جا سکتی ہے۔

ہاشمی صاحب: بات ملازمت کی ہو رہی ہے۔

نوری صاحب: عورتوں کو فوج میں بھرتی تھوڑی ہونا ہے انہیں تو صرف سیکھنا ہے تاکہ ہنگامی حالت میں کچھ کر سکیں۔

ہاشمی صاحب: نوری صاحب میں آپ سے اس بات پر اختلاف کرتا ہوں کیونکہ جہاد جو ہے وہ بنیادی طور پر عورت پر فرض ہی نہیں ہے۔

حافظ غلام حسین: کسی بھی حالت میں!

ہاشمی صاحب: کسی بھی حالت میں د

حافظ غلام حسین: یہاں یہ ایک بات ہوتی رہی ہے کہ عورتوں کے شعبے الگ ہوں اور مردوں کے شعبے الگ ہوں یہ وضاحت کون کرے گا کہ عورتیں یہاں تک آئیں اور یہاں سے آگے نہ جائیں۔

ہاشمی صاحب: وہ مولانا کاندھلوی صاحب نے بتلا ہی دیا ہے کہ مجھے موقع دیجئے میں کر دوں گا۔

حافظ غلام حسین: یہ حضرت نے فرما تو دیا ہے لیکن کوئی بات واضح تو نہیں ہوئی کہ وہ تعلیم تک محدود ہوں گی یا طب تک محدود ہوں گی یا ٹیکنیکل تعلیم میں جا سکیں گی یا نہ جا سکیں گی شرعی طور پر آپ کوئی ایسی حدِ فاصل پاتے ہیں جو مردوں اور عورتوں کے میدانِ عمل کو الگ الگ کرتی ہے۔

ہاشمی صاحب: ڈیوڈ مولا بخش صاحب آپ اپنے خیالات کا اظہار فرمائیں گے؟

ڈیوڈ مولا بخش: بہت بہت شکریہ جی۔ آپ نے مجھے موقع دیا کہ میں نے آپ حضرات کی باتیں سنی ہیں میں نے جو کچھ بھی سنا ہے میں بہت متاثر ہوا ہوں۔ اور میں نے فائدہ اٹھایا ہے ایک دو سوال جو بار بار میرے ذہن میں آتے رہے وہ اسلام کے متعلق ہر وقت میرے ذہن میں آتے رہتے ہیں۔ میں نے سوچا کہ ان کا ذکر آپ کے سامنے کروں "تا کہ آپ ان کا جواب دیں۔

پہلی بات تو یہ کہ آپ نے چند ایک مثالیں دیں کہ مغربی ممالک میں کیا ہو رہا ہے۔ میں اس سلسلے میں عرض کروں کہ وہ چند واقعات ہیں جو آپ نے لیے ہیں۔ ان ملکوں میں کوئی چیز جنرل نہیں ہے۔ ایک شخص ایک بات کہتا ہے دوسرا اس کا انکار کر دیتا ہے اور آپ کا مطلب یہ تھا کہ وہاں جنرل قانون نہیں۔ سوائے اس کے کہ اکثریت متفق ہو جائے یا قانون پاس ہو جائے تو پھر اس کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی انفرادی رائے دیتا ہے تو ضروری نہیں کہ سارے مغربی لوگ اس کو مان لیں۔ وہاں پر ایک چیز ہے روزگار کے برابر مواقع اس کے تحت ہر ایک کی تنخواہیں مقرر ہیں۔ وہ پرانی بات ہے کہ عورتوں کو تنخواہیں کم ملتی تھیں اور مردوں کو زیادہ۔ آسٹریلیا کی بات لیجئے میں وہاں ہی رہتا ہوں وہاں روزگار کے یکساں مواقع فراہم ہیں۔

نوری صاحب: اس لاء پر عمل نہیں ہوتا مجھے روک دیا گیا ورنہ میں ثابت کر دیتا کہ وہاں مرد اور عورت کی تفریق ہے۔

ڈیوڈ مولا بخش: دوسرا سوال جو وہ اٹھاتے ہیں وہ ہے مساوات کا اور آزادی کا کہ وہاں مغرب میں عورت کو آزادی ہے۔ اگر مجھے یہ آزادی ہے پادری کی حیثیت سے کہ جو چاہوں کروں تو وہ کہتے ہیں کہ تم عورتوں کے لیے کیوں پابندی لگاتے ہو۔

تیسرا سوال یہ کہ آپ کی گفتگو سے مجھے یوں محسوس ہوا کہ فرض کر لیا گیا ہے کہ اگر عورت باہر نکل جائے تو آدمی اس کو پکڑ لیں گے۔ اور آدمی کا اتنا دماغ گندہ ہو گیا ہے کہ وہ عورت کو پکڑ لیں گے۔ ٹھیک ہے ہر آدمی گنہگار ہے لیکن اسلام تو ہمیں بہتر بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ اب اس لیے کہ اگر عورت باہر نکلے تو مرد اٹیک کر دے گا تو کیا صرف یہی صورت باقی ہے کہ عورت کو گھر میں رکھا جائے گا یہ ٹھیک نہیں کہ مرد کو ٹھیک کیا جائے۔ ان کو سمجھایا جائے کہ وہ کیوں عورتوں پر اٹیک کرتے ہیں تنگ کرتے ہیں بجائے اس کے کہ ہم عورتوں کے لیے الگ فیلڈ قائم کریں اور ان کو کہیں تم نے ادھر ملازمت کرنی ہے اور ادھر نہیں۔ جہاں تک خطرے کی بات ہے وہ تو ہر جگہ ہے۔ صرف اس لیے عورت کو گھر میں بٹھا دینا کہ اس کے نکلنے میں خطرہ ہے یہ تو کوئی بات نہیں، کیونکہ ہر چیز جس میں خطرہ ہو تو اسے چھوڑ نہیں دیا جاتا۔ امتحان میں فیل ہونے کا خطرہ ہے مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ امتحان دینا چھوڑ دیں۔ سب نے اظہار کیا ہے کہ مرد و عورت میں کوئی فرق نہیں۔ بحیثیت انسان وہ یکساں ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کو آزادی بھی ایک جیسی ہے۔ مواقع روزگار بھی ایک طرح کے ہیں۔ اگر ایسا ہے تو پھر ڈر صرف یہ ہے کہ عورتوں کو باہر بھیجنے سے ان کی عزت و آبرو کی حفاظت نہ ہو سکے گی تو پھر کیوں نہ ہم آدمیوں کی تربیت کریں۔ اسلام تو بڑے زور شور سے یہ کہتا ہے کہ ہم اپنے آپ کو بہتر بنائیں۔

ڈاکٹر مغل صاحب: ڈیوڈ صاحب نے جو باتیں کی ہیں ان کا ذکر قرآن میں موجود ہے۔ جہاں پر یہ ذکر ہے کہ عورتیں اپنی نگاہیں نیچی رکھیں وہاں مردوں کو بھی یہی حکم ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس پر عمل کیا جائے۔

گلزار وفا چوہدری: جہاں تک ہم عورتوں پر بحثیں کرتے ہیں یہ یکطرفہ بات ہے۔ کیونکہ عورتوں کا کوئی نمائندہ ہمارے پاس نہیں ہوتا۔ عورتوں میں سے ہم نے کسی کو مولانا کاندھلوی بننے ہی نہیں دیا۔ کہ وہ بھی قرآن کی تفسیر کریں اور حدیث کو پڑھیں۔

نوری صاحب: معاف کیجئے آج پہلا دن ہے کہ عورتیں نہیں آئیں ورنہ بہت سی عورتوں کو دعوت دی گئی تھی کل کا دن خاص طور پر عورتوں کیلئے مختص ہے۔

گلزار وفا چوہدری: میں نے جو عرض کیا تھا وہ یہ تھا کہ کسی عورت کو مولانا کاندھلوی نہیں بننے دیا گیا......

نوری صاحب اور خالد غزنوی: (ایک آواز)
کیوں نہیں بننے دیا گیا۔

خالد غزنوی: میں نے ام المومنین حضرت حفصہ، ام المومنین عائشہ، اور ام المومنین سلمہ کی مثال دی ہے۔ انہوں نے بنیادی طور پر قرآن کی تبلیغ میں کارہائے نمایاں سرانجام دیئے ہیں۔

گلزار وفا: وہ تو اسلام میں انقلابی دور کی عورتیں تھیں وہ عالمہ تھیں، لیکن جب پھر معاشرے پر مردوں کا قبضہ ہو گیا ہے تو ساری کی ساری تفسیر اور حدیث اپنے قبضے میں کر لی ہے۔

خالد غزنوی: منٹو نے ایک مزے دار بات کہی ہے آپ کہتے ہیں کہ فلاں چیز فحش ہے اور بدکاری پر آمادہ کرتی ہے۔ میں نے ایسے لوگ دیکھے ہیں جن کو بکری کا بچہ بیہودگی پر آمادہ کرتا ہے۔ تو کیا بکری کے بچے کا وجود فحش ہے؟

حافظ غلام حسین: ڈیوڈ صاحب نے جو سوال اٹھایا تھا وہ یہ تھا کہ کیا ہم عورت کو اس لیے نہ نکلنے دیں کہ مردوں سے خطرہ ہے؟ یا اس کی کوئی اور وجہ بھی ہے اور اگر اس کا علاج اس طرح کر لیا جائے کہ مردوں کو اچھا بنا دیا جائے تو پھر عورت کو باہر نکلنے میں کیا حرج ہے؟

نوری صاحب: تو کیا یورپ کے مرد سب اچھے بن گئے ہیں۔ ایک گھنٹے کے لیے

بلیک آؤٹ ہوا تو کیا حالت ہو گئی؟ ماڈرن ممالک میں حالات آئے دن خراب سے خراب تر ہو رہے ہیں۔

خورشید گیلانی صاحب: نوری صاحب آپ جو یہ حوالے دیتے ہیں یہ تو ٹھیک ہے لیکن دیکھنا یہ ہے کہ بایں ہمہ وہ قومیں دنیا میں آگے بڑھ رہی ہیں یا نہیں؟ نتائج بھی تو دیکھے جائیں۔ جس وقت روس میں انقلاب آیا اس وقت وہاں کی تعلیم کی شرح کیا تھی اور آج کیا ہے۔

نوری صاحب: وہ تو وقت کے ساتھ ساتھ تعلیم ہر جگہ بڑھی ہے۔ ملکہ وکٹوریہ کے زمانے میں بڑی ترقی تھی سورج وہاں نہیں چھپتا تھا لیکن مزدور وہاں بہت مصیبت میں تھا اور ہے۔

حافظ غلام حسین: رفیق چوہدری صاحب کی بھی عورت کی ملازمت کے بارے میں رائے معلوم کر لی جائے۔

رفیق چوہدری صاحب: بحث میں مختلف نقطہ ہائے نظر سامنے آئے ہیں میں نے جو اب تک ہے اس کا یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہاں پر بہت ہی مختلف نقطہ ہائے نظر شروع سے پیش کئے گئے ہیں اور اب تک چل رہے ہیں۔ ایک نقطہ نظر جن حضرات نے پیش کیا اس کے برعکس چند دوسرے حضرات نے نقطہ نظر پیش کیا اور کوئی فیصلہ کن چیز ابھی تک سامنے نہیں آئی اور اس طرح سے کہ صرف اپنی بات کہہ دی جائے اور دوسرے کی نہ سنی جائے یا صرف باتیں کہہ دی جائیں اور کسی نتیجہ پر نہ پہنچا جائے میں سمجھتا ہوں کہ یہ کوئی مفید کام نہیں ہے۔

اسلام میں یہ ہے کہ کمانے کی ذمہ داری تو صرف مرد پہ ڈالی گئی ہے عورت پر کمانے کی ذمہ داری ڈالی ہی نہیں گئی الا یہ کہ معاشی حالات خصوصی صورت حال سے کسی کو دوچار کر دیں

گیلانی صاحب: مغل صاحب نے ابھی یہ بات پیش کی تھی کہ حلال رزق کمانا مرد اور عورت دونوں کے لیے فرض ہے۔ اور قرآن میں کسب کا لفظ عام ہے۔

رفیق چوہدری صاحب: جہاں تک آیت کا تعلق ہے تو اس کا مطلب ہے اگر عورت نیک عمل کرے گی تو اس کی جزا نیک ملے گی۔

حافظ غلام حسین صاحب: لفظ کسب کا عمومی اطلاق اگرچہ آخرت کے لیے بھی ہے لیکن اس میں دنیا میں رزق کمانے کے معنی زیادہ ہیں

رفیق چوہدری صاحب : یہ عمومی اطلاق فقہ میں ہے قرآن میں نہیں ہے ۔قرآن میں کسب کا لفظ اعمال کے لیے آتا ہے ۔

حافظ محمد سعد اللہ صاحب : چوہدری صاحب آپ یہ فرمائیں اگر ایک عورت کنبے کی سربراہ ہے اور صاحب مال ہے تو وہ زکوٰۃ دے گی یا نہیں ؟

رفیق چوہدری صاحب : ضرور دے گی ۔

گیلانی صاحب : کیا اس کا کہیں حکم ہے کہ عورت بھی زکوٰۃ دے ۔

چوہدری صاحب : حکم ہے ۔

گیلانی صاحب : حکم تو صرف مردوں کے لیے ہے کیونکہ 'اتوا الزکوٰۃ' فرمایا گیا ۔ اس سے اگر آپ عورت کا زکوٰۃ دینا مراد لے سکتے ہیں تو جہاں کہیں بھی کسب حلال کے لیے قرآن میں حکم ہے اور صیغے مذکر کے استعمال ہوئے ہیں تو وہاں آپ عورت کو خارج کیوں کرتے ہیں ؟ اور صرف مرد کے کمانے کی تخصیص کہاں ہے ؟

رفیق چوہدری صاحب : ہاں تخصیص ہے ۔ کیا آپ سمجھتے ہیں کہ عورت کمائے اور مرد کو کھلائے ۔

ڈاکٹر منیر مغل صاحب : بنیادی بات یہ ہے کہ ملازمت فی نفسہ کے بارے میں حرمت کا واضح حکم نہیں ہے ۔

گیلانی صاحب : اسی طرح حصول رزق حلال میں فی نفسہ عورت پر کوئی پابندی نہیں ۔ باقی تو ساری بعد کی تفصیلات ہیں کہ اس حصول رزق حلال کی صورتیں کیا ہوں گی ؟

رفیق چوہدری صاحب : دیکھنا تو یہ ہے کہ اسلامی معاشی نظام کے تحت عورت کی معاش کی ذمہ داری کس پر ہے ؟

گیلانی صاحب : جب قانون بنتا ہے تو قانون کی سینس جنرل ہی ہوتی ہے ۔ یہ تو آپ جانتے ہیں ۔ اور چونکہ موجودہ سوسائٹی مین سوسائٹی ہے اس لیے اس سوسائٹی میں یہ تصور ابھرتا ہے کہ معیشت مرد کی ذمہ داری ہے ۔

حافظ غلام حسین صاحب : رفیق چوہدری صاحب مین سوسائٹی اور وومن تو مغرب کی اصطلاحیں

ہیں ہمیں دیکھنا ہے کہ اسلام کیا کہتا ہے۔

حافظ غلام حسین صاحب: چوہدری صاحب! آپ یہ فرمائیے کہ حضرت سیدہ خدیجۃ الکبریٰ کا جو کاروبار بعثت نبوی سے قبل تھا وہ بعد از بعثت جاری رہا یا ختم کر دیا گیا؟

رفیق چوہدری صاحب: ختم ہو گیا۔

نوری صاحب: بالکل ہی ختم کر دیا تھا۔

گیلانی صاحب: بھئی تو وہ سارا مال ہی اللہ کی راہ میں صرف ہو گیا تھا۔ کاروبار کا کیا سوال رہا؟

رفیق صاحب: بعثت کے بعد نبی کریم نے تجارت کو اپنا پیشہ بنایا ہی نہیں۔

سعد اللہ: گویا آپ حضرات کے خیال میں عورت کا کمانا عورت کا فریضہ نہیں ہے بحالت مجبوری ایسا کر سکتی ہے۔

نوری صاحب: ویسے تو ام المومنین حضرت زینب رضی اللہ عنہا چمڑے کی دباغت کا کاروبار کرتی تھیں۔ گویا کاروبار اور کمانے کی ایک صورت ہے نا۔ لیکن یہ ہے گھر کے اندر۔

حافظ غلام حسین صاحب: تو گویا عورت کو حصول رزق حلال کی اجازت ہو گئی نا؟

نوری صاحب: ہاں ناجائز تو نہیں ہے۔

ڈاکٹر منیر مغل صاحب: تو سوال اب یوں ہو گا کہ آیا خاوند کی موجودگی میں کسی بیوی کو کسب معاش یا ملازمت کی اجازت ہے یا نہیں؟

نوری صاحب: ہاں یہ بھی ناجائز نہیں۔

حافظ غلام حسین صاحب: ہاں ناجائز نہیں لیکن اگر ملازمت کرتی ہے تو گھر کا سکون برباد ہوتا ہے۔

رفیق چوہدری صاحب: خاوند اگر پابندی لگاتا ہے کہ تم ملازمت نہیں کر سکتی تو وہ نہیں کر سکتی۔

خورشید گیلانی صاحب: یہ تو ہم بھی مانتے ہیں کہ شوہر کی اجازت کے بغیر ملازمت ناجائز ہے۔ لیکن اگر وہ اکیلی ہو یا اپنی کفیل آپ ہی ہو اور آپ مطلقاً عورت کی ملازمت

پر پابندی لگا دیں تو یہ قرین قیاس نہیں ہے۔

رہا یہ معاملہ کہ خاوند کی اجازت ہو تو کون بیوقوف خاوند ہے جو یہ کہے کہ چار سو روپیہ گھر میں نہ آئے۔

ڈاکٹر منیر مغل صاحب: یہاں ایک تھوڑی سی زیادتی ہو رہی ہے وہ یہ کہ ہم نے اپنی سوسائٹی کے مردوں کو بے غیرت تصور کر لیا ہے۔

گیلانی صاحب: ملازمت کا تو مقصد ہی یہی ہوتا ہے کہ معاشی بہتری ہو۔ اگر یہ معاملہ نہ ہو تو پھر عورت سے ملازمت کروانے کا مفہوم ہی کوئی نہیں۔

رفیق چوہدری صاحب: یہ تو کسی نے بھی نہیں کہا۔ (بے غیرت)

ڈاکٹر غزنوی: خاوند کے ہوتے ہوئے بیوی کا غیر مردوں میں ملازمت کرنا عملی طور پر تو یہ بے غیرتی ہی ہے۔

حافظ غلام حسین صاحب: ڈاکٹر صاحب آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر عورت ملازمت کرے گی تو خاوند بے غیرت بن جائے گا؟

رفیق چوہدری صاحب: ہاں یہ تو ایک فضا ہے نا۔

ہاشمی صاحب: بہر حال اس ساری گفتگو سے چند باتیں ضرور واضح ہو گئی ہیں۔

۱۔ ایک تو یہ کہ عورت اور مرد کا الگ الگ دائرہ کار متعین ہونا چاہیئے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ شرعی حدود کو برقرار رکھتے ہوئے اگر عورتیں ملازمت کریں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

۳۔ تیسرے یہ کہ عورت کو اسی وقت ملازمت کی اجازت ہے جب کہ وہ اپنی ملازمت کے باعث اپنی اولاد اور اپنے شوہر کے حقوق کو پامال نہ کرے۔

۴ اور آخری بات یہ کہ کسب معاش شرعاً عورت کی ذمے داری نہیں تاہم اگر کوئی اضطراری حالت پیدا ہو جائے تو اسے اجازت دی جا سکتی لفظ اضطرار کو قرآنی اصطلاح کی روشنی میں سمجھنا چاہیئے

حضرات شرکا میں آپ کا مرکز تحقیق کی جانب سے دلی شکریہ ادا کرتا ہوں براہ کرم اب دعا فرمائیں۔

مذاکرہ (خصوصی نشست برائے خواتین)

عنوان: اسلامی معاشرہ میں حیثیت نسواں

زیر اہتمام: مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری

مورخہ: ۱۵ ر اکتوبر ۱۹۹۴ء

میزبان محترمہ خورشید النساء بیگم و محترمہ طاہرہ قمر

شرکاء

محترمہ زینب کاکاخیل

محترمہ زاہدہ وحید

محترمہ زبیدہ واصل خان

محترمہ بیگم افتخار

محترمہ نزہت فردوس

محترمہ مسز ناز عزیز

محترمہ بشریٰ ہاشمی

محترمہ حبیبہ منیر

محترمہ کوثر بلال

محترمہ امتہ السلام و

دیگر شرکاء

تلاوت

خورشید النساء صاحبہ: اب میں محترمہ زینب کاکا خیل سے گزارش کرتی ہوں کہ وہ جہیز کے مسئلہ پر اپنے خیالات کا اظہار فرمائیں۔

زینب کاکا خیل: اعوذ باللہ من الشیطٰن الرجیم بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔
جہیز کے متعلق آج کل کافی بحث مباحثہ ہو رہا ہے۔ اور سب لوگ جن میں قرآن کے معانی شناس بھی ہیں اور قرآن کا فہم رکھتے ہیں وہ لوگ بھی مطالبہ کرتے ہیں کہ جہیز پر پابندی ہونی چاہیئے حالانکہ یہ جہیز پر پابندی شرع کے بھی خلاف ہے۔ اور عملاً بھی یہ نا قابل نفاذ ہے اور عرفاً بھی اس پر پابندی نہیں ہونی چاہیئے۔ یہ شہریوں کے جائز حقوق میں مداخلت ہے۔ اس میں اگر کچھ برائیاں ہیں یا افراط و تفریط ہے۔ تو اس کو دور کر دینا چاہیئے۔ قانونی پابندیاں کم سے کم ہونی چاہئیں۔ اس کے متعلق میں آپ سے گزارش کرتی ہوں کہ قرآن کریم میں آیا ہے:۔

وآتیتم احداھن قنطارا فلا تاخذ وا منه شیئاً۔

اگر تم نے کسی ایک بیوی کو ڈھیروں مال بھی دیا ہو تو اس میں سے واپس نہ لو۔ تو اس کا مطلب یہ ہے۔ کہ قرآن کریم یہ حق دیتا ہے۔ کہ بیویوں . . . . کو ڈھیروں مال دیا جائے۔ مہر کے اوپر کوئی پابندی نہیں ہے۔ اور اس کے علاوہ والد کا جو کچھ بھی اثاثہ ہے تھوڑا یا کم اس میں بھی بھائیوں کے ساتھ وہ حصہ دار ہے۔ شادی ایک ایسا موقعہ ہوتا ہے۔ جب انسان کی زندگی میں انقلاب آتا ہے۔ اور وہ ایک الگ گھر بسانا چاہتا ہے۔ تو مہر بھی اس کو ملنا چاہیئے اور ماں باپ کے گھر سے حصہ بھی۔ اس پر قرآن نے کوئی تحدید نہیں لگائی۔ والدین جو کچھ اپنی

استطاعت کے مطابق دے سکیں ان پر پابندی نہیں ہونی چاہیئے کسی کو کوئی حق نہیں کہ وہ اس پر پابندی لگائے۔ یہ غلام قوموں کا وطیرہ ہے۔ کہ وہ حکومت کو پکارتے ہیں کہ اس پر پابندی لگاؤ اس پر پابندی لگاؤ۔ پولیس بھیجو۔ میں نے ایک شادی اٹینڈ کی۔ ایک صاحبہ بڑی اچھی متوسط الحال طبقے کی تھیں۔ اور ان کا ایک ہی بیٹا جس کو انہوں نے بڑے نازوں سے پالا۔ اس کے لیے ظاہر ہے۔ ہماری عمر کی جو خواتین ہیں ان کے پاس بڑے بھاری بھاری زیور ہوتے تھے بیٹے کی شادی ایسے موقعہ پر ہوئی ۱۹۷۶ء میں جب جہیز پر پابندی تھی۔ کہ پانچ ہزار یا سات ہزار سے زیادہ کے تحائف نہیں ہونے چاہئیں۔ جس بیچاری لڑکی کی شادی ہو رہی تھی وہ تو پانچ ہزار کی پابندی کی وجہ سے شادی کے دن ننگی بچی بیٹھی تھی۔ اور اس کے زیور چھپا دیئے گئے تھے۔ کہ کہیں پولیس چھاپہ نہ مارے لیکن جو خواتین شادی شدہ اس تقریب میں شریک ہوئی تھیں انہوں نے لاکھوں کے زیور پہن رکھے تھے۔ اور ان پر کوئی پابندی نہیں تھی۔

مجھے اس وقت خیال آیا اللہ کے بندو! اللہ نے جس بات کی آزادی دی ہے۔ اس پر پابندی لگاتے ہو۔ اللہ کے بندو اسلام تو پابندیوں کی زنجیریں اتارتا ہے تم پابندیوں کی زنجیریں پہناتے ہو یہ تو ایسی چیز ہے جس میں انسان کو رضامندی اور سوشل پریشر کے طور پر پابندی لگانی چاہیئے۔ قانونی پابندی نہیں لگوانی چاہیئے اب سوچیے کہ اگر اس قسم کی پابندیاں لگ گئیں تو بتایئے کہ جو دلہن ہے۔ اس کو تو لوگ مانگ کر بھی سجاتے ہیں کیونکہ یہ اس کا حق ہے۔ قرآن میں ہے

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ۔

اگر آپ جہیز پر پابندی لگائیں گے تو وہ ساری عمر تو پہنتی رہے گی لیکن جس دن شادی ہوگی۔ اس دن نہیں پہن سکے گی اور اگر پہنے گی تو پولیس کے حوالے ہو جائے گی میں اس پر کھل کر بات کرنا چاہتی ہوں۔ میں ان لوگوں سے گزارش کرتی ہوں جو قرآن سے واقف ہیں کہ وہ پابندی جہیز پر نہ لگوائیں کہ اس سے رشوت اور چور بازاری کا دروازہ کھلے گا اور اس سے تکلیف بڑھے گی۔۔۔ حکومت کی پیچیدگیاں بڑھیں گی اور عام شہریوں کا جینا دوبھر ہو گا۔ ناجائز تکلیف پیدا ہوگی اور اسلام کی روح کچلی جائیگی۔

خورشید النساء صاحبہ: میں اب زبیدہ واصل صاحبہ سے گزارش کرتی ہوں کہ وہ اپنے

خیالات کا اظہار فرمائیں۔

زبیدہ واصل : جہاں تک میں نے ابھی محترمہ کا کاخیل کے خیالات سنے اور جو کچھ ہم معاشرہ میں دیکھ بھی رہے ہیں ۔ درحقیقت کوئی بھی قانون بنا دینے سے معاشرے کے مسائل حل نہیں ہوتے ۔ خصوصاً وہ قوانین جن کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خاموشی اختیار فرمائی ہو۔ اب آج کا عالم یہ ہے ۔ کہ ہم گڈ مڈ کر دیتے ہیں ان قوانین کو جن کے بارے میں واضح حکم موجود ہے ۔ صحابہ کے نظائر موجود ہیں ۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام موجود ہیں ۔ اور ان کاموں کو جن کو حضورؐ نے معاشرے کی صوابدید اور حالات پر چھوڑ دیا ہے ۔ ہم سب کو خلط ملط کر دیتے ہیں کچھ ہیں تو اوامر و نواہی مثلاً یہاں ایجنڈے میں پردہ بھی ہے مخلوط تعلیم بھی ہے بچوں کی پرورش ہے ۔ دیت قصاص شہادت اور جہیز اور ملازمت وغیرہ ہے ۔ ان سب چیزوں کو ایک ہی زمرے میں نہیں رکھ سکتے ہیں یہ دیکھنا ہو گا کہ ان میں سے کون ایسے آئٹم ہیں جن کے بارے میں قرآن و سنت فیصلہ دے چکے ہیں ۔ خلافت راشدہ اور صحابہ سے نظائر ملتے ہیں اور فقہاء امت فیصلہ دے چکے ہیں ۔ اب چونکہ جہیز کے بارے میں بات کرنی ہے تو حقیقت یہی ہے ۔ کہ انسان کے پاس جو کچھ ہوتا ہے ۔ وہ اولاد کے لیے ہوتا ہے ۔ چاہے وہ اس کو ترکہ میں چھوڑ کر مرے یا زندگی میں جہیز کی صورت میں دے دے یا بری کی صورت میں دے یا جائیداد کی صورت میں دے دے ۔ یہ بھی حقیقت ہے ۔ کہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم خود درویشانہ زندگی بسر کرتے تھے ۔ اور بھوک کی صورت میں پیٹ پر پتھر بندھے ہوئے تھے ۔ تب بھی انہوں نے بصورت جہیز حضرت فاطمہ کو ایک مشکیزہ اور ایک چکی اور چند برتن دے ہی دیئے ان کی زندگی سے اگر موازنہ نہ کریں ۔ تو وہ جہیز ان کا ویسا ہی تھا جیسی ان کی زندگی تھی ۔ اب ایک طرف تو یہ ہے ۔ ہمارے آگے پیچھے اور نیچے قالین ہیں بڑھیوں پر قالین ہے ۔ اور زندگی کی کوئی آسائش ایسی نہیں جو ہمیں میسر نہ ہو ۔ اور دوسری طرف جہیز پر پابندی کی بات کرتے ہیں کہ ہونا چاہیئے کیونکہ بیٹیوں والے پریشان ہیں ۔ حقیقت یہی ہے ۔ کہ آج گھر گھر جوان بیٹیاں چار چار چھ چھ بیٹھی ہوتی ہیں صرف جہیز کی وجہ سے جہاں سے جہیز مل جاتا ہے ۔ یا ملنے کی امید ہوتی ہے وہ بیٹیاں فوراً اٹھ جاتی ہیں۔

لیکن جہاں سے یہ توقع نہ ہو وہاں بچیوں میں تمام خوبیاں ہونے کے باوجود وہ بیٹھی رہ جاتی ہیں۔ اگر ان باتوں کو پیش نظر رکھیں تو دل یہ چاہتا ہے۔ کہ جہیز کو قطعاً بند کر دیا جائے۔ لیکن اگر دوسری طرف دیکھیں کہ جن کے پاس ہے۔ وہ آگے ہیں پولیس کو دعوت دیتے ہیں اور انکی خدمت تواضع کرتے ہیں اور بڑے دھڑلے کے ساتھ جہیز دیتے ہیں بات دراصل اس طرح ہے کہ پہلے لوگوں کے دل میں خوف خدا پیدا ہو وہ احکام اسلامیہ پر عمل کرنے کے لیے تیار کئے جائیں اور ہم ان کو خدمت خلق پر ابھاریں کہ اصل چیز تمہارا اپنا کھانا پہننا نہیں ہے۔ اور اپنے ہی بچوں کو کھلانا پہنانا نہیں ہے بلکہ یہ ہے۔ کہ اگر اللہ نے تمہیں تمہاری ضرورت سے زیادہ دیا ہے۔ تو اسے دوسرے انسانوں کی بھلائی کے لیے خرچ کرو۔ صرف پابندی لگا دینا کسی مسئلہ کا حل نہیں ہوتا۔ بتایئے جس چیز پر بھی پابندی لگا دی گئی وہ کنٹرول ہوئی ہو۔ رکشاؤں کے میٹر رکشاؤں کے سائیلنسر یا دیگر ایسی چیزیں۔ جہیز پر پابندی کا بھی یہی عالم ہے۔ کہ کہیں پہلے کہیں بعد میں پہنچ جاتا۔ اور پابندی لگانے والے خود خلاف ورزی کرتے ہیں۔ سرکاری عہدے داروں کے جہیز کی فہرستیں اخبارات میں کبھی کبھی آ ہی جاتی ہیں جب تک افراد کی اصلاح نہیں ہوتی خواہ وہ کسی بھی جگہ پر کام کرتے ہوں اس وقت تک کسی قانون سے کوئی نتیجہ پیدا نہیں کیا جا سکتا۔ آپ نے نماز کے آرڈیننس کا جو حشر ہوا نہیں دیکھا وقفہ تو برائے نماز ہوتا ہے۔ اور اہلکار اٹھ کر باہر کھڑے یا سگریٹ پیتے ہیں یا پھر سرے سے گھر ہی چلے جاتے ہیں۔ بڑے افسران ریٹائرنگ روم میں گپ ہانکتے ہیں۔ اس لیے ضرورت اس بات کی ہے۔ کہ کوئی ایسا لائحہ عمل تیار کیا جائے جس سے اس قوم کے اندر کا انسان اصلاح پذیر ہو پھر جہیز وغیرہ کے تمام مسائل درست ہو جائیں گے۔ البتہ ایک چیز کہ جہیز کی نمائش سے غریب عوام کا جو دل ٹوٹتا ہے۔ یہ اللہ کی گرفت کا سبب بنتا ہے۔ اس لئے اس سے حتی الامکان پرہیز کیا جائے تو بہتر ہے۔ ایسے دینے اور لینے پر پابندی عائد کرنے سے کوئی اصلاح ہو جائے یہ ناممکن ہے۔

محترمہ خورشید النسا صاحب: اور بھی کوئی محترمہ اس موضوع پر گفتگو فرمائیں گی یا نہیں اب پانچ پانچ منٹ گفتگو ہو گی۔

مریم بیگم: میں بھی اتفاق سے بلدیہ لاہور کی کونسلر ہوں جیسے کہ آپ نے فرمایا

کہ جہیز کے بارے میں کچھ عرض کروں۔ تو دیکھنا یہ ہے۔ کہ جہیز ہے۔ کیا چیز ہم مسلمانوں میں جہیز وہ تحفہ ہے۔ جو شادی کے موقع پر ماں باپ کی طرف سے دیا جاتا ہے۔ لیکن ہمارے اندر ہندوؤں کے اثر سے جہیز نے وہ صورت اختیار کر لی ہے۔ کہ اگر جہیز نہ دیا جائے تو لڑکی کا جینا دوبھر کر دیا جاتا ہے۔ یعنی جیسے وہ لین دین کا ایک مسئلہ ہے۔ یہ چیز اسلامی نقطۂ نظر سے بالکل غلط ہے جتنا کچھ کسی سے ہو سکے دے۔ لیکن اس میں نمائش فخر و ریاء اور دولت اور اپنے بڑے پن کا اظہار یہ کسی صورت میں نہیں ہونا چاہیئے۔ چونکہ اس وقت لڑکے والوں کے اندر اور خود لڑکوں کے اندر لالچ کا ایک رجحان پیدا ہو گیا ہے اور وہ اس لڑکی سے شادی کرنا چاہتے ہیں۔ جس کے پاس دولت زیادہ ہے۔ یہ چیز دین دنیا کے لحاظ سے غلط ہے اس رجحان کو بہر کیف ختم ہونا چاہیئے اور یہ جہیز کا مسئلہ اسی وقت ختم ہو سکتا ہے۔ جب ہم دل و دماغ کو تبدیل کریں اور دل و دماغ سے لالچ اور ریاکاری کو نکال دیں گے حضورؐ کی ایک حدیث شریف ہے۔ جس نے کسی عورت سے اس لیے شادی کی کہ اسے مال ملے گا۔ تو اس کے اوپر مفلسی آئے گی۔ الفاظ تو مجھے یاد نہیں تاہم مفہوم یہی ہے۔ جس نے عزت کے لیے شادی کی اسے بے عزتی ملے گی۔ جس نے محض شکل و صورت پر شادی کی تو اس کے لیے بھی ایسی ہی وعید ہے۔ خوش حالی اور خوش بختی صرف اس وقت آتی ہے جب وہ شادی تقویٰ اور پرہیز گاری دیکھ کر کرے۔ تو اس نقطۂ نظر کو ہمیں سامنے رکھنا چاہیئے اور مردوں اور عورتوں دونوں کو بحیثیت مسلمان اس بات پر سوچنا چاہیئے۔

خورشید النساء: آپ حضرات نے جہیز کے متعلق جو کچھ کہا برحق ہے۔ ذہنی طور پر ہم سب کو ان خیالات کی پابندی کرنا ہو گی جو جہیز نہ لانے کی صورت میں ساس بن کر نندین کر بھاوج بن کر تنگ کرتی ہے۔ اس کے ساتھ ظلم کرتی ہے۔ اور خاوند اس کے ساتھ برا سلوک کرتا ہے۔ تنگ کرتا ہے۔ اگر ہمارے ذہنوں سے یہ چیز نکل جائے تو جہیز کی اتنی ریاکاری کی ضرورت ہمارے ذہنوں سے ختم ہو جائے گی۔ یہ ٹھیک ہے۔ کہ اپنی اپنی بساط کے مطابق جہیز دیا جائے لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ جہیز قرض لے کر دیا جاتا ہے تاکہ سسرال میں جا کر لڑکی کی زندگی اس کے لیے مصیبت نہ بن جائے اگر ہم عورتیں ساس اور نند بن کر اپنے ذہن

میں یہ چیزیں نہ رکھیں تو پھر غریب اور متوسط الحال طبقہ کے لوگ اپنی حیثیت کے مطابق جہیز دیں گے اور یہ جائز ہوگا۔

نزہت فردوس: جہیز کے مسئلے میں بہت کچھ کہا جا چکا ہے لیکن میں نے اپنے رشتہ داروں میں جو کچھ دیکھا ہے۔ وہ یہ ہے کہ جہیز کا مسئلہ اس وقت شروع ہوتا ہے۔ جب کوئی خاندان کسی ایسے خاندان میں رشتہ کرتا ہے جو اس سے بڑا ہو مال و دولت کے لحاظ سے۔ اگر وہ اپنے ہی جیسوں میں رشتہ کرنا چاہتا ہے تو پھر جہیز کا مسئلہ پیدا ہی نہیں ہوتا۔ عام طور پر دیکھا گیا ہے خصوصاً غریب خاندانوں میں ایک دو بستر ہوتے ہیں ایک آدھ چارپائی اور چند برتن ہوتے ہیں اور دو چار جوڑے کپڑوں کے اور اسی میں شادی ہو جاتی ہے۔ وجہ کیا ہوتی ہے کہ تانگہ بان اپنی بیٹی کے لیے کوئی تانگہ بان ہی تلاش کرتا ہے۔ مزدور اپنی لڑکی کے لئے مزدور کو تلاش کرتا ہے۔ یہاں شہر میں لڑکیاں کچھ پڑھ لکھ جاتی ہیں لیکن ان کا خاندان معاشرتی اعتبار سے نچلا ہی خاندان کہلاتا ہے۔ اگر خوش قسمتی سے ایسے خاندان کے پاس دولت بھی آجائے تو پھر وہ اپنی لڑکیوں کے لیے کسی اونچے خاندان میں رشتہ تلاش کرتا ہے۔ اب ان کے مقابلے میں اپنے آپ کو لانے کے لیے لڑکیوں کو جہیز سے سپورٹ دیتے ہیں۔ ایسی صورت میں اگر جہیز دیا جاتا ہے۔ تو میں سمجھتی ہوں کہ ناجائز بھی نہیں ہوگا۔ اگر آدمی اپنی حیثیت کے اندر رہے تو اسے جہیز کا مسئلہ پیش نہیں آتا۔ یہ تو میری اپنی رائے ہے۔ جہیز کی علمی اعتبار سے نہ میں موافقت کر سکتی ہوں نہ مخالفت۔ یہ ضرور کہوں گی کہ ایک حدیث بھی ہے اپنے ہی جلسیوں میں رشتہ کیا جائے۔ اگر ہم اپنے ہی جیسوں میں رشتہ کریں تو نہ جہیز کا مسئلہ پیدا ہوگا۔ اور نہ ہی طعنے برداشت کرنے پڑیں گے۔ کیونکہ رشتے کرتے وقت رشتہ لینے والے کو پتہ ہوتا ہے۔ کہ اس کے اتنے وسائل ہیں اور یہ اتنے ہی وسائل کے اندر مجھے دے گا جو کچھ اس نے دینا ہے۔ اور اگر کچھ اپنے وسائل سے بڑھ کر تھوڑا سا دے دیا جائے تو وہ خوش ہو جاتا ہے۔ لیکن جہیز کی تکلیف کا مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے۔ جب ہم ہوں تو کچھ اور مگر سوسائٹی کے سامنے اپنے آپ کو بڑھا چڑھا کر پیش کریں۔

خورشید النسا: اب محترمہ کاکاخیل سے گزارش ہے۔ کہ وہ اگلے موضوع پر اپنے

خیالات کا اظہار فرمائیں۔

زینب کاکاخیل صاحبہ: یہ جو ملازمت کا موضوع ہے۔ اس سلسلے میں گزارش ہے۔ کہ جہاں تک اسلام کے مزاج کا تعلق ہے۔ اس میں عورت کو کسب معاش سے بری کیا گیا ہے اور اس کے لیے ضروری نہیں وہ کسب معاش کے لیے دوڑتی پھرے اور ماری ماری پھرے۔ لیکن اگر ضرورت پڑے اور اس میں صلاحیت ہو تو پردے کی حدود کو مدنظر رکھ کر اگر ملازمت کرے تو اس میں کوئی پابندی بھی نہیں۔ جیسا کہ ہم ام المؤمنین حضرت خدیجۃ الکبریٰ کی مثال میں دیکھتے ہیں اور تاریخ اسلام میں بھی اس طرح کی کئی عورتیں ملتی ہیں جو کاروبار زندگی میں خاصی نمایاں نظر آتی ہیں یہی اب بھی ہونا چاہیئے۔ یہ جو مغرب کا نظریہ ہے کہ ہر عورت کو معاش کے لیے کام کرنا چاہیئے اور اس کو باہر نکلنا چاہیئے یہ غلط ہے۔ کام تو گھر کے اندر بھی ہے کام تو ہر بالغ عورت مرد کو کرنا چاہیئے لیکن یہ بات کہ نوکری جا کر کارخانوں میں کرے اور گھر کے کام کو وہ کام نہ سمجھے تو یہ بات غلط ہے۔ جہاں تک گزارہ ہو سکے کفالت مرد کرے اور عورت گھر کے کام کو نبھائے اگر معاشرہ میں توازن پیدا کرنا ہے۔ اور اگر آئندہ نسلوں کو صحیح تربیت دینی ہے اور ہمہ جہتی تربیت دینا ہے۔ اور ان کو آوارگی سے بچا کر گھر کا مرکز لازمی طور سے دینا ہے تو خواتین گھر کے فرائض کو اولیت دیں۔ اس کے ساتھ اگر ضروری ہو تو مثلاً خواتین کو تعلیم دینے کے لیے خواتین نہ ہوں تو مردوں سے پڑھنا پڑے گا اسی طرح طب میں بھی اگر خواتین ہی ہوں تو اچھا ہی ہے۔ کہ کام بھی کریں اور آمدنی بھی ہو۔ لیکن اسلامی اصول ہر صورت میں مدنظر رہنے چاہئیں۔ یعنی پردے کی حدود کی مخالفت سے قطعاً پرہیز ہونا چاہیئے۔ اور اخلاقی بگاڑ پیدا کرنے کے تمام مواقع ختم ہونے چاہئیں۔ جیسا کہ آج سے بیس تیس برس قبل ہماری عورتیں پردے میں اور گھر میں تعلیم و تربیت اور دستکاری کے چھوٹے موٹے کام سرانجام دیتی تھیں۔ اور اس طرح وہ معاشی اعتبار سے ممد و معاون ہوتی تھیں اور بے کار بھی ہرگز نہ ہوتی تھیں۔ انہی خطوط پہ اگر عورت کام کرنا چاہے۔ تو کرلے اور اگر ضرورت مند ہو تو ضرور اس کو کام مہیا کرنا چاہیئے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہر عورت کام کے لیے ماری ماری پھرے۔

خورشید النساء: اب بیگم واصل سے گزارش ہے کہ وہ اپنے خیالات کا اظہار فرمائیں۔
زبیدہ واصل صاحبہ: میری بہت واجب الاحترام بزرگ جناب کاکاخیل صاحب نے جن خیالات کا اظہار فرمایا ہے یقیناً انہوں نے نفس واقعہ کی پوری نشان دہی فرمادی ہے۔ اصل مسئلہ موجودہ معاشرہ میں یہ نہیں کہ ملازمت کی جائے۔ یا نہ کی جائے بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے۔ کہ مغرب زدہ خواتین ملک میں انتشار پھیلانا چاہتی ہیں۔ ہماری خواتین کو زبردستی گھروں سے کھینچ کر باہر لانا چاہتی ہیں۔ اور چونکہ ملک کے حالات اس قسم کے ہو چکے ہیں۔ کہ یہاں پر کچھ نہ کچھ شور شرابہ چاہیئے۔ یعنی جب ڈیں ملک کی راشی طبقہ کھوکھلی کر چکا ہے۔ اور نوکر شاہی طبقہ لہذا وہ اپنی کرسی سنبھالنے کیلئے کوئی نہ کوئی شوشہ ضرور چھوڑ دیتے ہیں۔ پہلے شہادت کا شوشہ چھوڑا تھا پھر دیت و قصاص کا شروع کر دیا۔ اسی میں پھر وہ ملازمت کو ملا دیتی ہیں۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے۔ کہ آج مغربی معاشرے میں جہاں پر کہ عورت کے لئے بھی کمانا اتنا ہی ضروری ہے۔ جتنا کہ مرد کے لیے جو حشر اس معاشرے کا ہو رہا ہے اور جتنے اس کے بھیانک نتائج نکل رہے ہیں۔ نتیجہ نکلتے نکلتے لگ بھگ ایک حد ہی لگتی ہے۔ آج وہ نتیجہ وہاں پر نکلا ہے کہ تیرہ چودہ سال کے لڑکے اور لڑکی کو ماں باپ اب کہتے ہیں میاں تمہارا ہم سے کوئی تعلق نہیں تم خود کما کے کھاؤ۔ پھر وہ یہیں پر نہیں ٹھہرے گا۔ کہ عورت بھی ساتھ میں کمائے بلکہ جب یہ ملازمت کی بات چلے گی تو وہ یہاں تک چلے گی کہ ماں باپ اولاد کی کفالت سے انکار کر دیں گے۔ پھر ملازمت میں یہ ضروری ہوتا ہے کہ اختلاط ہو اور یہاں تک ہوتا ہے کہ عورت کا سیکریٹری مرد ہوتا ہے۔ اور مرد کی سیکریٹری عورت ہوتی ہے۔ اور یہی وبا ہمارے ملک میں آہستہ آہستہ آ رہی ہے۔ یورپ میں اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مرد عورت دوست کے ساتھ رات ایک بجے تک گھومتا رہتا ہے۔ اور عورت اپنے مرد دوست کے ساتھ رات ایک بجے تک گھومتی رہتی ہے۔ گھر کا کوئی اصول نہیں گھر کا کوئی نظام نہیں۔ بچوں کی کوئی نگہداشت نہیں نتیجہ یہ نکلا ہے۔ کہ تیرہ چودہ سال کے بچوں میں خودکشی کا رجحان خوفناک حد تک پہنچ گیا ہے۔ چونکہ اس عمر کے بچے بات کو بھول نہیں سکتے ابا کے ساتھ ماں کو نہیں پاتے اور ماں کے ساتھ ابا کو نہیں پاتے تو ایک اندرونی شکست و ریخت کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اور

اس اندرونی کش مکش کا مقابلہ نہ کر سکنے کے نتیجے میں وہ خودکشی کر لیتے ہیں۔

مسئلہ اصل میں روزگار یا ملازمت کا نہیں ہے۔ اسلام نے قطعاً منع نہیں کیا کہ اگر کسی مرد کی آمدن تھوڑی ہے اور اس سے گھر کا نظام نہیں چل سکتا تو عورت اس کے ساتھ تعاون نہ کرے جیسا کہ محترمہ نے فرمایا کہ عورتیں گھر میں بیٹھ کر بھی خاوند کا ہاتھ بٹا سکتی ہیں۔ دسیوں بیسیوں کام ایسے ہیں جن سے عورت گھر کے معاشی مسئلے میں مددگار ثابت ہو سکتی ہے۔ سلائی، کڑھائی، بُنائی اور اس سے عورت کو باہر بھی نہیں جانا پڑتا۔ باہر کے سلائی اور کڑھائی کے جو نمونے آتے ہیں۔ ان کو ہم مہنگے داموں خریدتے ہیں۔ لیکن ایک زمانہ تھا کہ یہ سلائی اور کڑھائی مسلمان عورتیں خود کرتی تھیں اور بہت ہی خوب صورت ہوتی تھی۔ آج ہمارے ملک کی خواتین باہر کی کڑھائی کو پسند کرتی اور ان پر روپیہ خرچ کرتی ہیں حالانکہ وہ اتنا معیاری کام بھی نہیں ہوتا لیکن وہ خود کام کرنا معیوب سمجھتی ہیں۔ جبکہ وہ اس سے بہتر کر سکتی ہیں۔ اگر وہ چاہیں تو اس طرح کما سکتی ہیں۔ اور گھر سے باہر نکلنے سے بھی بچ سکتی ہیں۔ کیا عورت کو اگر ضرورت ہے۔ تو معاش کا صرف ایک ملازمت ہی ذریعہ رہ گیا ہے۔ وہ کام کیوں نہیں کیے جا سکتے جو گھر میں بیٹھ کر کیے جا سکتے ہیں اور پیسہ بھی کمایا جا سکتا ہے۔ معاش کے لیے مرد جب باہر جاتا ہے تو اس کو تو کوئی خطرہ نہیں اس کے برعکس عورت جب نکلتی ہے۔ تو گھر کے دروازے سے دفتر تک اور پھر دفتر سے گھر تک جس طرح پہنچتی ہے وہ ہم سب کو معلوم ہے۔ اور یہ اس کا کسبِ معاش حلال ہی ہو پھر بھی مشتبہ ہو جاتا ہے۔ تو کیا وجہ ہے۔ کہ ہم صرف ملازمت ملازمت کیے چلے جا رہے ہیں۔ اگر گھر میں پورا نہیں پڑتا ہے تو دوسرے کام بھی تو ہیں اور وہ عورت کرتی ہے۔ حضور علیہ السلام کے زمانے میں ایک صحابیہ تھیں جو باقاعدہ سرجن تھیں۔ بات تو یہیں پہ ختم ہو جاتی ہے کہ حضرت خدیجۃ الکبریٰ پورے عرب کی مانی ہوئی تاجر تھیں۔

اور حضور علیہ السلام نے پہلے ان کے کارندے کے طور پر سفر کیا تھا۔ آپ کی دیانت امانت اور فراست کو دیکھ کر حضرت خدیجہ نے پیغام نکاح دیا۔ مسئلہ ملازمت کا نہیں ہے۔ مسئلہ کفالت کا ہے۔ اگر مرد کے مالی حالات ایسے ہیں کہ متوسط سے گھر کے مالی حالات

چل سکتے ہیں تو پھر عورت کو دربدر ٹھوکریں کھانے کی کوئی ضرورت نہیں اور اگر مرد کی مالی پوزیشن کمزور ہے تو پھر عورت اس کی مددگار ہوگی۔ زیادہ بہتر ہے کہ گھر میں بیٹھ کر کام کرے اور اگر بامر مجبوری باہر نکلنا ہو تو شرعی حدود کے اندر رہ کر نکلے یہ چیز بالکل خلاف شرع ہے۔ کہ شوق برائے شوق کے طور پر یا ضرورت سے زیادہ آمدنی بڑھانے کو ملازمت کی جائے۔ صبح گھر سے نکلتی ہیں چار سو روپے تنخواہ کی خاطر، سارا دن دفتر میں مختلف لوگوں کے درمیان بھٹکتی ہیں۔ ادھر بچے خراب ہو رہے ہیں نوکرانیاں گھر سے چوری کر کے بھاگ رہی ہیں اور تنخواہ جو ہے وہ جوتوں اور کپڑوں میں ختم ہو رہی ہے۔

خورشید النساء: اب میں بیگم زاہدہ وحید سے گزارش کرتی ہوں کہ وہ اپنے خیالات سے مستفیض فرمائیں۔

بیگم زاہدہ وحید: عورتوں کی ملازمت کے بارے میں میں یہ کہوں گی کہ جو حالات اس وقت جا رہے ہیں ان میں عورت کو اگر گھر سے نکلنا پڑے بھی تو .... اس کے لیے ایسے مواقع ہونے چاہئیں کہ وہ باعزت طور پر جا کر کام کر سکیں۔ یہ ضروری نہیں کہ وہ نوکری ہی کریں۔ آپ ادارے بنائیں جن میں وہ دستکاری کر سکے۔ ہمارا ایک ادارہ ہے۔ کرشن نگر میں اس میں جو عورت کچھ بھی نہیں کر سکتی وہ ہمارے ہاں آکر صرف مصالحے پیستی ہے۔ اس سے بھی وہ کچھ نہ کچھ کما لیتی ہے۔ اور اس طرح وہ معاش کے معاملے میں خاوند کی ممد ہو سکتی ہے۔

مریم عبدالسلام: خواتین کے اس اجتماع میں میں واحد ایک نمائندہ ہوں جو ملازمت کرتی ہوں۔

خورشید النساء اور بیگم واصل صاحبہ: آپ اپنے تجربات بتائیے۔

مریم عبدالسلام: ملازمت کچھ زیادہ مشکل بھی نہیں لیکن آسان بھی نہیں۔ اس کے لیے ہمیں اپنے آپ پر بہت ساری پابندیاں عائد کرنی پڑتی ہیں اگر ہم اپنے اوپر پابندی عائد کر لیتے ہیں تو پھر کوئی دوسرا ہمیں کچھ نہیں کہہ سکتا۔ ابھی بیگم واصل صاحبہ فرما رہی تھی۔ کہ مرد کی سکریٹری۔ عورت ہوتی ہے۔ اور عورت کا سکریٹری مرد ہوتا ہے اور رات گئے

تک وہ سیر سپاٹا کرتے ہیں تو یہ ملازمت کی خرابی نہیں ہے۔ اس میں خرابی معاشرتی ہے مثلاً اچھا رشتہ نہیں ملتا ہے۔ تو لڑکیاں اپنے مستقبل کے لیے کوئی اچھا ساتھی تلاش کرتی ہیں اور یہ تلاش ان کو غلط راستے پر ڈال دیتی ہے۔ ایک کو آزماتی ہیں پھر دوسرے کو آزماتی تو نتیجہ کیا نکلتا ہے۔ لڑکی بدنام ہو جاتی ہے نہ گھر کی رہتی ہے۔ نہ گھاٹ کی۔

بیگم واصل: تو گویا یہ تو آپ اقرار کرتی ہیں کہ یہ تجربہ غلط ہے۔

مریم عبداسلام: تجربہ غلط ہے۔ اور یہ معاشرتی خرابی کی بنیاد پر ہے۔ نہ کہ ملازمت کی بنیاد پر۔

بیگم واصل: ہم تو مغرب کے پیچھے پیچھے چلتے ہیں۔

بیگم عبدالسلام: ملازمت کو بُرا کہنا کوئی اچھی بات نہیں ہے۔ اسے ہمیں مشرف باسلام کرنا چاہیئے۔ مثلاً میڈیکل اور ایجوکیشن میں لڑکیاں کام کرتی ہیں۔ اور یہاں زنانہ سٹاف کی ضرورت بھی ہوتی ہے۔ سب سے بڑھ کر جب عورتوں کا اپریشن ہوتا ہے۔ تو سٹریچر پہ عورتوں کو مرد اٹھاتے ہیں اور سٹریچر سے اٹھا کر بستر پر بھی مرد ڈالتے ہیں تو عورت کی بڑی بے حرمتی ہوتی ہے اب اگر وہاں عورتیں کام کرنے والی ہوں تو عورت کی حرمت بھی محفوظ رہے۔ اور ایک عورت کو روزگار بھی مہیا ہو جائے۔

اس لیے ملازمت کے معاوضے میں عورت کو پیسے ملتے ہیں۔ کام تو بہر حال عورت کو کرنا ہے۔ وہ گھریلو عورت ہو یا ایک کونسلر ہو یا سوشل ورکر ہو وہ گھر سے باہر نکلتی ہے۔ اور بن سنور کر نکلتی ہے۔ تو اسے کوئی بُرا نہیں کہتا لیکن ایک لڑکی یا ایک عورت کام کرنے کیلئے نکلتی ہے۔ اسے مناسب معاوضہ بھی ملتا ہے اور وہ ایسی فکس پے منٹ ہوتی ہے جس کے لیے اسے زائد طور پر نہ اپنا فیشن دکھانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور نہ اپنی شکل و صورت دکھانا ہوتی ہے۔ اسے آپ برا کہتے ہیں۔ اگر ایک عورت کونسلر بن سکتی ہے اور گھر سے باہر نکل کر کام کر سکتی ہے۔ تو ایک عورت ملازمت کیوں نہیں کر سکتی صرف دیکھنا یہ ہے کہ وہ ماحول اور وہ معاشرہ جہاں اسے جانا ہے وہ اسکو سدھارتا ہے یا نہیں۔ میں تو اس معاملے میں کہوں گی کہ اگر کوئی عورت اپنے طور پر ہی اپنے اوپر کوئی پابندیاں لگا لیتی ہے۔ تو وہ بہت جدوجہد کرتی ہے۔ کیونکہ گھر کا کام ½ حصہ مرد کی ذمہ داری

ہے۔ اور یہ عورت کی ذمہ داری ہے۔ گھریلو کاموں میں اب اگر وہ ملازمت بھی ساتھ کرنے لگتی ہے تو اس کے اوپر مرد جتنی ذمہ داری اور لاگو ہو جاتی ہے۔ پھر دورانِ ملازمت جو اسے اپنے آپ کو بچا بچا کر رکھنا ہوتا ہے۔ اور اپنا تحفظ کرنا ہوتا ہے۔ اس طرح اس کی تین گنا ذمہ داری بن جاتی ہے۔ گویا مرد ایک ذمہ داری اٹھاتا ہے۔ اور وہ تین گنا بوجھ اٹھاتی ہے۔

عورت کوئی ناکارہ چیز نہیں جس سے کوئی کام ہی نہ لیا جائے ہمیں ایسا معاشرہ پیدا کرنا چاہیئے کہ عورت کو کم سے کم کام کرنا پڑے بوجھ بھی کم ہو اور اس کی عزت بھی بڑھے تو میں گزارش کروں گی کہ ملازمت کو برا نہ سمجھا جائے بلکہ ملازمت کے دوران خراب صورت حال جو معاشرتی خرابیوں کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ان کو دور کیا جائے۔

بیگم واصل صاحبہ: محترمہ نزہت سے پہلے زینب کاکاخیل صاحبہ نے اور میں نے گفتگو کی تھی۔ اور حقیقت یہ ہے کہ بیگم کاکاخیل ہمیشہ پرنسپل کے عہدے پر رہی ہیں۔ تاوقتیکہ ریٹائرڈ نہیں ہو گئیں لاہور کی بہترین شخصیتوں میں سے ایک ہیں۔ میں خود بھی کونسلر ہوں اور مردوں میں بیٹھ کر کام کرتی ہوں آپ بھی جتنی محنت سے ملازمت کا کام کرتی ہیں۔ اور خود تسلیم بھی کر رہی ہیں کہ آپ کس قدر دباؤ میں رہتی ہیں۔ بات ملازمت کی مخالفت کی نہیں ہے بات دراصل یہ ہے کہ یہ جو ایک لہر چلی ہوئی ہے اور مغرب زدہ خواتین نے پھیلا رکھی ہے اور سڑکوں پر نکل کر ہمارے حقوق حقوق کی رٹ لگاتی پھرتی ہیں۔ اب آپ نے خود اعتراف کیا ہے کہ نوکری کر کے آپ کو کس قدر ٹینشن اٹھانا پڑتی ہے۔ میں خود بھی اس بات کو تسلیم کرتی ہوں کہ کونسلر بننے کے بعد مجھے کتنی ٹینشن اور ذہنی اور جسمانی پریشانی لاحق ہو گئی ہے۔ اور مجھے اپنے بچوں کے حقوق ماننا پڑتے ہیں۔ ان کے حقوق سلب ہو رہے ہیں۔ میں نے یہی بات کہی تھی۔ کہ آج عام جو ایک لہر اٹھ رہی ہے کہ عورت کو ملازمت کرنی چاہیئے ہم تین چار بیٹھے ہیں۔ مریم بیگم بیٹھی ہیں انہیں معلوم ہے کہ جب وہ کونسلری کیلئے نکلتی ہیں تو انہیں کیا کچھ کرنا پڑتا ہے۔ ہمارے اوپر ذمہ داریوں کے بوجھ بڑھ گئے ہیں میں خود بھی بتا رہی ہوں کہ واقعتہً ایک مشین بن گئی ہوں۔ آپ خود بھی اس بات کو تسلیم کر رہی ہیں کہ ذہنی طور پر بھی پریشان ہیں اور گھر والوں کے طعنے بھی سننے پڑتے ہیں۔ اگر ہر عورت کو آپ ملازمت میں پھنسا دیں گے تو یہ مسئلے کا حل نہیں ہو گا۔ میں نے جو کونسلری کو قبول کیا ہے تو محض اس وجہ سے کہ

کہا جانے لگا تھا۔ کہ عورتوں میں صلاحیت ہی نہیں۔ اب ہماری عورتوں کی سیٹیں تو تھیں ہی جب ہم کر سکتے تھے۔ تو وہ کوئی اور کیوں لے جاتا۔ ہم نے اس کو صرف اسلیے قبول کیا ہے۔ ہمیں باہر نکلنے کا شوق نہیں ہے۔ اس میں جو مشکلات ہیں وہ ہمیں معلوم تھیں۔ لہذا بجائے خود ملازمت کوئی بُری چیز نہیں بلکہ جہاں تک تعلیم اور میڈیکل کا تعلق ہے۔ وہ تو لازماً زنانہ شعبے زنانہ تحویل ہی میں ہونے چاہئیں۔ اس سے کسی کو بھی انکار نہیں ۔۔۔۔۔۔۔

امت السلام: میں آپ سے ایک سوال کرنا چاہوں گی یہ جو آپ نے کہا کہ لڑکیاں اپنے آپ کو کنٹرول کر کے مردوں کے ساتھ بیٹھ کر کام کر سکتی ہیں آپ مجھے یہ بتایئے کہ کتنی لڑکیاں ہونگی جو اپنے آپ کو کنٹرول کر لیں گی لڑکیوں کی اکثریت جو آپ دیکھ رہیں ہیں وہ مردوں کو دیکھ کر ایک دم بیکار ہو جاتی ہے۔ انہیں پتہ نہیں ہوتا کہ یہ کس طرح کا آدمی ہے۔ کون ہے اپنے آپ کو اٹھانا اور نمائش اور اس قسم کی حرکتیں کرنا شروع کر دیتی ہیں اس قسم کی لڑکیوں کی اکثریت ہے ۔۔۔۔۔۔۔۔۔

زبیدہ واصل: آپ کو اندازہ ہو گا کہ ایک مچھلی ہوتی ہے۔ جو سارے تالاب کو گندا کرتی ہے۔

امت السلام: میں یونیورسٹی میں ایم اے کی طالبہ ہوں مجھے معلوم ہے کہ وہاں لڑکیاں کس طرح آتی ہیں۔ وہاں تو صرف تعلیم کا مسئلہ ہے جہاں آٹھ گھنٹے مل کر کام کرنا ہے۔ وہاں عورت کب تک اپنے آپ پر کنٹرول کرے گی۔ شیطان مرد کے ساتھ بھی لگا ہوا ہے۔ اور عورت کے ساتھ بھی وہ کسی لمحہ بھی ان کو بہکا سکتا ہے۔ متقی اور پرہیز گار تو آج کے دور میں کوئی ایک آدھ ہی ہو گی۔

بشریٰ ہاشمی: آپ کی باتیں سن کر میرے ذہن میں بھی چند سوالات ابھرے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ عورت کے اوپر بہت پریشر ہوتا ہے۔ ملازمت کے دوران بلکہ اسکو تین گنا بوجھ اٹھانا پڑتا ہے مردوں کی بنسبت، اسے گھر بچے اور شوہر کی باتوں تک کو سننا پڑتا ہے۔ تو کیا آپ کا خیال اس طرف نہیں جاتا کہ جب اللہ تعالیٰ نے عورت کو گھر میں رہنے کیلئے کہا اور مرد پر اس کے نان نفقہ کی ذمہ داری ڈالی تو یہی سب باتیں اللہ تعالیٰ نے بھی سامنے رکھی تھیں۔ کہ عورت ایک نازک وجود ہے۔ اور وہ یہ تین گنا پریشر برداشت نہیں کر سکتی۔ جب ہم خود اپنے اوپر یہ بوجھ لا دتے ہیں اور خود اپنا قدم ملازمت کے لیے باہر رکھتے ہیں تو کیا ہم اپنے آپ کو اس قابل سمجھتے ہیں؟

جب خدا نے ہی ہمیں اس قابل نہیں سمجھا کہ اتنا بڑا بوجھ اس نازک کندھے پر رکھا جائے تو
جب ہم بذات خود اس بوجھ کو اٹھاتے ہیں تو ہم قانون قدرت کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔
اور پھر سزا کے طور پر یہ چیزیں برداشت کرتے ہیں۔ یہ طنز، یہ گھر کی بربادی، اپنے بچوں کی
دیکھ بھال سے ہاتھ اٹھانا۔ ٹھیک ہے ایک عورت کو مجبوری ہو سکتی ہے لیکن اس مجبوری کو
پورا کرنا دفتر ہی سے تو ضروری نہیں .... وہ اپنی روزی کو گھر میں بھی
کما سکتی ہے اور آج کل ذرائع اس قدر وسیع ہو چکے ہیں مثلاً مشین خریدی جا سکتی ہے اور
اس طرح کی اور کئی چیزیں ہیں جن کو ذکر کرنے کا یہاں وقت نہیں کہ گنوا سکوں۔ اس طرح وہ اپنے
گھر میں بیٹھ کر کام کرے گی تو اپنے بچوں کی نگرانی بھی کرے گی اس طرح وہ ایک نسل کو برباد ہونے سے
بچائے گی اور دنیا کی ہوس ناک نظروں سے اپنے آپ کو بچائے گی اور حدیث کے مطابق
اپنے شوہر کے پیچھے چار دیواری کے اندر رہتے ہوئے اپنے گھر بار اپنے شوہر کے مال اور
اپنی عصمت کی حفاظت کرے گی۔ تو کیا یہ بہتر ہے کہ عزت کے ساتھ گھر بیٹھیں یا دفتروں
میں دھکے کھائے؟ آپ اس میں سے کس کو بہتر سمجھتی ہیں؟

نزہت فردوس: آپ نے بڑی اچھی باتیں کہی ہیں۔ میں نے نہ ملازمت کی
حمایت کی ہے اور نہ مخالفت میں نے آپ کو معاشرے کی ایک حالت اور جن حالات
میں عورت کو ملازمت کرنا پڑتی ہے اور جو اس کے ساتھ بیتتی ہے وہ عرض کیا ہے۔
لیکن آج اگر ہر عورت گھر میں بیٹھ جائے اس کی ضرورت ہو یا نہ ہو تو یہ ناممکن سا ہے
کیونکہ آپ کا معاشرہ اسلامی نہیں ہے بلکہ مغرب زدہ ہے اور مغرب زدہ
معاشرہ میں۔

بشریٰ ہاشمی: میرا خیال ہے کہ آج سے ڈیڑھ سو سال پہلے بھی ہندوستان
کا معاشرہ اس سے بھی گیا گذرا تھا اور یہ بھی نہیں تھا کہ غربت نہیں تھی
ہندو اور انگریز کا مقابلہ تھا۔ مسلمان معاشی طور پر بدحال تھے اور ذہنی طور پر

بھی اپنے آپ کو پسماندہ محسوس کرتے تھے لیکن کیا اس زمانے میں عورت کو ضرورت نہیں پڑی کہ وہ گھر سے باہر قدم نکالے اور اپنے مرد کی معاشی پریشانیوں میں حصہ لے ۔ میرے خیال میں وہ زمانہ اس بات کا زیادہ تقاضا کرتا تھا کہ عورت باہر نکل کر مرد کا ہاتھ بٹائے ۔ تو جب اس زمانے میں مردوں نے بوجھ اٹھا لیا تو اب ہم کیوں خواہ مخواہ اپنی خدمات پیش کریں کیا مرد اب اتنا ہی کمزور ہو گیا ہے کہ اسے عورت کے نازک بازوؤں کا سہارا چاہیئے ؟

نزہت فردوس: بات تو آپ بہت خوبصورت کر رہی ہیں لیکن کسی بھی دور میں مرد عورت کی مدد سے بے نیاز نہیں رہا ۔ آج بھی آپ گاؤں میں نکل جائیں تو آپ دیکھیں گے کہ عورت گھریلو انڈسٹری کے ذریعے سے مرد کی مدد کر رہی ہے اور پہلے وقتوں میں بھی عورت ایسا کرتی رہی ہے ... اور کچھ نہ ہو تو کھیتوں میں مرد کے لیے کھانا لے جاتی ہیں اور کھیت میں تھوڑا بہت کام جو وہ کر سکتی ہیں اس سے ان کی مدد کرتی ہیں ۔ جن وقتوں کی آپ بات کر رہی ہیں اس وقت انسان میں قناعت پسندی بھی تھوڑا بہت جو کچھ مل جاتا تھا اس پر وہ صبر کرتا تھا اسی پر گذر اوقات کر لیتا اور اللہ کا شکر ادا کرتا ۔

بشریٰ ہاشمی: تو اس وقت قناعت کیوں نہیں کی جا سکتی ؟

نزہت فردوس: اس وقت تو دولت کی ایک دوڑ لگی ہوئی ہے نا ! اور مادہ پرستانہ نکتہ نظر ہماری معاشرتی زندگی میں سرایت کر چکا ہے اور ہمارے معاشرہ میں مغربی اقدار کی تقلید کا شوق ہمیں اس طرف دوڑا رہا ہے ۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ ہم چاہتے کہ کام تھوڑا کریں اور پیسہ زیادہ لیں اس طرح اپنا سٹیٹس بلند کریں چاہے ہم سماجی طور پر کتنے ہی نیچے چلے جائیں لیکن ہر آسانی ہمارے پاس موجود ہونی چاہیئے ۔ یہ تو آسائش کی ایک دوڑ ہے اسے ہم اسلام کا کوئی حصہ تصور نہیں کرتے ۔ آج بھی اگر اسلامی معاشرہ قائم ہوتا ہے تو میں سب سے پہلا شخص ہوں گی جو اس کی طرف دوڑ پڑوں گی

سنہری ہاشمی: میں آپ کی بات سمجھ رہی ہوں لیکن بجائے اس کے کہ ہم بھی اس دوڑ میں شریک ہو جائیں بہتر یہ ہے کہ ہم کیوں نہ قناعت پسندی کو اپنائیں تاکہ کم از کم اسلامی اصولوں کی خلاف ورزی نہ ہو۔ کیونکہ اسلام یہ نہیں کہتا کہ اپنے آپ پر زندگی کی آسائش حرام کر لو لیکن یہ ضرور کہتا ہے کہ ان آسائشوں کے حصول کے لیے اپنے آپ کو دیوانہ نہ بنا دو۔ آپ جب اس آسائش کو حاصل کرنے کے لیے دفتر جائیں گی تو لازماً آپ کے بچے آپ کی تربیت سے محروم ہو جائیں گے۔ تو کیا اچھا ہو کہ آپ کیا اچھی ہیں اس کو مدنظر رکھنا بھی تو ضروری ہے

نزہت فردوس: میں یہ کہتی ہوں جہاں میں کام کرتی ہوں اور میرے ساتھ بیچاس لڑکیاں کام کرتی ہیں ان میں سے چار پانچ بھی اگر میرے ساتھ بیٹھ گئی ہیں تو میں نے چار پانچ خاندانوں کو اس دوڑ سے بچا لیا ہے۔

خورشید النساء: میں بھی ایک ملازمہ ہوں لیکن میرا کامل یقین ہے کہ المرءۃ راعیۃ علی بیت زوجھا وولدہ وھی مسئولۃ عورت کا دائرہ عمل گھر اور اپنے بچوں کی دیکھ بھال ہے۔ اور اسی کے متعلق اس سے باز پرس ہو گی۔ سروس کے دوران میں نے بیشتر بچوں والی ٹیچرز کو دیکھا ہے حالانکہ یہ بہت باعزت مقام ہے جیسا کہ محترمہ زینب کاکاخیل نے فرمایا کہ ٹیچرز اور لیڈی ڈاکٹر ایسی ملازمت ہے جہاں صرف عورت ہی چاہیے اس کے باوجود میری شادی شدہ ممبر زیہ کہتی ہیں کہ جب صبح وہ آتی ہیں تو اپنے بچوں کو جس حالت میں روتا بلکتا چھوڑ آتی ہیں جب بچے کو ہوش آ جاتا ہے تو وہ کہتا ہے امی کہاں کہیں ہا ئے دل نہیں جانا۔ وہ کہتی ہیں تانگے میں اور سکول میں بیٹھ کر پڑھاتے ہوئے بھی بچے کی آواز کانوں میں گونجتی رہتی ہے۔ امی کول نہیں جانا امی کول نہیں جانا۔

تو اس وقت خود تڑپتی ہیں اور بچے کو اس حال میں چھوڑ کر سکول آتی ہے اور کہتی ہیں ہمارے ملازمت کرنے سے بچے دودھ پی لیتے ہیں پہلے اور دودھ ان کو خوب مل جاتا ہے۔

لیکن میں نے ان سے کہا جو ماں گھر میں بیٹھی ہے جو کچھ خاوند لاتا ہے اس کے مطابق اپنے اخراجات رکھے ہوئے ہے وہ جو بچوں کو پیار اور تربیت دیتی ہے کیا آپ کی دولت بچوں کو وہ چیز (پیار اور تربیت) مہیا کرتی ہے؟ اس میں سب لاجواب ہیں اور کہتی ہیں یہ مانا

ہمارے روپوں کے بدلے ان کو ہرگز نہیں ملتی ۔ کپڑے شاندار ملتے ہیں پھل ملتا ہے کار ملتی ہے
لیکن ماں کا پیار اور ماں کی تربیت نہیں ملتی اس حقیقت کو ہمیں ماننا پڑے گا کہ عورت اگر گھر سے
باہر رہے تو وقت وہی چوبیس گھنٹے کا رہے گا وقت تو لمبا نہیں ہوگا ۔ اسی وقت میں ہم نے
آٹھ گھنٹے دفتر میں کام کرنا ہوگا ۔ ہمارا گھر بند پڑا ہے ۔ چلو صاحب استطاعت کے پاس ملازمہ
ہو گی جو صاحب استطاعت نہیں ہے اس نے آکر اپنے گھر میں جھاڑو دینے ہیں، برتن دھونے
ہیں بچوں کو نہلانا ہے ان کے کپڑے دھونے ہیں ۔ یہ سارے کام کا نظم نہیں ملتا اکثر اگر زیادہ بچے
اللہ تعالیٰ نے دیے ہیں تو ان کی صحیح تربیت نہیں ہوتی کیونکہ آٹھ گھنٹے ہم وہاں خرچ کر
آئے ہیں دو گھنٹے ہمیں ریسٹ کے چاہئیں اور دفتر جانے کے وقت الٹا سیدھا ان کو ڈانٹ
دیتے ہیں، ہر ملازمہ کا اعتراف ہے اور اگر خاوند بیوی دونوں ملازم ہیں تو ادھر وہ تھکا
ہوا آتا ہے ادھر سے بیوی تھکی ماندی آتی ہے ایسے ہی بچے سکول سے تھکے ماندے آتے ہیں ۔ اگر
دودھ پیتا بچہ ہے تو وہ ماں کی شکل کو ترس جاتا ہے ۔ بیچارا جب ماں آتی ہے
تو تڑپ کر دوڑتا ہوا ماں کے پاس جاتا ہے ۔ وہ چاہے تو اسے اٹھا لیتی ہے ورنہ اسے
دھکا دے کر پیچھے ہٹا دیتی ہے اور کہتی ہے آرام تو کرنے دو ۔ یہ حال تو ملازمت پیشہ عورت کا
ہے ۔ عورت کے لیے سب سے بڑی ملازمت اس کا گھر اور بچے ہیں ۔ یہ اس کا پیشہ ہے
جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کو ملا ہے اگر اس کا خاوند مجبور ہے معذور ہے کما نہیں سکتا یا ضروریات
زندگی پوری نہیں ہوتیں اس کی کمائی میں تو اس کی کفالت کے لیے عورت اس کی مدد کرے لیکن
اس کے ذرائع گھر میں بیٹھ کر کرنے کے بے شمار ہیں ۔ گھر میں بچوں کو محبت و شفقت بھی مل
سکتی ہے ۔ لیکن ملازمت تو سوائے ان چند جگہوں کے سکول کالج جو صرف خواتین کے لیے
ہوں اور لیڈی ڈاکٹرز ایسے ہسپتالوں میں جہاں صرف خواتین ہوں اس کے علاوہ بھی اگر کہیں
کام کرنا پڑے تو وہ ایسی جگہ ہو جہاں صرف عورتیں کام کرتی ہوں ۔ جس طرح نزہت فردوس
صاحبہ نے فرمایا کہ اپنے آپ کو کنٹرول کیا جائے تو میں بڑے ادب سے عرض کرتی ہوں کہ
میں بڑے عرصے سے باہر نکل رہی ہوں اور ملازمت کر رہی ہوں میں نے صرف آپ
کو اور آپ کے علاوہ چند خواتین کو ایسا پایا ہے ورنہ عام حالت وہی ہے جو بشریٰ ہاشمی

اور بیگم عبدالسلام صاحبہ نے کہا ہے ۔ یہ عموماً دیکھنے میں آتا ہے اور بیشتر مثالیں میرے پاس بھی موجود ہیں ۔ ہر لڑکی اور عورت اگر آپ کی طرح ہو جائے تو آئے دن کی خرابیاں ختم ہو جائیں اور لاشعوری طور پر عورتیں جوان مصیبتوں میں گرفتار ہوتی ہیں اور بسا اوقات اپنا ذہنی توازن بھی کھو بیٹھتی ہیں ۔ مخلوط تعلیم یا مخلوط ملازمت کی وجہ سے ۔ تو سب تو جنت فردوس بن جائیں یہ ناممکن ہے ۔ لہٰذا جزو کو کل پر محمول نہیں کر سکتے ۔ یہ قرآن کا بھی اصول ہے حدیث کا بھی اور منطق کا بھی ۔

کئی آوازیں : یہ بالکل حقیقت ہے سب اس سے متفق ہیں ۔

خورشید النساء : میں ناز عزیز صاحبہ سے گذارش کرتی ہوں کہ چونکہ یہ بھی ملازمت کرتی ہیں اپنے تجربات سے آگاہ کریں ۔

ناز عزیز : میں بھی مرد سٹاف کے ساتھ کام کرتی ہوں لیکن اس نتیجہ پر پہنچی ہوں کہ عورت اگر کفایت شعاری سے کام لے اور صبر سے اپنے گھر میں بیٹھ جائے تو اس سے روپیہ کی ضرورت ہی نہیں پڑتی ۔ جتنا مرد کما کے لائے اسی میں کفایت شعاری سے گذارا کی جائے ۔ اور مرد کو پریشان نہ کرے تو باہر نکلنے کی نوبت آتی ہی نہیں بس میں تو یہی کہنا چاہتی ہوں ۔

خورشید النساء : یہ حقیقت ہے کہ ہم آرائش اور زیبائش کے لیے روپے کے پیچھے دوڑتی ہیں ۔

بشریٰ ہاشمی : یہ جو آپ فرماتی ہیں کہ عورت ڈاکٹر بنے اور استاد بنے تو وہ بھی تو گھر سے نکلے گی اس کے لیے کیا الگ قوانین بنائے جائیں گے ؟

خورشید النساء : محترمہ معاف کیجیے گا ۔ ہم نے پہلے ہی گذارش کی ہے کہ وہ شعبے جن میں عورتیں کام کریں گی وہ خالصتاً عورتوں کے ہوں گے مثلاً لڑکیوں کو پڑھانے کے لیے تو عورتیں ہی درکار ہوں گی ۔ عورتوں کے مخصوص نسوانی امراض کے لیے عورت ہی ڈاکٹر ہو گی ۔

زبیدہ واصل : میرا خیال ہے اب اس موضوع کو سمیٹ دیا جائے کیونکہ دوسرے نکات پر بھی گفتگو کرنا ہے ۔ آخری بات جو میں کہوں گی وہ یہ کہ اس بات پر سب متفق ہیں کہ ملازمت کو بطور پیشے کے نہ اپنایا جائے بلکہ مجبوری کے تحت اگر کسی کو کرنا پڑے تو ملازمت

کی بھی گنجائش ہے اور گھر میں بیٹھ کر کام کرنے کی بھی گنجائش ہے اسلام نے کسی چیز سے بھی منع نہیں
کیا ہے۔ یہ جو شور و غوغا اٹھ رہا ہے کہ ملازمت ہمارا حق ہے جو ہمیں دلایا جائے تو یہ حق نہیں
ہے یہ ایک مصیبت ہے جو ہمارے سر پر ڈالی جا رہی ہے۔ اور مغرب کی سازش ہے کہ
وہاں کی طرح یہاں کی عورت کو بھی بے کار کر کے [illegible] دیا جائے اس کو بھی کھینچ کے باہر لایا جائے
اور اس کو گڑیا بنا کر بازار میں چھوڑ دیا جائے۔ ہم صرف اس کے خلاف ہیں ہم اس کے خلاف
نہیں ہیں کہ اگر ضرورت پڑے تو وہ ملازمت نہ کرے یا اس کے بچے بھوکے مر رہے ہوں اور
وہ دیکھتی رہے یا مرد معذور ہے تو وہ دیکھتی رہے۔ مسئلہ یہ نہیں ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ملازمت عورت
کا حق نہیں ہے بلکہ یہ تو ایک مصیبت ہے۔ اس بات پر سب متفق ہیں کہ ذہنی پریشانی ہے۔

خورشید النساء: یہ تو مردوں نے ہمیں بے وقوف بنایا ہوا ہے وہ تو ایک کام کریں اور
ہم بیسیوں کام بھی کریں نوکری کریں ان کے ساتھ، بچے پیدا کریں، ان کی پرورش کریں، کپڑے دھوئیں
برتن دھوئیں آٹا گوندھیں روٹی پکائیں اور صاحب کی شلوار میں کمربند بھی ڈال دیں۔

زبیدہ واصل: صاحب بہادر کی خدمت کریں، گھر ان کو سجا دیں، بستر بھی لگا دیں یہ سب
مردوں کی سازش ہے اور عورتیں اس کو سمجھ نہیں رہیں۔ وہ اس کو اپنا حق سمجھ رہی ہیں۔ لہٰذا اس
بات پر ہم سب متفق ہیں اب اس موضوع کو ختم کر دیا جائے اور دوسرا موضوع لیا جائے۔

خورشید النساء: اب میں بشریٰ ہاشمی صاحبہ سے گذارش کروں گی کہ وہ مخلوط تعلیم کے
بارے میں اپنے خیالات کا اظہار فرمائیں۔

بشریٰ ہاشمی: آپ نے مجھے مخلوط تعلیم پر اظہار خیال کرنے کو کہا ہے لیکن مخلوط تعلیم کا
ذکر سن کر جو الفاظ میرے ذہن میں کوندتے ہیں۔ ایسے میں خیالات کا نام ہرگز نہیں دے سکتی
کیونکہ یہ تو ایک بالعنت ہمارے ملک میں امپورٹ (درآمد) کی گئی ہے جس کو میں ذرا بھی رعایت
نہیں دے سکتی یہ نہیں سوچ سکتی کہ یہاں بہت سے ایسے بڑے بڑے لوگ بھی موجود ہوں
گے جنہوں نے مخلوط تعلیم کے اداروں میں تعلیم پائی ہوگی اس لیے کہ بچپن سے اب تک
میری جو ذہنی تربیت ہوئی اپنا تجربہ آپ کو کیوں نہ بتاؤں کہ میں نے کبھی کسی سکول، کالج یا تعلیمی
ادارے میں نہیں پڑھا میں نے ہمیشہ گھر پر پڑھا، پرائیویٹ امتحان دے کر کسی نہ کسی طرح پاس

ہوتی رہی - تو اس ماحول کے اندر رہ ... آپ ... سے مخلوط تعلیم کے بارے میں پوچھ رہی ہیں - میں نہیں سمجھ سکتی کہ کوئی بھی مسلمان مرد یا عورت جس کے ذہن میں اسلام کی ذرا سی بھی رمق ہوگی اسلام کا ذرا سا بھی دھیان ہوگا وہ اس کو پسند کرے گا کسی بھی حیثیت سے۔

اور یہ تو ایک اجنبی چیز ہے ہمارے ہاں آج سے ڈیڑھ سو سال قبل اس کا تصور تک بھی نہیں تھا حالانکہ اس وقت بھی ہمارا معاشرہ تمام تر اسلامی معاشرہ نہیں تھا - ثقافت مضبوط تھی اپنی جگہ پر۔ ثقافت اتنی مضبوط تھی کہ اسلام نہ ہوتے ہوئے بھی اس چیز کو برداشت نہیں کیا جاتا تھا - یہ اوائل بیسویں صدی کی بات ہے کہ یہ مخلوط تعلیم کا سلسلہ ہندوستان میں شروع ہوا اس کا جو نتیجہ چند ... سال بعد ہمارے سامنے آیا وہ کسی طرح بھی حوصلہ افزا نہ تھا - اک نسل ہمارے سامنے کھڑی تھی جسے ہم ... کہتے ہیں عورتوں کی وہ نسل تھی جس نے سب سے پہلے مردوں کے ساتھ شانہ بشانہ کام کرنے کا نعرہ لگایا اور ان سے وہ تمام حرکات سرزد ہوئیں جو برصغیر میں عورتوں کے لیے ممنوع تھیں - اور بالکل بجا ممنوع تھیں کیونکہ وہ عورتوں کے کرنے کی چیزیں ہی نہیں تھی لیکن مخلوط تعلیم سے نکلی ہوئی نسل نے اسے نہ صرف جائز سمجھا بلکہ اپنا حق سمجھا - اسلام جس چیز کی اجازت نہیں دیتا اس کو ہم کسی طور پر بھی صحیح نہیں مان سکتے - ہم یہ دیکھیں کہ ظاہری طور پر تو یہ چیز دیگر قوموں کیلئے ترقی کا باعث بن رہی ہے لیکن اس کا آخر اور انجام یقیناً تباہ کن ہوگا - اس کا آخر چونکہ اسلام کی نظر میں تھا اس لیے اسلام نے اس کی اجازت نہیں دی ہم نے بہت سے لوگوں کو دیکھا ہے جو فخریہ انداز میں کہتے ہیں کہ ہم نے فلاں ادارے میں تعلیم پائی لیکن ایک وقت تو ایسا ہوگا جب اس کا منطقی غلط نتیجہ اس کے سامنے آئے گا - کیا یہاں موجود خواتین میں سے کسی کو بھی میری باتوں سے اختلاف ہو سکتا ہے؟ اور اگر ہے تو وہ ضرور بتائے - میں انتظار کروں گی۔

__بیگم کاکاخیل__: آپ کی باتیں بالکل درست ہیں لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ جو لوگ مخلوط تعلیم کے حامی ہیں وہ اپنی بات پر اس قدر اڑے ہوئے ہیں - کہ کچھ اندازہ نہیں ابھی آپ نے اگلے دن بھی ایک حکومت کی عہدہ دار صاحبہ کا بیان پڑھا ہوگا جس میں انہوں نے

نے کہا کہ میں نہیں سمجھتی کہ خواتین کی الگ یونیورسٹی نہ ہونے سے کون سا نقصان ہو رہا ہے یعنی ان کے خیال میں مخلوط تعلیم میں کوئی نقصان ہی نہیں ہے اور پھر فرماتی ہیں کہ اتنا حکومت کے پاس پیسہ کب ہے کہ وہ ہر صوبے میں خواتین یونیورسٹی قائم کرے۔ حکومت کے پاس ان کے خیال میں ان کے ائیر کنڈیشنڈ گھر مہیا کرنے کے لیے پیسہ ہے اس پر لاکھوں کروڑوں روپیہ خرچ کرے اور اس کے پاس پیسہ۔ ہے ان کے خیال میں کہ وہ آرٹسٹوں کو کروڑوں کا لاکھوں کا ایوارڈ دے لیکن ویمن یونیورسٹی پر جو خرچ ہوگا وہ ان کے خیال میں فضول خرچی ہے۔ اور اس اسلامی حکومت میں اور اس پاکستان میں وہ بڑی دیدہ دلیری سے کہتی ہیں افسوس ہے کہ کسی طرف سے شور و غوغا نہیں اٹھا ان کے خلاف۔

خورشید النساء بیگم: اگر کسی کے یہ الفاظ ہیں تو معذرت کے ساتھ ہمیں کہنا پڑے گا کہ ان کو خدا اور رسول سے دور کا بھی واسطہ نہیں سب سے پہلی بات کہ خدا اور رسول کے نزدیک مخلوط تعلیم کی اجازت نہیں ہے۔ ہم مسلمان ہو کر جو چیز خدا اور رسول کے احکام کے خلاف ہے اسے ہرگز روا نہیں سمجھ سکتے۔ یہ حکم ہے کہ گھر میں جو مرد سن شعور کو پہنچ جائے اس سے احتیاط لازم ہے۔ چہ جائے کہ کلاس روم میں تو نوجوان لڑکی اور لڑکے گھنٹوں اکٹھے بیٹھے رہتے بقول بیگم کا کا خیل صاحبہ حکومت کے پاس بہت سی چیزوں کے لیے پیسہ ہے مگر افسوس ایک دینی فریضہ اور دینی حکم کی خاطر ایک اسلامی حکومت کو پیسہ نہیں ملتا مخلوط تعلیم سے چھٹکارا اتنی ہی ضروری چیزیں ہیں میرے خیال میں کوئی بھی عورت یا لڑکی علیحدہ یونیورسٹی کے خلاف نہیں ہوگی۔ اور ایسی خواتین سے جو اس قسم کے بیانات جاری کرتی ہیں ہماری گذارش ہے کہ اگر ان کا اسلامی اقدار سے . . . کوئی واسطہ نہیں اور اسلامی ذہن رکھنے والوں کے متعلق انہیں کوئی اندازہ نہیں تو وہ خاموش رہیں تو زیادہ بہتر ہے اور ایسا اعلان جس کی خواتین میں کوئی بھی تائید نہ کرے نہ کیا کریں اس سے پہلے پردے کے بارے میں وہ جو کچھ فرما چکی ہیں اس کا اثر اب تک ہمارے ذہنوں میں موجود ہے۔

نزہت فردوس: وہ مسلمان خواتین کی نمائندگی یا ترجمانی نہیں کرتیں۔

خورشید النساء: یہ خیال نزہت صاحبہ کا ٹھیک ہے کہ وہ بیان دینے سے پہلے یہ سوچ لیا کریں کہ آیا وہ مسلمان خواتین کی نمائندگی کر رہی ہیں یا اپنا ذاتی خیال بیان کر رہی یا یورپ اور امریکہ

کی خاتون نمائندہ ہیں۔

نزہت فردوس: میرے خیال میں وہ ملازم ہیں اور انہیں ملازم ہی رہنا چاہیے اور ملازمین
کے حقوق کے بارے میں تو بیان دیں لیکن نمائندہ خواتین ہونے کا ہم انہیں کوئی حق نہیں دیتے
اور خصوصاً مسلمان خواتین کی نمائندہ وہ ہرگز نہیں کہلا سکتیں۔

بیگم واصل صاحبہ: قرآنی فیصلہ کے مطابق اللہ تعالیٰ نے فرمادیا ہے اول تو نمونہ یہ ہے:
ہے: وقرن فی بیوتکن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولیٰ۔ گھر میں ٹکی رہو اور جاہلیہ
کے قاعدے کے مطابق بناؤ سنگھار کرکے مت چلو اور اگر نکلنا پڑا تو فرمایا یغضضن من
ابصارھن عورتیں اپنی نگاہیں نیچی رکھیں پھر نماز جیسے فرض جیسی چیز جس کے لیے صحابیات کی خواہش
ہوا کرتی تھی کہ مسجد میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھیں۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جیسا
جری انسان جو عورتوں کے نکلنے کو کسی طرح پسند نہیں کرتا تھا۔ لیکن وہ اپنی زوجہ محترمہ کو روک
نہیں سکتے تھے یعنی ان کی غیرت یہ بھی گوارا نہ کرتی تھی کہ میری بیوی گھر سے نکلے اور چونکہ رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تھا کہ اللہ کی بندیوں کو اللہ کے گھر میں آنے سے نہ روکو اس لیے
وہ روک بھی نہ سکتے تھے لیکن اپنی بیوی کو سخت سست کہتے رہتے تھے۔ ایک دفعہ آپ
کی بیوی نے کہا کہ تم مجھے حکم دے دو کہ میں مسجد میں نہ جاؤں اگر ایسا کر سکتے ہو تو کرو پھر میں
دیکھوں گی پھر نبی کریم نے عورتوں سے فرمایا کہ ایک طرف ہو کر چلا کریں۔ اس کے بعد عورتیں
دیواروں کے ساتھ لگ کر چلنے لگیں یہاں تک کہ بعض کے کپڑے دیواروں سے گھس جاتے
تھے۔ پھر نبی کریم نے فرمایا میرا دل چاہتا ہے کہ یہ دروازہ عورتوں کے لیے مخصوص کر دوں
تو صحابہ کرام نے اس دن کے بعد اس دروازہ سے گذرنا بند کر دیا اور وہ دروازہ صرف
عورتوں کے لیے مخصوص ہو گیا اور آج تک وہ باب النساء موجود ہے۔ چنانچہ یہی دلیل
ہے کہ عورتوں اور مردوں کے درمیان حد فاصل ہونی چاہیئے قرآن میں ہے کہ اے
عورتوں تم بات کرو تو نرم آواز سے بات نہ کرو ایسا نہ ہو کہ کوئی تم سے کوئی امید وابستہ
کر بیٹھے۔ اسلام کا فلسفہ یہ ہے کہ وہ بنیاد پر پابندی لگاتا ہے وہ ایسا نہیں کرتا کہ مرض

جب انتہا پر پہنچ جائے اور لا علاج ہو جائے اس وقت علاج کیا جائے اسلام نے ایک حد فاصل قائم کر دی ہے کہ یہاں اگر تم آگے بڑھو گے تو لازماً تمہارے اندر اخلاقی بیماریاں اور خرابیاں گھس آئیں گی۔ جیسا کہ ابھی بشریٰ ہاشمی نے مثال دی کہ برصغیر میں انگریزی عمل دخل کے بعد بھی اگرچہ معاشرتی اقدار مکمل طور پر اسلامی نہ تھیں لیکن اختلاط مرد و زن نہ تھا تو حالت اس قدر خراب نہ تھی جس قدر اب ہے۔

رہا مسئلہ خواتین یونیورسٹی کے لیئے روپے کی کمی کا تو یہ تو ہر شخص جانتا ہے کہ ہمارے ملک میں روپیہ پانی کی طرح بہہ رہا ہے، لیکن اگر بالفرض ایسا ہے تو صدر صاحب آج خواتین یونیورسٹی کا اعلان کریں ہم اپنے زیور بیچ کر اس کی عمارات اور زمین مہیا کر دیں گے۔

خورشید النساء صاحبہ: اب ہم عورت کی گواہی کے بارے میں گفتگو کریں گے۔

بیگم عبدالسلام: یہ قصاص، دیت اور شہادت تو ایسے موضوع ہیں جن پر ہم کو بولنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ اس لیے نہ تو مذاکرے، نہ مباحثے نہ ایسے جلوس ہو سکتے ہیں یہ علماء کا کام ہے اور اس پر علمی انداز میں بات ہونی چاہیئے۔ ہمیں جو کچھ قرآن و سنت تعامل صحابہ اور فقہاء امت نے دیا ہے اسی پر قناعت کرنی چاہیئے اور اس کے علاوہ کوئی اونچا مرتبہ ہمارے لیے ہو بھی نہیں سکتا۔ ہم تو اس پر مطمئن ہیں۔ رہا یہ سوال کہ کچھ لوگوں نے اس مسئلہ کو اس طرح سے اٹھایا ہے کہ یہ عورت کی توہین ہے اور مرد کی عزت ہے یہ تو انداز ہی غلط ہے ہمارے یہاں پوری اسلامی تاریخ میں چاہے کتنی بھی خرابیاں آ گئی ہوں لیکن یہ خرابی اللہ کے فضل سے آج تک کسی عالم دین کے اندر نہیں آئی ہے کہ وہ مذہبی مسائل کو عورت اور مرد کے نقطہ نظر سے دیکھے یہ صنفی تعصب ہمارے یہاں قطعاً نہیں ہے اور ہمیں اپنے علماء پر پورا اعتماد کرنا چاہیے رہی یہ بات کہ کوئی ایسا مسئلہ ہو جس پر اجتہاد کیا جائے تو جو اجتہاد کے لائق ہیں وہ اجتہاد کریں یہ نہیں کہ جن کو کوئی علم نہیں ہے وہ بیٹھ کر اس میں کوئی مباحثہ کریں یا اس پر کوئی رائے زنی کریں یا اس کے خلاف کوئی جلوس نکالیں۔ یہ دراصل اسلامی اصولوں سے ناواقفیت ہے۔

خورشید النساء: اب جناب بیگم واصل صاحبہ اس موضوع پر اپنے خیالات سے نوازیں گی۔

بیگم واصل صاحبہ: سب سے بڑی بات یہ ہے جیسا کہ بیگم عبدالسلام صاحبہ نے ارشاد فرمایا کہ جو کام علماء کے کرنے کے ہیں یا جن کا فیصلہ ہو چکا ہے ان میں ہر شخص اٹھ کے رائے دے رہا ہے یہ ہرگز قابل قبول نہیں ہے جب میڈیکل کے معاملہ میں صرف ڈاکٹر اور انجینئرنگ کے معاملہ میں صرف انجینئر ہی بات کر سکتا ہے تو قرآن او سنت کو ہم نے کیوں کھلونا بنا رکھا ہے جو بھی اٹھتا ہے وہ رائے زنی کرنے لگ جاتا ہے۔ رہا اعتراضات کا جواب تو دو تین باتیں میرے ذہن میں ہیں میں انہیں پر اکتفا کروں گی۔ ایک تو یہ ہے کہ یہ جو شہادت کے معاملے کو لے اٹھیں ہیں ہماری خواتین آپ دیکھئے کہ سمن آتا ہے کسی مرد کے نام تو اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا جاتا ہے کہ عدالتوں کے چکر کون کاٹے اور عورت کا عدالت میں جانا اور وہاں کا ماحول اور جس طریقے سے وکیل گواہ پر جرح کرتے ہیں اور جیسا جیسا سلوک وہاں پر ہوتا ہے تو دراصل صرف اسلام نے عورت کو ان چیزوں سے بچانے کے لیے اس کو شہادت سے مستثنیٰ کیا ہے اور یہ ایک اضافی ذمہ داری اس پر نہیں ڈالی یہ نہیں کہ ہمارا حق چھین لیا ہے۔ اور اگر عورت عدالت کے چکر بھی کاٹنے لگی تو پھر گھر کا تو خدا ہی حافظ ہے جہاں بھی اسلام نے مرد اور عورت کے درمیان کوئی حد فاصل مقرر کی ہے۔ اس کا مقصد صرف اور صرف عورت کی تکریم ہے۔ گھر کے سکون کو قائم رکھنا ہے۔ اسلام کی نگاہ میں مرد اور عورت ایک ہی معاشرہ کے برابر کے حقوق رکھنے والے دو فرد ہیں اور جو کام جس کے لائق ہے اسلام نے اس کے حوالے کیا ہے۔ اس سلسلے میں ایک مثال عرض کرتی ہوں کہ ایم آر ڈی کے ایک وکیل ہیں انہوں نے بیان دیا تھا کہ میں بارہ سال سے وکالت کر رہا ہوں اور آج تک ایک عورت بھی گواہی کے لیے نہیں آئی۔ خواہ مخواہ شور مچانا اس کے لئے جس کا کوئی وجود ہی نہیں دیت کے بارے میں میں عرض کرتی چلوں کہ میں ان حضرات سے پوچھتی ہوں جن کو نصف دیت پر اعتراض ہے۔ کہ ایک حدیث ہے۔ کہ حدیں مسجد میں قائم نہ کی جائیں اگر والد بیٹے کو قتل کرے تو قصاص نہیں اور بیٹا والد کو قتل کرے تو قصاص ہے۔ اب تو مردوں کو بھی شور مچانا چاہیئے کہ ہائے ہائے ہم سے قصاص کا حق چھین لیا گیا ہے۔

اگر باپ بیٹے کو قتل کر دے گا تو قصاص کہاں گیا یہ ترمذی اور ابو داؤد دونوں میں ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے۔ تو اس لیے یہ معاملہ تو بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ نہ دنیا میں کوئی اس کی نظیر ہے نہ یہ کوئی معاملہ یہ وہی حضرت کی شبہ پر یہ معاملہ اٹھایا جا رہا ہے ہمارے اندر انتشار پیدا کرنے کے لیے قرآن و سنت کا جو فیصلہ ہے دنیا اسے حق تلفی کہتی ہے تو کہتی رہے ہم اسے اپنی خوش بختی سمجھتی ہیں۔

خورشید انسار: گواہی کا حق ہمیں خدا نے دیا ہے جہاں دیا ہے۔ اور جس طرح دیا ہے وہ جاری ہے۔ جہاں ہے کہ اگر دو مرد نہ ہوں تو۔ ایک مرد اور دو عورتیں ہوں وہ ہے کاروباری سلسلہ میں تجارت میں یہاں ظاہر ہے۔ کہ کاروبار سے عورت کو اتنا سروکار نہیں رہتا جتنا مرد کو رہتا ہے۔ تو اللہ نے شرط لگائی کہ اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں لینی ہیں یہ بھی ہماری عزت افزائی ہے۔ ہم کہاں کاروبار کے سلسلہ میں اتنی معلومات رکھتی ہیں۔ بیشتر واقعات اور احادیث ایسی ملتی جہاں عورت اور صرف عورت کی گواہی مانی گئی ہے۔

اسی طرح لعان میں عورت اور مرد کی بات کو برابر سمجھا گیا ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں عقبہ بن حارث اور ان کی بیوی کے بارے میں ایک لونڈی نے گواہی دی تھی۔ کہ ان دونوں کو میں نے دودھ پلایا تھا تو حضور نے کسی مرد کی گواہی طلب نہیں کی اور صرف لونڈی کی گواہی پر دونوں کا نکاح توڑ دیا۔ اب یہاں کہاں ایک مرد اور دو عورتیں ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جب عورتیں نماز کے لئے جایا کرتی تھیں تو کسی نے ایک عورت کے ساتھ منہ اندھیرے جب زیادتی کی اس نے چیخنا شروع کیا تو وہاں سے ایک مرد گزر رہا تھا۔ تو اس نے کہا وہ بھاگا جا رہا ہے وہ اس کے پیچھے بھاگا پکڑنے کے لئے اتنے میں اور لوگ آ گئے ان کو بھی اس نے وہی بات کی وہ جب بھاگے تو دوسرے آدمی کو پکڑ لائے اور اس عورت نے کہہ دیا کہ ہاں یہی شخص ہے۔ تو آپؐ نے اس کو سنگسار کرنے کا حکم دے دیا تو یہاں خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کی گواہی پر فیصلہ کیا تھا۔ اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں۔ ایک مرد کسی گھر میں لڑکی بن کر رہا اور موقع پاکر صاحب

خانہ کی لڑکی سے زیادتی کی تو اس لڑکی نے اس مرد کو قتل کر دیا حضرت عمرؓ تک جب یہ بات پہنچی تو بنفس نفیس اس لڑکی کے پاس آئے اور بچی کے باپ سے کہا کہ میں خود اس سے بات کرنا چاہتا ہوں جب آپ کو لڑکی نے تمام ماجرا کہہ سنایا تو حضرت عمرؓ نے اس کو قصاص میں قتل نہیں کروایا بلکہ اس کو معاف کر دیا۔ تو دیکھئے یہاں ایک عورت کی گواہی پر قصاص معطل کر دیا گیا ہے۔ البتہ بیگم واصل صاحبہ نے جو فرمایا کہ احتراماً عورت کو اس بکھیڑے سے دور رکھا گیا ہے تو یہ درست ہے۔

بیگم واصل صاحبہ: یہ تمام دلائل ہم ان مغرب کی پجارنوں کو دے چکے ہیں۔ لیکن وہ جب نہ ماننے کی قسم کھا چکیں ہیں تو کون سمجھائے۔

خورشید النساء: شکریہ آپ بجا فرماتی ہیں۔ اس کے ساتھ قرائن قاطعہ کے ساتھ عورت کی گواہی کو بھی مانا جاتا اس کا حق بنتا ہے رہا قصاص اور دیت کا معاملہ قصاص میں تو علماء کا اختلاف نہیں البتہ دیت میں اختلاف ہے۔ اور مجھے معاف کیجئے کہ میں اس معاملہ میں مختلف نقطۂ نظر رکھتی ہوں اس مسئلہ پر اجماع میں بھی اختلاف رہا ہے اور بیشتر احادیث ایسی ہیں جن میں دیت بطور حکم عمومی کے بیان ہوئی ہے۔ قرآن میں بھی حکم عمومی ہے۔ اس میں مرد یا عورت کی تخصیص نہیں ہے۔ قرآن کا اصول ہے کہ وہ جو بھی حکم دیتا ہے وہ مذکر کا صیغہ استعمال کرتا ہے یاایہاالذین آمنوا کہہ کر احکام بیان کرتا ہے۔ اور ان میں عورتیں اور مرد بھی شامل ہوتے ہیں۔ ابن مسعود کی روایت میں ہے۔ کہ سو اونٹ دیت خطا ہیں.. یہاں مرد اور عورت کی تخصیص نہیں.......

زبیدہ واصل صاحبہ: آپ نے جب ہر ایک کے لیے پانچ منٹ مقرر کئے تو پھر خود اپنے لیے بھی تو پانچ منٹ پر اکتفا کیجئے تاکہ دوسرا نقطہ نظر بھی سامنے آئے۔ غرض یہ ہے کہ قرآن میں حکم ہے۔ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول۔ کلمہ کے دو جز ہیں لا الٰہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ اللہ کی وحدانیت اور محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم کی رسالت کا اقرار ہم قرآن کو اور سنت کے ذخیرے کو الگ الگ نہیں کر سکتے آقا کی حدیث ہے۔ کہ ترکت فیکم امرین کتاب اللہ و سنتی۔ میں تمہارے درمیان دو چیزیں... چھوڑ کر جا رہا ہوں

اللہ کی کتاب اور اپنی سنت ایک حدیث میں آپ کا ارشاد ہے۔ ما انا علیہ و اصحابی جس پر میں ہوں اور میرے صحابہ ہیں اب آپ یہ دیکھئے کہ اول تو عورت کا قتل خطاء ہونا ہی کم ہے۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ایک ایسا واقعہ آیا تھا۔ جب آپ کی خلافت کے محاسن بیان کرتا ہوں تو ہماری زبانیں سوکھ سوکھ جاتیں ہیں لیکن اگر ان کا کوئی ایسا فیصلہ ہمارے سامنے آئے جو ہماری منشا کے خلاف ہو تو ہم پسند نہیں کرتی ہیں۔

خورشید النساء: نعوذ باللہ۔ معاف کیجیئے ایسا نہ کہئے۔ میں نے تو احادیث بیان کی ہیں۔ جن میں پوری دیت کا ذکر ہے۔

بیگم واصل صاحبہ: محترمہ میں یہاں تک تو آپ سے متفق ہوں کہ قرآن و حدیث میں مرد اور عورت کو مخاطب برابر کے لحاظ سے کیا گیا ہے۔ میں تو یہ اصول عرض کر رہی ہوں کہ جہاں قرآن اور سنت میں کوئی نظیر نہ ملے تو فرمایا کہ ما انا علیہ و اصحابی تو ہمیں حضورؐ کے صحابہ کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ تو حضرت عمرؓ نبی کریمؐ کے جلیل القدر صحابی ہیں خلیفہ راشد ہیں آپ نے عورت کی دیت آدھی دلوائی پھر حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ نے بھی اسی پر عمل کیا۔ ایک صحابی اس سے پہلے متفق نہ تھے لیکن بعد میں انہوں نے بھی رجوع کر لیا۔ حضرت ابوبکرؓ کے دور میں چونکہ کوئی ایسا واقعہ نہ ہوا اس لیے خلافت راشدہ کا تو کم از کم اس پر اجماع ہے تو پھر آج چودہ سو سال بعد یہ اختلاف کہاں سے آ گیا۔ یہ تو آپ بھی مانیں گیں کہ آدھی دیت میں بھی عورت کی کوئی تحقیر نہیں ہے بلکہ کفالت اسلام میں مرد کے ذمہ ہے۔ اب اگر کوئی مرد مرے تو اسلامی معاشرتی اعتبار سے خاندان کا کفیل گیا اس لیے باقی خاندان کے لیے حرمت نفس کے ساتھ ساتھ کفالت کا بندوبست بھی ہو گیا لیکن عورت چونکہ اسلامی فلسفہ حیات میں کفیل نہیں اس لیے حرمت نفس کے طور پر پچاس اونٹ اس کے لیے بھی اسلام نے مقرر کئے۔ لیکن اگر کوئی عورت کفیل ہے۔ بھی تو یہ خال خال ہوتا اور اگر وہ ایسا کر رہی ہے۔ تو یہ اس کا شوق ہے۔ اسلام نے اس کو ایسا کرنے کے پابند نہیں کیا۔

آپ اپنے اوپر قیاس کر لیجئے کیا آپ مغرب کا معاشرہ پیدا کرنا چاہتی ہیں وہاں تو عورت برابر کی کفیل ہے آپ یہاں اسلامی معاشرہ قائم رکھنا چاہتی ہیں وہاں تو خون پانی کی طرح بہہ رہا ہے بچے بھی نالیوں میں بہہ رہے ہیں آٹھ طلاقیں مرد نے دی ہیں تو دس طلاقیں عورت نے دی ہیں۔ اگر تو وہ معاشرہ لانا ہے تو پھر آپ کی مرضی لیکن کیا پاکستانی معاشرہ میں جو مکمل طور پر اسلامی نہیں ہے آپ کو ایک فیصد عورتیں بھی ایسی ملتی ہیں جو مکمل طور پر گھر کی کفیل ہوں۔ یہ تو صرف اس لیے ہو رہا کہ بعض طاقتیں حکومت کے ان اقدامات کو روکنا چاہتی ہیں جو وہ اسلامی منزل کی طرف اٹھا رہی ہے۔ اور چند مغرب زدہ خواتین ان کے چکر میں آجاتی ہیں اور واویلا کرتی ہیں کہ ہائے ہمارے حقوق۔

خورشید النساء: معاف کیجئے اس معاملہ میں ہر عورت مغرب زدہ بھی نہیں۔

بیگم واصل: میں نے عرض کیا تھا کہ میری کچھ سادہ لوح بہنیں ان کی آلہ کار بن جاتی ہیں۔

خورشید النساء: اتنی سادہ لوح بننے والی میں بھی نہیں ہوں۔

بیگم واصل: اختلاف ہو سکتا ہے لیکن جب تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے تو اب عورتیں ہوتی کون ہیں اس پر بولنے والی مریم بہن نے بہت عمدہ بات کہی ہے۔ کیا ہم علماء سے زیادہ عالمہ ہو گئیں ہیں کہ ائمہ اربعہ صحابہ کرام تابعین اور تبع تابعین کے فیصلہ کو چیلنج کریں۔

خورشید النساء: معاف کیجئے کوئی ایسا معاملہ جس میں قرآن کا فیصلہ نہ ہو اور اس کے متعلق صحیح احادیث ملتی ہوں جو اجماع کے خلاف ہوں تو اس کے متعلق معلومات حاصل کرنا۔ یا معلومات دینا کوئی گناہ کی بات نہیں ہے۔ آپ کا فرمانا کہ آج یہ علماء نے بات اٹھائی ہے۔

بیگم واصل: میں نے علماء کا نام نہیں لیا میں نے تو کہا ہے کہ مغرب زدہ خواتین نے یہ بات اٹھائی ہے اور باقاعدہ ہمارے ملک میں یہ چیز بھجوائی گئی ہے۔

نزہت: جب یہ معاملہ اٹھ ہی کھڑا ہوا ہے تو بجائے اس کے آدھی آدھی اور پوری پوری کرتے رہنے کے ہمیں اس پر غور کرنا چاہیئے۔

بیگم واصل صاحبہ: دیکھیئے میں نے نظیر پیش کی کہ حضرت عمرؓ نے آدھی رکھی آپ بھی کوئی نظیر لائیے۔

نزہت: میری گذارش یہ ہے کہ جب یہ مسئلہ عوام میں آہی گیا ہے تو ہم اس کے دونوں پہلوؤں کو عوام کے سامنے اس قدر واضح کردیں کہ عوام سمجھ سکیں کہ آدھی دیت ہی صحیح ہے اگر ہم دباتے رہیں گے تو نتیجہ کیا ہوگا یہ کہ لوگ سمجھنے لگیں گے کہ شاید اسلام میں عورت کے حقوق آدھے ہیں

خورشید النساء: اظہار خیال پر پابندی کیوں لگائی جائے۔

بیگم واصل: ہم کہاں دباتے ہیں ہم ان کو مدلل جواب دے رہے ہیں وہ صرف شور و غوغا مچا کے اٹھ جاتی ہیں میں تقریباً دس پندرہ ایسی میٹنگوں میں جا چکی ہوں۔

نزہت: ٹھیک ہے لیکن جو خاتون یہاں بات کر رہی ہیں انہوں نے اس موضوع پر کچھ ریسرچ کی ہے اس طرح ایک تو یہ فائدہ ہوگا کہ خواتین میں ریسرچ کا مادہ تو ہے دوسرے وہ گوشے جو ابھی تک آپ یا میری نظر سے نہیں گذرے ان کے بارے میں علم ہو جائے گا۔

خورشید النساء: معاف کیجئے آج سے تقریباً بیس سال قبل کے ایک مصر کے عالم جسے مصر والے علی محمود اکبر کے نام سے پکارتے ہیں محمود شلتوت انہوں نے بھی یہ مسئلہ اٹھایا تھا انہوں نے بھی کہا تھا مرد اور عورت برابر ہیں اور آپ نے اخبارات میں پڑھا ہوگا کہ مصر میں یہ بات تسلیم کی گئی ہے۔

بیگم واصل: علمائے مصر تو اجماع امت کے بہت سے مسائل سے اختلاف کر چکے ہیں۔ اور ان کا اسلامی اعتبار سے جو تنزل ہے وہ ہمارے سامنے موجود ہے۔ وہاں پر سوشلزم کی دھجیاں کھلی ہے اور ان کا حشر وہ سب کے سامنے ہے ہم پاکستان کو مصر نہیں بنانا چاہتے۔ علمائے مصر کوئی اتھارٹی نہیں۔ ہمارے لیے اتھارٹی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ ہیں۔

خورشید النساء: حضرت امام احمد بن حنبل کو تو آپ مانتی ہیں نا ان کے استاد جن کے

متعلق انہوں نے کہا ہے کہ میں دس سال تک ان سے پڑھتا رہا تھا جن کا نام ہے ابن علیہ جو عباسیہ کے زمانے میں وہ قاضی رہے ہیں۔ انہوں نے بھی اپنی رائے یہی دی ہے۔ اور انہوں بھی یہی ذکر کیا ہے

بیگم واصل: دیکھئے میں آپ کو صحابہ کے دور کے مستند حوالے اور نظائر پیش کر چکی ہوں تو اس کا دور تو حجت نہیں ہے۔

بیگم عبدالسلام: محترمہ ابن علیہ کوئی متفق علیہ عالم نہیں ہیں انہیں لوگوں نے معتزلی بھی لکھا ہے۔

خورشید النساء: دیکھیئے نا اگر مسلمان کسی غیر مسلم کو قتل کرے تو امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ مسلمان کو قصاص میں قتل کیا جائے گا لیکن باقی ائمہ کہتے ہیں کہ دیت دلائی جائے گی۔ تو میرا مطلب یہ ہے کہ آپ ٹھنڈے دل سے سوچیں نہ آپ اپنی منائیں اور نہ میں اپنی۔ نہ آپ مجھ سے ناراض ہوں نہ میں آپ سے یہ تو تبادلہ معلومات ہے۔ یہ اختلاف ذاتی اختلاف نہیں۔ دیکھے ایک بوڑھا کینسر کا مریض جان بلب پڑا ہے اگر وہ قتل خطاء ہو جائے تو سو اونٹ اور ایک خاتون خانہ سے جوان قتل ہو جائے تو نصف یہ کہاں کا انصاف ہے ایک دن کا بچہ کفالت بھی نہیں کرتا وہ قتل ہو تو سو اونٹ اور توانا عورت قتل ہو نصف۔

بیگم واصل: آپ تو مفروضون پر بات کرنے لگی۔ بھلا اس بوڑھے کو کون بے وقوف قتل کرے اور ایسے معصوم بچے پر کون ہاتھ اٹھائے گا۔ کیا آپ کوئی مثال پیش کر سکتی ہیں کہ کسی سو سال کے کینسر زدہ کو قتل کر دیا گیا ہے۔ کسی جج سے پوچھئے کہ قتل خطاء کے واقعات کیسے رونما ہوتے ہیں۔ خیال کے گھوڑے دوڑا کر صحابہ کرام کے متفقہ فیصلہ کو بدلنے سے پہلے حقیقت حال کو جانچئے اور خدا کا خوف کیجئے۔

خورشید النساء: یہ معلومات جو یہاں پر آ رہی ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ ہم ایک تحقیق کر رہے ہیں تاکہ جن بہنوں کو اس کا نہیں پتہ ان کو پتہ چل جائے کہ انہیں کیا کرنا چاہیئے کئی مثالیں ذہن میں ہوتی ہیں ابھی یہاں پر ایک چیز ہے کہ باپ اگر بیٹے کو قتل کر دے تو دیت کی رقم پر ایک تہائی کا اضافہ کر دیا جائے گا امام احمد بن حنبل کے نزدیک حرم میں قتل کرنے پر معاوضہ بڑھ جائے گا۔ اس

کا مطلب یہ ہے کہ معاوضہ مقرر نہیں ہے معاوضہ بڑھ بھی سکتا ہے اور گھٹ بھی سکتا ہے۔
بیگم واصل: ایک بات میں عرض کروں کہ حدیث جس طرح آج مدون اور مطبوعہ شکل میں ہم کو ملتی اس صورت میں اس زمانہ میں نہ تھی۔ ایک ایک حدیث کے حصول کے لیے چھ چھ مہینے کا سفر ہمارے فقہا کو کرنا پڑتا تھا تو اس میں بھی یہ ہوا کرتا تھا کہ اگر کسی فقیہ کو کوئی حدیث نہ ملی تو انہوں نے قرآن کا مطالعہ کیا اور پھر اس کے بارے میں اپنی رائے دی۔ امام ابو حنیفہ ہی کا قول ہے۔ جب تمہیں میری رائے کے خلاف کوئی حدیث مل جائے تو میرے قول کو دیوار پر دے مارو۔ تو اس لیئے ائمہ میں بہت سی باتوں میں اختلاف پایا جاتا ہے، اس لیے ہوتا یوں ہے کہ چاروں ائمہ کے اقوال کو ملا کر بیچ میں سے کوئی راہ نکالی جاتی ہے۔ یہ کام علماء کا ہے۔ میری یہ حیثیت نہیں ہے کہ میں اس پر بحث کروں میں تو ان کے پاؤں کی جوتی بھی نہیں۔ جب صحابہ کرام کا طرز عمل ہمیں مل جائے تو پھر ائمہ کو سامنے نہیں لائیں گے سب سے پہلے جو اولیت دی جائے گی وہ صحابہ کرام کے فیصلوں کو دی جائے گی۔ اس کے بعد ہم چاروں ائمہ کی طرف رجوع کریں گے اور اس طرح یہ سلسلہ چلتا رہے گا قیامت تک تفقہ فی الدین کا۔

خورشید النسا بیگم: جب آپ اس چیز کو مانتی ہیں تو پھر اگر حدیث مل رہی ہے۔
زبیدہ واصل: وہ حدیث اس طرح نہیں ہے۔ اس دور میں تو کوئی نظیر ہی ایسی نہیں ملتی کہ عورت خطاب نہ ہوئی ہو۔ ایسے تو بہت سے احکام ہیں جن کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ یہ مرد کے لیے ہی ہیں اور عورت کے لیے بھی۔ اگر ایسا ہی ہوتا تو پھر جہاں کہیں بھی یا ایہا الذین امنوا ہے۔ اس میں عورت بھی شامل ہوتی اور عورت پر تعلیم و تربیت بھی لازم ہو جائے کمانا بھی اس پر لازم ہو جائے تو معاشرہ کا درہم برہم ہو جائے۔ ہمیں حدیث کو اور صحابہ کے طرز عمل کو لینا پڑے گا۔ یہ بات جو آپ کہہ رہی ہیں منکرین حدیث کی ہے جو حدیث کے ذخیرے کو ختم کرنا چاہتے ہیں۔ ہم سب لوگ بحمد اللہ قرآن اور حدیث کو حجت مانتے ہیں لہذا ہمیں ان لوگوں سے ہوشیار رہنا چاہیئے

دعائے خیر

مرکز تحقیق کی جانب سے محترمہ طاہرہ قمر نے شرکا کا شکریہ ادا کیا۔

جلد : ۳ رجب المرجب ۱۴۰۵ شمارہ :۲

اپریل ۱۹۸۵ء

بدل اشتراک

فی پرچہ ۔۔۔۔۔۔۔ ۳ روپے

ششماہی ۔۔۔۔۔۔۔ ۶ روپے

سالانہ ۔۔۔۔۔۔۔ ۱۰ روپے

طابع وناشر

سید محمد متین ہاشمی ایم۔اے

ڈائریکٹر (ریسرچ سیل) مرکز تحقیق

دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری

نسبت روڈ۔ لاہور

طابع ـــــــ میاں عبدالماجد

باہتمام ـــــــ محمد سعید منیجر

امپرنٹ آفسٹ پرنٹرز

۸۔ ایبٹ روڈ لاہور فون:۔

فہرست مضامین

عنوان	صفحہ

بلغ العلیٰ بکمالہٖ

کشف الدجیٰ بجمالہٖ

حسنت جمیع خصالہٖ

صلوا علیہ و آلہٖ

اداریہ

جہات

جس طرح اعتقادیات، اعمال وعبادات، معاشیات اور معاشرت کے نظاموں کے اعتبار سے دین اسلام ایک منفرد دین ہے۔ اسی طرح اس کا سیاسی نظام بھی چند ابدی اصولوں پر قائم ہے۔ ان اصولوں کی وہی حیثیت ہے جو کسی عمارت میں بنیادی پتھر کی ہوتی ہے۔ مثلاً دنیا کے دیگر سیاسی نظاموں کی بنیاد رنگ۔ نسل۔ ذات پات۔ علاقہ و زبان۔ چند سرحدوں۔ چند پہاڑوں اور دریاؤں کی حدود پر ہوتی ہے جبکہ اسلام کے سیاسی نظام کی بنیاد اس کے ہمہ گیر اور آفاقی نظریۂ قومیت پر قائم ہے۔ اس کی دنیا میں گورے کو کالے پر نہ کوئی فضیلت ہے نہ محمود کو ایاز پر۔ فضیلت صرف تقویٰ کو حاصل ہے۔

یَا اَیُّھَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَا کُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَّ اُنثٰی وَ جَعَلْنَاکُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوْا اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقَاکُمْ

إِنَّ اللّٰهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ○ (الحجرات: ۱۳)

ترجمہ: اے لوگو! ہم نے تم (سب) کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے اور تم کو مختلف قومیں اور خاندان بنا دیا ہے کہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو بے شک تم میں سے پرہیزگارتر اللہ کے نزدیک معززتر ہے، بیشک اللہ تعالیٰ خوب جاننے والا ہے اور پورا خبردار ہے۔

یہ اسی نظریاتی اساس کا فیضان تھا کہ ایک کالا کلوٹا حبشی غلام ہاشمی قرشی شہزادوں میں "سیّدنا" کے لقب سے پکارا جاتا تھا۔ عبادت گاہ ہو کہ دسترخوان ایک ہی چھت کے نیچے سادات عرب اور ان کے خرید کردہ اور آزاد کردہ غلام ایک ساتھ مل کر بیٹھتے مشورے کرتے۔ شادی بیاہ کرتے اور ایک دوسرے کی غمی و خوشی میں برابر کے شریک ہوتے کلمہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے اقرار نے زبان۔ تمدن۔ نسب۔ رنگ۔ علاقہ اور وطن کے اختلافات کی ساری دیواروں کو ڈھا دیا اور جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نگرانی میں مدینہ منورہ میں ایک کنبے کی تشکیل ہوئی۔ ایسے کنبے کی جو تا قیام قیامت امت مسلمہ مرحومہ کے لیے ایک مثالی کنبے کی حیثیت رکھتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ بعد کے ادوار میں نسلی اور نسبی تفاخر کے جذبے نے سر اٹھایا۔ لڑائیاں ہوئیں اور ہزاروں قیمتی جانیں بھی تلف ہوئیں۔ تاہم دینی یگانگت کا جذبہ مکمل طور پر سرد نہیں پڑا بلکہ اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار میں بھی اس چنگاری کے سلگنے کا ثبوت ملتا ہے۔

پاکستان کا قیام صحیح معنوں میں مدینہ منورہ کی اسی اسلامی ریاست کے منہاج پر عمل میں آیا تھا جس کی جھلک آج سے چودہ سو برس قبل دنیا والوں نے صرف ایک بار دیکھی اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ سوائے اشتراک عقیدہ کے مغربی پاکستان اور مشرقی پاکستان کے درمیان کسی قسم کا رابطہ نہ تھا۔ زبان مختلف تمدن مختلف جغرافیائی حالات مختلف۔ سوچ کے انداز مختلف پھر بھی ایک طویل عرصے تک ہم ایک دوسرے کے ساتھ رہے۔ اس طرح صوبہ پنجاب اور سندھ میں یا صوبہ سندھ و سرحد میں سوائے عقیدے کے اشتراک کے اور کونسا قوی ترین رابطہ ہے؟ لہٰذا یہ بات ہرگز فراموش نہیں کرنی چاہیے پاکستان کی سالمیت و استحکام کا تقاضا ہے کہ اس "واحد" وجہ ارتباط و اشتراک کو جس قدر ممکن ہو مستحکم سے مستحکم تر بنایا جائے۔ اور غیر ملکی ایجنٹوں کی ریشہ دوانیوں سے ہوشیار رہا جائے جو علاقائی یا فرقہ وارانہ نعرے بلند کر کے ملت پاکستانیہ کی قبائے اتحاد کو تار تار کرنا چاہتے ہیں۔

ہمیں افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ دشمنان دین و وطن نے گذشتہ چند مہینوں میں اس بات کی پوری کوشش کی ہے کراچی کو جیسے بھی ہو بیروت بنا دیا جائے۔ اس بھیانک سازش کے کیا نتائج برآمد ہوئے اس کے تصور ہی سے ہمارا دل دہل رہا ہے۔ اللہ ہمیں محفوظ رکھے۔ آمین!

ممبر قومی اسمبلی مسٹر حمزہ کا شمار سینئر سیاستدانوں قدیم مسلم لیگیوں اور محافظین نظریۂ پاکستان میں ہوتا ہے۔ مسٹر حمزہ کے کردار میں دو رنگی اور منافقت نہیں۔

ع یک در گیر و محکم گیر

کے اصول پر عمل پیرا ہیں۔ ان کی اسلام دوستی و پاکستان دوستی ہر قسم کے شک و شبہے سے بالا ہے۔ اس تناظر میں ان کے اس مطالبہ پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ اردو کے بحیثیت قومی زبان کے مکمل نفاذ کے لیے کوئی ٹائم ٹیبل طے ہونا چاہیئے اردو کے مکمل نفاذ کا مسئلہ سالہا سال سے کھٹائی میں پڑا ہوا ہے۔ اور اس سلسلے میں لیت و لعل سے کام لیا جا رہا ہے۔ وزیر خزانہ کا جواب بھی غیر تسلی بخش ہے۔ اس لیئے ہم مطالبہ کرتے ہیں کہ جلد از جلد قومی اسمبلی اردو کے مکمل نفاذ کے لیے فوری اقدامات کا اعلان کرے اس وقت کی معمولی سی غفلت ہمیں برسوں کے لیے پیچھے دھکیل دے گی۔

؎ رفتم کہ خار از پا کشم محمل نہاں شد از نظر
یک لحظہ غافل گشتم و صد سالہ راہم دور شد

محمد حسن عسکری

انشورنس کی شرعی حیثیت

جناب پروفیسر ڈاکٹر نور محمد غفاری

موضوع کا تعارف

مسلمانوں کی حالت بھی قابل رحم ہے - یہ بیچارے جب سے ذہنی طور پر مغرب کے غلام بنے ہیں ان کی یہ عادت ثانیہ بن گئی ہے کہ جو فکر اور نظام مغرب اپنا تیار کردہ کہہ دے اُسے یہ نہ صرف نعمت عظمیٰ سمجھ کر قبول کرتے ہیں بلکہ صرف اسی ہی کو اپنی کامیابی کا واحد ذریعہ تصور کرنے لگ جاتے ہیں اور جو غیرت مند مسلمان اسے قبول نہ کرنے یا اس کی خامیوں اور دینی مفسدات کی طرف اشارہ کر دے اسے دقیانوس، رجعت پسند اور نہ جانے کیا کیا کچھ کہا جاتا ہے اور اُسے مسلمانوں کی ترقی کی راہ کا پتھر سمجھ کر ہٹانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ذہنی غلامی کا پہلا ثمرہ یہی ہوتا ہے کہ غلام کے ذہن سے خوب اور ناخوب، اور نفع اور نقصان کی تمیز اُٹھ جاتی ہے۔ یہی کچھ انشورنس کی قبولیت کے بارے میں اُمت مسلمہ کا رویہ رہا ہے۔ مخلصین علماء اُمت پر اللہ کریم کی کروڑوں رحمتیں ہوں یہ بیچارے ہر نئے نظام اور ہر نئے فتنہ کی حلت و حرمت اور اس کے دینی مفسدات کو جاننے کے لیے اپنی ساری کوششیں صرف کرتے ہیں پھر اُمت مسلمہ کو اس کے جواز یا عدم جواز کا فتویٰ دیتے ہیں مغرب کے نظام سرمایہ داری کے ایک حیلے انشورنس کے ساتھ بھی علماء کرام نے یہی سلوک کیا ہے اس وقت تک انشورنس کے موضوع پر تقریباً دنیا کی تمام زندہ زبانوں میں علماء اسلام نے بہت سی کتابیں لکھی

ہیں اسلامی معاشیات کے طلبہ اور محققین کے لیے چند کتب کے نام درج کیے جاتے ہیں: عربی زبان میں ڈاکٹر حسین حامد حسان کی "حکم الشریعۃ الاسلامیۃ فی عقود التامین" ڈاکٹر محمد علی عرفہ کی کتاب "عقد التامین" ڈاکٹر مصطفیٰ الزرقا کی کتاب "المدخل الفقہی العام" ڈاکٹر سعد واصف کی کتاب "التامین من المسئولیۃ" وغیرہ انگریزی میں ڈاکٹر مصلح الدین کی کتاب "Insurance and Islamic Law" اُردو میں حضرت مفتی محمد شفیعؒ اور مولانا مفتی ولی حسن مدظلہ کی کتاب "بیمہ زندگی" اور مجھ ناکارہ کی حقیر سی کتاب "موجودہ نظام انشورنس اور اسلام کا نظام تکافل اجتماعی" قابل ذکر ہیں ان تمام اور دیگر مشہور کتب فقہ کو سامنے رکھ کر احقر نے اپنے اس مقالہ کا مواد اکٹھا کیا ہے۔ قارئین کرام کی سہولت کے لیے اس مواد کو مندرجہ ذیل حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

۱ موجودہ نظام انشورنس کا تعارف۔

۲ موجودہ نظام انشورنس کا شریعت اسلامیہ کی روشنی میں جائزہ۔

۳ انشورنس کے مؤیدین کے نقلی دلائل کا تجزیہ اور جواب۔

مخلصین اور راسخ العقیدہ علماء اسلام اور فکر جدید کے حاملین محققین دونوں کی تحریریں پڑھنے کے بعد احقر اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ موجودہ نظام انشورنس نہ صرف شرعی طور پر ناجائز ہے بلکہ معاشی طور پر بھی ایک استحصالی حربہ ہے جس کے اوزار ربوا (سود) اور قمار (جوا) ہیں اور جس کا نتیجہ قومی دولت کا چند سرمایہ داروں کے ہاتھوں میں مرتکز ہونا ہے۔ اگر ہمارے خیر خواہ اسکالرز کی رائے کے مطابق موجودہ نظام انشورنس کو اپنانا ہماری لازمی برائی ( ) بن چکی ہے تو پھر اسلام کے عادلانہ نظام معیشت کی روشنی میں اس کی اصلاح کرنا ہوگی اور اس کے فاسد اور مضرت رسا مواد کو نکال باہر کرنا ہوگا۔ یہ مقالہ اسی مقصد کے لیے لکھا گیا ہے۔ اللہ کریم محض اپنے کرم سے اس حقیر کوشش کو قبول فرما کر مزید کی توفیق سے نوازے آمین۔

آئیے اب اس اجمال کی تفصیل کی طرف آتے ہیں۔

انشورنس کا مفہوم

انشورنس (Insurance) انگریزی کا لفظ ہے جس کا اُردو ترجمہ بیمہ اور

عربی ترجمہ تامین ہے۔ انشورنس اپنے اصطلاحی معنوں میں کاروبار کی ایک ایسی شکل ہے جس میں بیمہ کی پالیسی خریدنے والے کو اس کے مستقبل کے خطرات سے تحفظ اور غیر متوقع نقصانات کی تلافی کی ضمانت دی جاتی ہے۔ گویا انشورنس کے معنی ضمانت، تحفظ اور یقین دہانی کے ہو سکتے ہیں۔ جو کمپنی (سرکاری یا نجی) انشورنس کا کاروبار کرتی ہے اسے انشورنس (یا بیمہ) کمپنی (یا شرکۃ التامین) کہا جاتا ہے۔ اس کمپنی کے بیان کردہ طریقہ کار کے قواعد کی رو سے اس کے بیمہ داروں (Policy Holders) میں سے کسی کا نقصان ہو جائے تو سب مل کر اس کی تلافی کرتے ہیں۔ یہ تلافی کمپنی بیمہ داروں کی جمع شدہ رقوم پر حاصل ہونے والے منافع (جو اکثر صورتوں میں سود ہوتا ہے) سے کرتی ہے اس طرح کمپنی ایک کا بار سب پر ڈالتی ہے۔ اور (کمپنی کے دعویٰ کے مطابق) یوں سب مل کر ایک کے نقصان کی تلافی کر دیتے ہیں۔ اسی طریقہ کار کی تائید میں انسائیکلوپیڈیا آف برٹینیکا کا مقالہ نگار لکھتا ہے۔

"انشورنس کا سادہ ترین مفہوم ایسی ضمانت ہے جو لوگوں کا ایک ایسا گروہ دیتا ہے جن میں سے ہر ایک کسی نہ کسی ایسے خطرہ میں ہوتا ہے جس کے اثرات قبل از وقوع جانچے نہیں جا سکتے ایسا خطرہ جب بھی واقع ہوتا ہے۔ اس کے اثرات اس گروہ کے تمام افراد پر تقسیم کر دئے جائیں گے[1]"

اس رائے کی روشنی میں انشورنس کا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ ایسے خطرات کا تحفظ دینے کا نام ہے جو ایک انسان کی زندگی یا اس کے کاروبار پر چاروں طرف سے ٹوٹ پڑتے ہیں۔ اور اگر مصیبت کو ہمدردی اور تعاون کے جذبہ سے نہ بانٹا جائے تو وہ شخص تباہ ہو جائے[2]

مذکورہ بحث کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کرنا بجا ہوگا کہ انشورنس سے مراد مستقبل کے انجانے خطرات سے تحفظ کی ضمانت ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا انشورنس مستقبل کے خطرات سے تحفظ کی ضمانت دیتا ہے یا بچاؤ کی تدابیر بھی کرتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں انشورنس کے حامیوں میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ایک گروہ اسے مستقبل کے خطرات سے بچاؤ کی تدبیر محض کا نام دیتا ہے جبکہ دوسرا اسے خطرات کے خلاف اہتمام تصور کرتا ہے۔

---

[1] انسائیکلوپیڈیا آف برٹینیکا (گیارہواں ایڈیشن) جلد ۱۴، صفحہ ۶۵۶۔

[2] Morgan (Ed) Porter: Laws of Insurance. London, 1933; p.1.

انشورنس کا طریق کار

ایک معاہدہ کے تحت جو انشورنس کمپنی اور طالب انشورنس کے درمیان طے پاتا ہے انشورنس کمپنی بیمہ کے طالب سے ایک معینہ رقم جس کا تعین بیمہ پالیسی خریدنے والے کی مالی حالت (اگر بیمہ زندگی ہے تو) اس کی صحت اور اگر بیمہ کی جانے والی کوئی شئے یا جائیداد ہے تو اس کی نوعیت، مالیت، نقصانات اور خطرات سے متعلق سابقہ تجربات، بیمہ کمپنی کے دفتری اخراجات اور متوقع نفع (بالفاظ دیگر شرح سود) سے ہوتا ہے [لہ] ایک مدت معینہ کے بعد وہ رقم بیمہ دار یا اس کے (اس) وارث کو (جسے وہ نامزد کرے) مل جاتی ہے۔ اس کی اصل رقم کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ کمپنی ایک مقررہ شرح کے ساتھ کچھ مزید رقم بھی دیتی ہے جو دراصل سود ہوتا ہے جسے کمپنی اپنی وضع کردہ اصطلاح میں بونس (منافع) کہتی ہے۔

بیمہ کمپنی اس مجتمع رقم کی سرمایہ کاری کرتی ہے اور اس پر سود کماتی ہے اور اس طرح وہ کثیر رقم کماتی ہے جس کا بیشتر حصہ کمپنی خود اپنی رقم خرچ کیے بغیر رکھ لیتی ہے اور ایک قلیل مقدار بیمہ داروں کو دے کر خوش کر دیتی ہے۔

انشورنس کی چند شرائط

انشورنس کے طریقہ کار کی مزید وضاحت کے لیے اس کی چند شرائط کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔

۱۔ کسی بیمہ دار کو دو سال تک متواتر اقساط ادا کرنے پر اس کا اہل سمجھا جاتا ہے کہ وہ کمپنی سے اپنی جمع شدہ رقم کے مقابل کم شرح سود پر قرض لے لے

۲۔ اگر کوئی بیمہ دار سود نہ لینا چاہے تو انشورنس کمپنی اسے مجبور نہیں کرتی البتہ اس کی ادا شدہ

لہ Preston and Colinrex. The Laws of Insurance; London; 1966. p.114

رقم کو وہ سودی کاروبار میں ضرور لگاتی ہے۔ اور مقررہ شرائط کے مطابق مقررہ مدت کے بعد اسے واپس کر دیتی ہے۔

۲۔ بیمہ دار کو ایک معینہ رقم انشورنس کمپنی کو بالاقساط ادا کرنا پڑتی ہے جسے پریمیم کہتے ہیں اگر بیمہ دار اپنی بعض مالی مجبوریوں یا اپنی مرضی سے چند اقساط بیمہ ادا کرنے کے بعد ادائیگی اقساط کا سلسلہ منقطع کر دے تو کمپنی (جس کی بنیاد بیمہ کے حامیوں کی دلیل کے مطابق ہمدردی اور خیر خواہی پر رکھی گئی ہے) اس کی جمع شدہ رقم سوخت کر لیتی ہے۔ البتہ کمپنی اسے اتنی اجازت دے دیتی ہے کہ اگر وہ شخص چاہے تو درمیانی اقساط ادا کرے یا نئے سرے سے اقساط کا سلسلہ جاری کر کے دوبارہ بیمہ دار بن سکتا ہے۔ مگر اقساط کی ادائیگی بند کر کے وہ اپنی ادا شدہ رقم لینے کا حقدار نہیں[1]۔

نئے قوانین کے تحت اگر ایک بیمہ دار مسلسل تین سال تک اقساط کی باقاعدہ ادائیگی کرتا ہے تو اقساط بند کرنے کی صورت میں اُسے ادا شدہ رقم کا کچھ حصہ مل جاتا ہے البتہ ساری رقم نہیں ملتی۔ یعنی غیر شرعی طریقہ پر پرایا مال ہضم کرنے کی رکاوٹ نئے قوانین بھی نہیں فراہم کر سکے۔

انشورنس کی ضرورت و اہمیت

ہم یہاں ان دلائل کا خلاصہ پیش کرتے ہیں جو کاروبار انشورنس کے وکلاء گاہے بگاہے دوہراتے رہتے ہیں۔

۱۔ احساس تحفظ اور اس کی تلاش انسانی فطرت کا خاصہ ہے۔ ہر انسان چاہتا ہے کہ اس کا مستقبل محفوظ ہو۔ دنیا جائے عبرت ہے یہاں روزانہ ان گنت ایسے واقعات رونما ہوتے ہیں جو انسان کو چونکا دیتے ہیں۔ غیر متوقع حالات اور ناخوشگوار واقعات کے مقابلہ میں ابن آدم کی بے بسی کی تاریخ اتنی ہی قدیم ہے جتنی خود حضرت انسان کی

---

[1] مولانا مفتی ولی حسن: بیمہ زندگی: ایچ۔ ایم سعید کمپنی، پاکستانی چوک کراچی: ۱۹۸۲ء - ص ۵

انکی سب سے بڑی کمزوری ہے کہ یہ مستقبل کے حالات اور ایسے واقعات کے متعلق بالکل بے خبر ہے جو اس کی زندگی میں انقلاب بپا کر دیتے ہیں۔ قرآن مجید نے اس حقیقت کو اس طرح بیان کیا ہے۔

وَمَا تَدْرِیْ نَفْسٌ مَّاذَا تَکْسِبُ غَدًا ؕ وَمَا تَدْرِیْ نَفْسٌ بِاَیِّ اَرْضٍ تَمُوْتُ [1]

ترجمہ: کوئی نفس یہ نہیں جانتا کہ کل اس کے ساتھ کیا واقعہ پیش آنے کو ہے اور نہ ہی کسی نفس کو یہ خبر ہے کہ اسے کس سرزمین پر موت آئے گی مگر یہ مٹی کا بنا ہوا کمزور انسان اپنے تجربات اور مشاہدات کی روشنی میں مستقبل کے خطرات سے تحفظ اور بچاؤ کی کوشش کرتا رہتا ہے۔ جس میں اُسے کامیابی یا ناکامیابی دونوں سے واسطہ پڑتا رہتا ہے۔ انشورنس کمپنیوں کا وجود اسی انسانی فطرت کا جواب ہے۔

۲۔ ایسا غریب یا متوسط شخص جو کثیر العیال ہو اگر ناگہانی طریقہ پر وفات پا جائے تو اس کے پسماندگان سخت مالی پریشانی میں مبتلا ہو جاتے ہیں چونکہ ایسا شخص کثیر المال نہیں ہوتا کہ وہ کثیر مقدار میں وراثت چھوڑ جائے جو اس کے ورثاء کی کفالت کے لیے کافی ہو اس طرح ایسے شخص کی اولاد کو بیمہ کمپنی کے ذریعہ سہارا مل جاتا ہے اور ان کی تعلیم وغیرہ کا سلسلہ بھی منقطع نہیں ہوتا۔ بصورت دیگر جن پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے اس کا اندازہ وہی لوگ کر سکتے ہیں جنہیں ان کا تجربہ ہو۔

۳۔ اولاد کے ناہنجار ہونے کی صورت میں بیمہ دار والدین کو پیرانہ سالی کے دکھوں میں کچھ سہارا محسوس ہوتا ہے۔

۴۔ بعض ممالک جہاں مسلم غیر مسلموں کے ساتھ رہتے ہیں۔ وہاں مذہب اور نظریہ کے نام پر بلوے اور ہنگامے، جو گھراؤ اور جلاؤ تک پہنچ جاتے ہیں، روزانہ کا معمول بن چکے ہیں اور جن کا نتیجہ لاکھوں کی جائیداد کا راکھ کا ڈھیر بننے کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ ایسے ممالک میں مسلمان اگر اپنی جائیداد کا بیمہ کرالیں تو مفید ہوگا۔

۵۔ سائنسی ایجادات کا فروغ اپنی بہت سی برکات کے جلو میں بہت سے مفاسد بھی لے کر آیا ہے۔ اس تیز رفتاری کے دور میں حادثات روزانہ کا معمول بن چکے ہیں جو

---

[1] سورۂ لقمان : ۳۴

اس کثرت سے ہوتے ہیں کہ آج سے چالیس سال قبل ان کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ ایسے حالات میں اگر اپنی جائیداد کا بیمہ کرایا جائے تو نقصانات جو کسی بھی خوش حال آدمی کو قلاش بنا کر چھوڑ دیتے ہیں، کی تلافی ہو جاتی ہے۔

۶ والدین اپنی اولاد اور خاوند اپنی بیوی کے لیے بیمہ پالیسی خرید کر انہیں ناخوشگوار حالات میں سہارا فراہم کر سکتے ہیں۔

۷ انشورنس معاشرتی زندگی میں تعاون و تکافل کو وجود میں لاتا ہے جو شریعت اسلامیہ کا مقصود بھی ہے۔

انشورنس کی چند مشہور اقسام

یوں تو انشورنس کی متعدد اقسام ہیں جن میں آئے دن اضافہ ہوتا جا رہا ہے۔ اس وقت دنیا کے مختلف ممالک میں بیمہ کی جو مشہور مروجہ اقسام ہیں ان کے نام یہ ہیں (۱) بیمہ زندگی، (۲) سمندری بیمہ۔ (۳) ذمہ داریوں کا بیمہ۔ (۴) ضمانت کا بیمہ (۵) چوری کا بیمہ (۶) املاک اور جائیداد کا بیمہ۔ (۷) فضائی بیمہ (۸) قرض کا بیمہ (۹) صحت کا بیمہ (۱۰) خطاب کا بیمہ (۱۱) بڑھاپے کا بیمہ۔ (۱۲) دستاویزات کا بیمہ۔ (۱۳) اعضاء کا بیمہ (۱۴) گروپ انشورنس انفرادی۔ (۱۵) اجتماعی انشورنس (۱۶) تبادلی انشورنس وغیرہا۔

انشورنس کی جملہ اقسام بیمہ کے اصول ایک جیسے ہیں البتہ ان تمام اقسام کی تفصیل ہمارا موضوع نہیں۔ ان کے بیان کا حاصل مقالہ کے صفحات بڑھانے کے سوا کچھ نہیں ہوگا انشورنس کی مذکورہ اقسام میں سے دو قسمیں اجتماعی انشورنس اور تبادلی انشورنس ایسی ہیں جو شریعت مطہرہ کی رو سے جائز ہیں۔ ان دونوں قسموں کا مختصر تعارف اس مقالہ میں آگے آئے گا۔

۲۔ انشورنس شریعت مطہرہ کی روشنی میں

موجودہ نظام انشورنس کے بیان کردہ اغراض و مقاصد کے پیش نظر تو یہ بات وثوق

سے کہی جا سکتی ہے کہ یہ ایک سود مند اسکیم ہے جس میں کم از کم بیمہ دار کے دکھوں کا مداوا ضرور ہو جاتا ہے لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اسلام میں انشورنس اپنی موجودہ شکل وصورت اور شرائط کے ساتھ جائز ہے؟ تو اس کا جواب یہی ہو گا کہ انشورنس اپنے بنیادی مقاصد (امداد باہمی مستقبل کے خطرات سے حفاظت اور نقصان کی صورت میں تلافی) کے ساتھ نہ صرف جائز بلکہ مستحسن ہے لیکن انشورنس کی جو موجودہ صورت ہے جس میں دینی اور دنیوی دونوں قسم کے مفاسد پائے جاتے ہیں، اس کی شریعت اسلامیہ میں کوئی گنجائش نہیں۔ آیئے سب سے پہلے ان مفاسد کا جائزہ لیتے چلیں جو موجودہ نظام انشورنس میں پائے جاتے ہیں۔

موجودہ نظام انشورنس کے مقاصد

موجودہ نظام انشورنس میں گو دینی اور دنیوی دونوں قسم کے مفاسد پائے جاتے ہیں لیکن ان کی الگ الگ تقسیم مشکل ہے کیونکہ اس کا کوئی ایک مفسدہ اگر شرعی لحاظ سے ناجائز ہے تو وہی مفسدہ دوسری طرف دنیوی لحاظ سے تباہ کن بھی ہے مثلاً موجودہ نظام انشورنس کا ایک نمایاں مفسدہ سود اگر دینی اعتبار سے حرام ہے تو دوسری طرف وہ معاشی تمدن کو بھی گھن کی طرح چاٹ رہا ہے لہٰذا ہم یہاں ان مفاسد کا ذکر کریں گے جن کی حرمت اور تباہ کاری پر تمام علمائے کرام کا اتفاق ہے چند مفاسد یہ ہیں۔

۱۔ سود ۲۔ قمار ۳۔ غیر شرعی شرائط ۴۔ سٹہ بازی اور دھوکہ دہی وغیرہ۔

سود | انشورنس کے کاروبار کا حقیقت شناس یہ امر بخوبی جانتا ہے کہ اس کاروبار میں شریعت کا اصطلاحی ربوا دو صورتوں میں پایا جاتا ہے۔

(۱) انشورنس کمپنی جو سرمایہ مختلف افراد سے اکٹھا کرتی ہے اسے کاروباری کمپنیوں یا افراد کو سود پر دیتی ہے اور ان سے سود وصول کر کے کچھ بیمہ کمپنی کے مالکان کھا لیتے ہیں اور کچھ بیمہ داروں میں تقسیم کر دیتے ہیں

(۲) انشورنس کمپنی بیمہ دار شخص کو مدت بیمہ مکمل ہونے پر یا حادثہ وغیرہ کی شکل میں مقررہ

مدت سے پہلے ہی وہ رقم ادا کر دیتی ہے جس پر بیمہ دار کی زندگی یا جائیداد کا بیمہ کیا گیا تھا۔

اب بیمہ کمپنی جو رقم بیمہ دار کو دیتی ہے اس کی مندرجہ ذیل دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) کمپنی مدت بیمہ کی تکمیل کے بعد بیمہ دار کی اصل رقم (فرض کیا ۵،۰۰۰ روپے) واپس کر دیتی ہے۔

(۲) کمپنی بیمہ دار کی اصل رقم سے زائد ادا کرتی ہے مثلاً ۷،۰۰۰ روپے۔

ان دونوں صورتوں میں اسلام کے اصطلاحی ربوا کی دونوں صورتیں پائی جاتی ہیں پہلی صورت میں جب کمپنی بیمہ کی مقررہ مدت کے بعد بیمہ دار کی اصل رقم کے برابر رقم ادا کرتی ہے تو یہ ربوا بالنسیہ ہوگا گویا یہاں نقد کی بیع نقد روپے کے ساتھ کی گئی ہے یعنی ۵،۰۰۰ روپے کے عوض میں ۵،۰۰۰ روپے ادا کیے گیے اور تمام فقہاء اسلام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر نقد کی بیع نقد کے ساتھ ادھار پر کی جائے تو یہ ربوا بالنسیہ ہوگا۔[1]

اس صورت کی ذرا وضاحت کرتے ہیں۔ بیمہ دار بیمہ کمپنی کو جو رقم بالاقساط ادا کرتا ہے وہ کس چیز کی قیمت ہے جو اس نے بیمہ کمپنی سے خریدی ہے؟ یا کون سا قرض اس نے بیمہ کمپنی سے لیا ہے جس کی بالاقساط ادائیگی کی جارہی ہے کیا بیمہ کمپنی کی بیمہ پالیسی مال ہے یا قرض حسنہ ہے؟ ظاہر ہے وہ مال ہے نہ قرض حسنہ پھر ادائیگی کس لیئے؟ بیمہ کمپنی والے اور بیمہ کے مویدین اسے کوئی نام دیں وہ قرض ہے۔ جسے بیمہ کمپنی بعد میں مع سود کے ادا کرے گی۔ گویا بیمہ کمپنی نے نقد کی بیع نقد کے ساتھ کی ہے۔ جسے فقہاء اسلام کی اصطلاح میں ربوا بالنسیہ (ادھار پر سود) کہا جاتا ہے۔[2]

دوسری صورت میں اگر مقررہ مدت سے قبل حادثہ کی صورت میں کمپنی بیمہ دار

---

[1] الدکتور حسین حامد حسان: حکم الشریعۃ الاسلامیۃ فی عقود التامین دار الاعتصام: قاہرہ ۱۹۷۶ء ص ۸۰، ۸۱۔

[2] ابن قیم جوزیہ: اعلام الموقعین: ۲: ۹۹-۱۰۰ مطبع منیریہ قاہرہ

کی ادا کردہ اقساط کی رقم (فرض کیا ۲۰۰۰ روپے) سے زائد (یعنی ۵۰۰۰ روپے جن پر بیمہ ہوا تھا) ادا کرتی ہے تو یہ ۳۰۰۰ روپے زائد بغیر کسی عوض کے ہیں لہٰذا فقہاء کے نزدیک اس بغیر عوض کے زیادتی کی صورت ربوا بالفضل (نقدلین دین میں زیادتی) اور ربوا بالنسیہ دونوں پائے جاتے ہیں ان نظریات کی تائید مندرجہ ذیل اقوال سے ہوتی ہے۔

(ا) ربا النسيئة يحرم في النقود مطلقاً[1] (نقود کے لین دین میں ربوا نسیہ مطلقاً حرام ہے)

(ب) "ان الزيادة الخالية عن عوض هو مال من الربا الذي لا يخفى على احد[2]"
(کسی عوض کے بغیر جو زیادتی (مال پر) دی یا لی جائے وہ ربوا کا مال ہے اور یہ کسی پر مخفی نہیں ہے۔)

(ج) اجمع العلماء على ان بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة (اي النقد بالنقد) لا يجوز الا مثلا بمثل ويدا بيد[3]
(علماء کا اس پر اجماع ہے کہ سونے کی بیع سونے کے ساتھ اور چاندی کی چاندی کے ساتھ (یعنی نقد کی بیع نقد کے ساتھ) ادھار پر جائز نہیں ہاں اگر برابر برابر ہو اور دست بدست ہو (تو جائز ہے)

اب ان تینوں اقوال کا اطلاق انشورنس کمپنی کی رقم کی ادائیگی پر کیجئے مذکورہ بحث کی روشنی میں فرض کریں بیمہ کمپنی بیمہ دار کو اسکی اصل رقم بغیر کسی زیادتی کے واپس کرتی ہے تو یہ ربوا بالنسیہ (یعنی ادھار پر سود) ہے جو شریعت اسلامی کی رو سے حرام ہے جیسا کہ قول الف - ج سے واضح ہے مثلاً جب کوئی دوسرے شخص سے کہے تم اپنے ۲۰۰ روپے مجھے ایک سال کے لیے تین سو روپے کے عوض فروخت کرو تو یہ حرام ہے البتہ قرض حسنہ

---

[1] حاشیہ الدسوقی علی الشرح الکبیر : جلد ۳ : ص ۲۵ -

[2] ایضاً

[3] ابن رشد : بدایۃ المجتہد والنہایۃ المقتصد، مطبع صبیح، طبع اول : جلد ۲ : ص ۱۴۷

کے نام پر ۳۰۰ روپے ایک سال تک کے لیے لینا دینا نہ صرف جائز بلکہ مستحسن ہے اور انشورنس کمپنی یہ رقم قرض حسنہ کے نام پر نہیں لیتی بلکہ وہ یہ رقم ایک موہوم بیمہ پالیسی کے عوض حاصل کرتی ہے، فرض کریں ایک بیمہ دار ۵۰ ہزار روپے بالا قساط ادا کرکے ۵۰ ہزار روپے کی بیمہ پالیسی خریدتا ہے گویا نقد کے بدلے نقد خریدتا ہے اور ایسا کرنا حرام ہے۔ قول اول کی بنیاد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث مبارکہ ہے:

"عن عبادہ بن صامت رضؓ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: بالشعر بالذھب والفضۃ بالفضۃ والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بالسواء یدا بید - فاذا اختلفت ھذہ الاصناف فبیعوا کیف شئتم اذا کان یداً بید -"[۱]

ترجمہ: حضرت عبادہ بن صامت رضؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: سونے کا تبادلہ سونے سے اور چاندی کا چاندی سے، اور گیہوں کا گیہوں سے اور جو کا جو سے، خرما کا خرما سے اور نمک کا نمک سے یکساں، برابر، اور دست بدست ہونا چاہیئے (یعنی ناپ تول میں مساوی ہوں اور ادھار میں بھی مساوی ہوں) اور اگر ان اجناس کا تبادلہ ہم جنس کے ساتھ نہ ہو تو کمی بیشی کے ساتھ جس طرح چاہو معاملہ کرو لیکن معاملہ ادھار کا نہ ہو۔ بلکہ دست بدست ہونا ضروری ہے مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی رحمۃ اللہ نے اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے "یہ حدیث جلیل القدر صحابہ رضی اللہ عنہم، سے روایت ہے اور اصطلاح حدیث میں مشہور بلکہ تواتر کا درجہ رکھتی ہے"[۲] جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے جس کی رو سے کمپنی بیمہ دار کی اصل رقم سے زائد جو کچھ منافع یا بونس کے نام پر دیتی

---

[۱] مسلم بن حجاج القشیری، صحیح، جلد دوم: نور محمد اصح المطابع کراچی (سن طباعت درج نہیں)
کتاب البیوع: باب الربا: ص ۲۵

[۲] مولانا حفظ الرحمن: اسلام کا اقتصادی نظام: ندوۃ المصنفین دہلی: ص ۲۷۲: ۱۹۵۹ء

ہے وہ اسلام کا اصطلاحی منافع نہیں ہے بلکہ وہ زیادتی جو کمپنی اپنی طرف سے بغیر کسی عوض کے دیتی ہے وہ سود ہے جیساکہ قول "ب" سے واضح ہے اگر کارکنان کمپنی کے بقول وہ کاروبار کا منافع ہے تو کاروبار کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ اگر یہ شراکت ہے تو کیا شراکت کے اسلامی اصولوں کے مطابق ہے؛ یا مضاربت کے شرعی اصولوں کے مطابق ہے؛ یقیناً جواب نفی میں ہوگا تو پھر اس سرمایہ دارانہ نظام انشورنس کی موجودہ شکل کے غیر اسلامی ہونے میں کیا اشکال ہے؟

موجودہ نظام انشورنس کے بعض مؤیدین یہ کہتے ہیں کہ بیمہ دار کی اصل رقم پر زیادتی احسان اور تبرّع ہے۔ ہم ان سے نہایت ادب سے درخواست کرتے ہیں یہ احسان اور تبرّع صرف بیمہ دار کے لیے ہی کیوں ہے؟ ان بے نواؤں کے لیے کیوں نہیں جن کا نہ جہاز ڈوبتا ہے نہ ان کے روٹی کے کارخانے کو آگ لگتی ہے۔ پھر احسان بھی کتنا سائنٹیفک، ناپا تلا اور مقررہ شرح کے ساتھ۔ ع ناطقہ سر بگریباں ہے اسے کیا کہیے؟

قماربازی

انشورنس کی یہ شرط کہ اگر بیمہ شدہ شخص یا شئے اس معینہ مدت (جس میں بیمہ ہوا ہے) سے پہلے مر یا تلف ہو جائے تو اصل رقم کے ساتھ جو بونس ملے گا اس کی شرح زیادہ ہوگی (فرض کریں اس طرح ۵۰ فیصد) اور اگر اس معینہ مدت کے بعد تک وہ بیمہ شدہ شخص زندہ رہتا ہے یا جائیداد باقی رہتی ہے تو شرح بونس کم ہوگی (فرض کریں ۲۵ فیصد) جب کہ تلف ہونے کے وقت کا علم اور تعین کرنا انسان کے بس کا روگ نہیں اس شرط کے تحت انشورنس کا کاروبار قمار (جوا) سے مشابہ ہے ہمارے اس نظریے کی دلیل الفرڈ مینز (Alfred Mans:) کا وہ قول ہے جو وہ بیمہ کے قواعد و ضوابط کے ضمن میں لکھتے ہیں۔

"ایسے معاملات میں انشورنس کے کاروبار میں شرط یا جوا کے عناصر شامل ہو جاتے ہیں[1]

قمار کے بارے میں علماء اسلام کا قاعدہ ملاحظہ فرمائیے۔

---

[1] Encyclopaedia of Social Sciences; vol. 7; Article on Insurance.

تعلیق الملک علی الخطر و المال فی الجانبین [1]

(قبضہ کا کسی ایسی شئے پر موقوف رکھنا جس کے ہونے اور نہ ہونے کا برابر کا احتمال ہو اور مال دونوں طرف ہو۔)

اس احتمال کی تفصیل انشورنس کمپنی کے معاہدہ کی روشنی میں یہ ہے کہ اگر بیمہ دار معینہ مدت سے پہلے مرگیا تو رقم کی اتنی مقدار (فرض کیا ۶۰ ہزار) کا مالک ہوگا اور اگر معینہ مدت کے بعد زندہ رہا تو اتنی رقم (فرض کیا ۵۰۰۰/۰۰ ۴ روپے) کا مالک ہوگا مقدار رقم کی تعین نہیں۔ دونوں طرح کا احتمال ہے زیادہ ملنے کا بھی اور کم ملنے کا بھی لہٰذا بیمہ کا کاروبار جوا ہے کیونکہ جوا کھیلنے والا نہیں جانتا کہ اسے کتنی ملے گی یا وہ کتنی رقم ہارے گا؟

جوا کی حرمت قرآن مجید میں آئی ہے۔

اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْہُ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ [2] (بلاشبہ شراب، جوا، بت اور پانسے ناپاک ہیں، کار شیطان ہیں پس ان سے بچو شاید تم کامیاب ہو جاؤ۔)

میسر (جوا) کی تفصیل میں امام ابوبکر الجصاص فرماتے ہیں۔

ولاخلاف بین اھل العلم فی تحریم القمار وان المخاطرۃ من القمار۔ فقال ان مخاطرۃ قمار و ان اھل الجاھلیۃ کانوا یخاطرون علی المال والزوجۃ وقد کان مباحًا الی ان ورد تحریمہ [3]

ترجمہ جوئے کی حرمت کے سلسلے میں اہل علم کے درمیان میں کوئی اختلاف نہیں اس فعل میں "خطرہ" کی ساری صورتوں کے شامل ہونے پر بھی اتفاق ہے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ خطر (کم یا زیادہ ملنے کا احتمال) جوا ہے۔ اہل جاہلیت اپنے مال اور بیوی ہر دو کو داؤ پر لگاتے تھے

---

[1] مفتی محمد شفیع و مفتی ولی حسن: بیمہ زندگی، مطبع دارالاشاعت کراچی ۱۹۷۲ء

[2] المائدہ: آیت ۹۰

[3] ابوبکر جصاص: احکام القرآن، ۲۰/۱، ص ۳۸۸

شروع شروع میں اس کی اباحت تھی مگر پھر تحریم نازل ہوئی"
انشورنس چونکہ ایک جوا ہے لہٰذا غرر کی تشریح کر لیتے ہیں تاکہ مسئلہ زیادہ واضح ہو جائے۔

خطر اور غرر

خطر وہ ہے جس کا "ہونا نہ ہونا" معلوم نہ ہو اور غرر بھی انجام سے بے خبری کو کہتے ہیں۔
ملک العلماء ابوبکر الکاسانی فرماتے ہیں:

الغرر ما یکون مستور العاقبۃ۔[1]

ترجمہ غرر وہ ہے جس میں انجام سے بے خبری ہو۔
فقہاء مالکیہ کے نزدیک "ما تردد بین السلامۃ والخطف"[2] (غرر وہ ہے جو سلامتی اور ہلاکت کے درمیان ہو) اور شوافع کے نزدیک "کل ما یمکن ان یوجد و ان لا یوجد" (غرر ہر وہ شئے ہے جس کے ملنے یا نہ ملنے دونوں طرح کے احتمالات پائے جاتے ہوں)
بیمہ کے کاروبار میں غرر اور خطر دونوں پائے جاتے ہیں مثلاً بیمہ شدہ شخص یا شئے کا مدت معینہ سے پہلے تلف ہونا یا مرنا باقی رہنا معلوم نہیں ہوتا۔ اور وہ کتنی رقم پائے گا، یہ بھی معلوم نہیں ہوتا یعنی زندہ رہا تو کم اور فوت ہو گیا تو زیادہ۔ مگر موت کا گو وقت معین ہے مگر اس کی کسی کو خبر نہیں لہٰذا جس کاروبار کو زندگی یا موت کے وقت (جو معلوم نہیں) کے ساتھ مشروط کیا جائے وہ جوا نہیں تو کیا ہے؟ اور اس میں غرر اور خطر بھی ہیں لہٰذا ایسا کاروبار حرام ہے
امام دار الہجرت حضرت مالک بن انس رحمۃ اللہ علیہ اسی قسم کے ایک معاملہ کی مثال دیتے ہیں:

ان یعمد الرجل الی الرجل قد ضلت راحلتہ او دابتہ او غلامہ ثمن ھذا الاشیاء

---

[1] ابوبکر الکاسانیؒ، بدائع الصنائع، جلد ۳: قاہرہ: ۱۹۱۰ء: ص ۶۸۔
[2] حاشیہ الدسوقی علی الشرح الکبیر: جلد ۳: ص ۲۵:
[3] حوالہ بالا، ص ۲۵

خمسون دینارا فیقول انا اخذها منك بعشرین دینارا فان وجدها المتاع ذهب من مال البائع ثلاثین دینارا وان لم یجدها ذهب البائع منه بعشرین دینارا ولهما لا یدریان ایضاً اذا وجدت تلك الضالة کیف تؤخذ وما حدث فیها من امر الله تعالیٰ عزوجل مما یکون فیه نقصها وزیادتها فهذا اعظم المخاطرۃ[1]

ترجمہ:- ایک شخص دوسرے شخص جس کی سواری یاسامان سفر یا غلام گم ہو گیا ہے۔ کی اطرح مدد کرتا ہے کہ اس کے گم شدہ مال کی قیمت ۵۰ دینار مقرر کردیتا ہے اور صاحب مال سے کہتا ہے کہ تیرا یہ گمشدہ مال میں تجھ سے ۲۰ دینار میں لیتا ہوں (گمشدہ مال والا یہ جان کر کہ ملے نہ ملے چلو ۲۰ دینار تو سہی قبول کرلیتا ہے) پھر اگر وہ اس گمشدہ متاع کو پالیتا ہے تو اس طرح وہ فروخت کرنے والے سے ۳۰ دینار اڑالیتا ہے اور اگر نہیں تلاش کر پاتا پھر بیچنے والا اس سے ۲۰ دینار ہتھیا لیتا ہے اور دونوں نہیں جانتے کہ جب وہ (سودا کرنے والا) اس گمشدہ چیز کو پائے گا تو کسی طرح پائے گا، کس حال میں پائے گا؟ اور اللہ کا اس چیز پر کیا حکم واقع ہو چکا ہوگا جو اس میں نقص یا زیادتی کا موجب بن سکتا ہے اس طرح کا معاملہ کرنا بہت بڑا خطرہ ہے۔

اس مثال میں یہی بتایا گیا ہے کہ ایسا معاملہ جس میں انجام کے اچھے یا برے دونوں طرح کے ہونے کا احتمال ہو شرعاً درست نہیں ایسا ہی معاملہ انشورنس کا ہے جس میں بیمہ دار کو موت کے مدت متعینہ سے قبل آجانے کی صورت میں رقم کے زیادہ ملنے اور زندہ رہنے کی صورت میں کم ملنے، دونوں طرح کا احتمال ہوتا ہے اور یہ جوا ہے لہٰذا حرام ہے۔

۳- سٹہ بازی اور دھوکہ دہی

موجودہ مروجہ نظام انشورنس میں سٹہ بازی اور دھوکہ دہی بھی ہے۔ دھوکہ دہی دونوں

---

[1] امام مالکؒ: المدونۃ الکبریٰ: جلد ۳: ص ۵۴ ۳: ۱۳۲۴ھ

اطراف (بیمہ دار اور انشورنس کمپنی) سے ہوتی ہے۔ بیمہ دار ایسا بھی کرتا ہے کہ دھوکہ دے کر اپنی جائیداد کی مالیت زیادہ ظاہر کر دی اور جب بیمہ ہو گیا تو سود کی رقم، جو اس کی مملوک شئے کی مالیت سے زائد تھی، وصول کرنے کے لئے اس شئے کو مخفی طریقے سے تلف کر دیا[1]

ایسا بھی ہوتا ہے کہ جب کسی سرمایہ دار نے کارخانہ میں پڑے روئی کے ذخیرہ کا ایک کروڑ کا بیمہ کرا یہ مگر کاروبار پر زوال آتے دیکھا تو اس ملک و ملت کے دشمن نے روئی کو آگ دکھا دی اور قوم سے انشورنس کمپنی کی معرفت ایک کروڑ روپیہ وصول کر لیا۔

دوسری طرف انشورنس کمپنی کا سرمایہ دار مالک ہے جو سبز باغ دکھا دکھا کر قوم کی دولت سمیٹتا ہے، اپنا ناپاک سودی کاروبار چمکاتا ہے اور لاکھوں روپے کھاتا ہے مگر اس بھولے بیمہ دار کو صرف کچھ فیصد دے کر خوش کر دیتا ہے۔ دراصل یہ ایسا قاتل ہے جس کے ہاتھ میں تلوار بھی نہیں ہوتی اور اپنے ابنائے جنس کو اس طرح موت کے گھاٹ اتارتا ہے کہ خون کا قطرہ بھی نہیں گرنے دیتا بلکہ اپنی سرمایہ داری کی قبا کو رنگنے کے لیے اسے پہلے ہی نچوڑ لیتا ہے اور اگر کبھی اس کو نقصان کا خطرہ ہوتا ہے تو اپنی بلا نہایت عیاری سے بیمہ داروں کے سر پر ڈال دیتا ہے جس کا خمیازہ پوری قوم بھگتی ہے۔

فاسد شرائط

موجودہ انشورنس کے کاروبار کا ایک مفسدہ اس کی فاسد شرائط ہیں ایسی شرائط جن کا تعلق غرر، خطر اور ربوا سے تھا ان کا ذکر ہم کر چکے ہیں لیکن ابھی تک ایک شرط جسے محسن انسانیت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام قرار دیا ہے جسے کوئی بھی منصف مزاج مفکر "انسان دشمن شرط" کہے بغیر نہیں رہ سکتا یہ ہے کہ ایک متوسط طبقہ کا شخص جس نے اپنے لخت جگر کا بیمہ کرایا تھا ابھی اس نے چند اقساط ہی جمع کرائی تھیں کہ اس کا کاروبار زوال پذیر ہو گیا اور بقیہ اقساط ادا نہیں کر سکا اب انصاف کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کو اس کی پہلی جمع شدہ رقم واپس مل جائے لیکن

---

[1] مولانا اسحاق سندیلوی: سوالنامہ مع بیمہ زندگی از مولانا مفتی محمد شفیع و مولانا ولی حسن: دارالاشاعت کراچی: ۱۹۷۲ء: ص ۳۰۲

انشورنس کمپنی والے ایسا نہیں کرتے بلکہ اس کی رقم سوخت کر لیتے ہیں اور دنیا کی کوئی عدالت اسے واپس نہیں دلا سکتی کیا یہ ظلم نہیں ہے؟

مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں۔ تینوں قسم کے بیموں بیمہ زندگی، بیمہ املاک اور بیمہ فرائض میں جو شرط ہے کہ جو شخص کچھ رقم بیمہ پالیسی کی جمع کرانے کے بعد باقی اقساط کی ادائیگی بند کر دے اس کی جمع شدہ رقم سوخت ہو جاتی ہے یہ شرط خلاف شرع اور ناجائز ہے قواعد شرعیہ کی رو سے ایسے شخص کو (جس نے بیمہ کرایا تھا) تکمیل معاہدہ پر مجبور کیا جا سکتا ہے اور عدم تعمیل کی صورت میں کوئی تعزیری سزا بھی دی جا سکتی ہے لیکن ادا کردہ رقم کو اس جرمانہ میں ضبط کر لینا جائز نہیں ہو سکتا[1]

البتہ کمپنی ایسے اصول بنا سکتی ہے جن کی رو سے ایسے بیمہ دار (جو اقساط کی ادائیگی خواہ مخواہ درمیان میں بند کر دیں) کے ضرر سے بچایا جا سکے مثلاً جو بیمہ دار اقساط کی ادائیگی بند کر دے اس کی رقم اس کاروبار کی تکمیل کے بعد ملے گی جس میں کمپنی نے اس کی (اقساط سے جمع شدہ) رقم لگا رکھی ہے یا اس سے کچھ فیس برائے حفاظت رقم وصول کی جا سکتی ہے۔

ایک دوسری غیر شرعی اور ظالمانہ شرط یہ بھی ہے شریعت کی رو سے کسی مورث کی جائیداد اس کے شرعی ورثاء میں ان کے شرعی حصص کے مطابق تقسیم ہونی چاہیئے مگر بیمہ کمپنی کا طریقہ یہ ہے کہ بیمہ دار اپنی بیمہ کی رقم جس وارث کے نام کروائے اس کو ملتی ہے۔ یہ ظلم اور گناہ ہے جو بیمہ دار بیمہ کمپنی کے ذریعے اپنے ورثاء پر کرتا ہے۔ اور بیمہ کمپنی اپنی شرائط کی رو سے بیمہ دار کی اس وصیت یا نامزدگی کے خلاف نہیں کرتی۔ اس طرح بعض شرعی حقدار اپنا حق وراثت حاصل نہیں کر سکتے۔

الغرض مندرجہ بالا مفاسد کی روشنی میں یہ امر روز روشن کی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام کے معتدل اور صالح نظام معیشت (جس کی بنیاد اخوت و ہمدردی اور عام رفاہیت اور خوش حالی پر رکھی گئی ہے) میں موجودہ نظام انشورنس کے لیے کوئی جگہ نہیں کیونکہ یہ نظام سود

---

[1] مفتی محمد شفیع، دلی حسن: بیمہ زندگی، ص ۱۸: دارالاشاعت کراچی: ۱۹۷۲ء

قمار، دھوکہ دہی، خطر اور غرر پر اپنی طرح ڈالتا ہے۔

فاضل جلیل استاد شیخ ابو زہرہ کے الفاظ اس سلسلے میں قابل توجہ ہیں فرماتے ہیں اگرچہ انشورنس کی اصلیت تو تعاون محض تھی لیکن اس کا انجام بھی اس ادارہ کا سا ہوا جو یہودیوں کے ہاتھ میں پڑا، یہودیوں نے (اس نظام کو جس کی بنیاد مسلمانان اندلس نے تعاون علی البر والتقویٰ پر رکھی تھی) اسے ایسے یہودی نظام میں تبدیل کر دیا۔ جس میں قمار (جوا) اور ربوا (سود) دونوں پائے جاتے ہیں لہ

ایک اہم سوال

اگر موجودہ نظام انشورنس شریعت اسلامیہ کی رو سے حرام اور مردود ہے تو کیا اس میں کوئی ایسی ترمیم ممکن ہے کہ یہ نظام قابل قبول ہو سکے؟ اور بالخصوص ایسی حالت میں جبکہ یہ نظام متعدی مرض کی طرح تمام ممالک اسلامیہ میں عام ہو رہا ہے تو اس کا جواب یہی ہے کہ اسلام جو بنی نوع انسان کے لیے آخری ضابطہ حیات ہے جو انسانی زندگی کے ہر پہلو سے ہر دور میں اور ہر ایک انسان کی رہنمائی کا دعویٰ رکھتا ہے اس کے نظام شریعت میں ایک باب اجتہاد کا ہے جو قیامت تک کھلا رہے گا اس کی روشنی میں علماء اسلام ہر دور میں نئے پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کرتے رہیں گے۔

لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ علماء اسلام ہر نئی ایجاد اور ہر نئے فتنہ کے جواز کے لیے اپنی فقیہانہ قوتوں کو صرف کرتے رہیں بلکہ ان کی بحثیت حاملین علوم نبویہ (علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) یہ ذمہ داری ہے کہ وہ ہر نئے مسئلہ کی تہہ تک پہنچنے کی کوشش کریں اور پھر اس کے جواز یا عدم جواز کا فیصلہ کریں۔ البتہ ان سے یہ توقع کرنا کہ وہ ہر نئے فتنہ کے جواز کا فتویٰ دیں، یہ ان کے منصب علمی کے خلاف ہے۔

ہمارے بعض دوست یہ بھی کہتے سنے گئے ہیں کہ علماء اسلام کی عادت ہے وہ

لہ لواء الاسلام: مجلد ازہر شریف) بحوالہ مولانا مفتی ولی حسن: بیمہ زندگی، ص ۴۳، کراچی: ۱۹۷۲ء

ہر نئی ایجاد اور ہر نئے نظام کو فقہ کی عینک سے دیکھتے ہیں اور پھر اس کے جواز یا عدم جواز کا فتویٰ دیتے ہیں۔ یہ ان مخلص علماء اسلام کی مجبوری ہے وہ جس کے بندے ہیں ہر بات میں اس کا حکم تلاش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ ایک عہد وفا کے پابند ہیں جو انہوں نے اللہ کریم سے کر رکھا ہے۔ اور وہ کون سا نیا مسئلہ ہے جس کے نظائر کتب فقہ میں نہیں ہیں اور یہی اسلام کی جامعیت کی دلیل ہے انشورنس کا کاروبار جس کی ابتدا امداد باہمی کے اصول سے ہوئی تھی اور جس نے آج ایک مذموم سرمایہ دارانہ نظام کا روپ دھار لیا ہے جس کا تار و پود سود اور جوا سے بنا ہے علماء اسلام نے اس کا حل شرعی بھی تلاش کیا ہے یہاں ہم نہایت اختصار سے علماء اسلام کی اس ترمیم و اصلاح کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس کے بعد انشورنس کا موجودہ نظام انسانیت کے لیے ذریعہ فلاح اور رفاہیت بن سکتا ہے۔

ترمیم و اصلاح

ترمیم کے رہنما اصول یہ ہو سکتے ہیں۔

شرائط میں ترمیم

یعنی غیر شرعی اور ظالمانہ شرائط کو اسلامی شرعی اصولوں کی روشنی میں تبدیل کر دیا جائے مثلاً :

الف۔ یہ شرط کہ اگر بیمہ دار مدت بیمہ کی تکمیل سے قبل ہی فوت ہو جائے تو زیادہ شرح منافع (بونس) اور اگر تکمیل مدت کے بعد تک زندہ رہے تو کم شرح منافع۔ غرر اور خطر ہے۔ اس میں ترمیم یوں کریں کہ رقم مع منافع دونوں صورتوں میں یکساں ملے گی" اس طرح غرر اور خطر دونوں کے ناجائز اثرات زائل ہو جائیں گے۔

ب۔ بیمہ دار اپنے خاندان کے جس فرد کے نام بیمہ کر رہا ہے اس کی موت کے بعد وہ رقم اسی کو ملتی ہے کسی اور کو نہیں، لہٰذا اس کے دیگر ورثا اگر ہوں تو وہ محروم رہ جاتے

ہیں لہذا یہ ناجائز اور ظلم ہے۔

اس میں ترمیم یوں کی جا سکتی ہے باپ کو کہا جائے کہ تمام ورثا کے لیے اس رقم کا بیمہ کرائے تاکہ اس کی موت کے بعد وہ رقم تمام ورثا کو ملے جسے وہ اپنے شرعی حصص کے مطابق تقسیم کریں

دوسری صورت یہ ہے کہ بیمہ کمپنی والے بیمہ دار کی موت کے بعد وہ رقم خود اس کے ورثا میں شریعت مطہرہ کی ہدایات کی روشنی میں تقسیم کر دیں۔ دوسرا طریقہ زیادہ موزوں اور بے غبار ہے

کاروبار کے طریقہ کار میں ترمیم

۱۔ اس کاروبار کو سود سے پاک کیا جائے جس کا طریقہ یہ ہوگا کہ بیمہ داروں کو ان کی رقوم پر ایک مقررہ شرح سود دینے کے بجائے انہیں مضاربت اور شرکت کے شرعی تجارتی طریقوں کی روشنی میں کاروبار میں شریک کیا جائے اور نفع و نقصان میں ان کے اموال کی نسبت کے مطابق انہیں شامل کیا جائے۔ اس طریق کار میں بیمہ داروں کو زیادہ سے زیادہ نفع ہوگا

آج کل انشورنس میں سرمایہ کاری کا جو طریقہ رائج ہے اس کے اعتبار سے مضاربت یا شرکتِ عنان کا طریقہ بہتر ہے یہاں ہم مختصراً مضاربت کے تجارتی طریقہ پر روشنی ڈالتے ہیں۔

مضاربت[1]

۱۔ اس کاروبار کی شکل یہ ہوتی ہے کہ ایک فرد یا چند افراد سرمایہ فراہم کرتے ہیں سرمایہ

---

[1] مضاربت کے شرعی اصول کا یہ خلاصہ ہم نے عبدالرحمٰن الجزیری کی کتاب " الفقہ علی مذاہب الاربعہ " ۳ جلد " قسم المعاملات "، باب " المضاربت " سے نقل کیا ہے۔ تفاصیل کیلئے چاروں مذاہب کی کتب کا مطالعہ مفید ہوگا۔

دار کو اصطلاح فقہ میں رب المال کہتے ہیں دوسرا شخص یا کمپنی اس مال سے سرمایہ کاری کرتا ہے اصطلاح فقہ میں محنت یا کاروبار کرنے والے کو مضارب کہا جاتا ہے سالانہ نفع میں سے اصل دار کو اور محنت کرنے والے کو ایک خاص نسبت سے حصہ دیا جاتا ہے فرض کریں اصل دار کو $\frac{1}{3}$ اور محنت کرنے والے کو $\frac{2}{3}$ حصہ ملے گا اور اصل رقم اصل دار کی ہو گی۔

نقصان کی صورت میں نقصان سارے کا سارا اصل دار برداشت کرے گا کیونکہ مضارب کی محنت ضائع ہو گئی اور اصل دار کا سرمایہ۔

۲- مضارب کو جو رقم کاروبار کے لیے دی جائے وہ اس رقم کو آگے کسی دوسرے فرد کو مضاربت یا شرکت پر کاروبار کے لیے دے سکتا ہے بعض فقہاء کے نزدیک مضارب کو ایسا کرنے کے لیے اصل دار (اصل داروں) سے اجازت لینا پڑتی ہے کہ وہ رقم آگے کاروبار پر دے سکتا ہے یا نہیں اور بعض کے نزدیک اجازت ضروری نہیں بہر حال مضارب کو ایسا کرنے کی اجازت ہے انشورنس کمپنیاں جو رقم اکٹھی کرتی ہیں وہ انہیں آگے کاروبار کے لیے مضاربت کی شکل میں دے سکتی ہیں۔

۳- جب مضارب اس رقم کو دوسرے شخص یا کاروباری ادارے کو دے گا تو اس کے ساتھ اپنی نئی شرائط طے کرے گا یعنی وہ جس شخص کو رقم دے رہا ہے اس سے کتنا فیصد منافع لے گا؟ وغیرہ۔ فرض کریں یہاں صاحب المال کا $\frac{1}{4}$ اور مضارب کا $\frac{3}{4}$ طے ہوتا ہے لیکن اس مضارب کا جو (جو اب رقم آگے کسی دوسرے کو کاروبار کے لئے دے رہا ہے) جو معاہدہ پہلے صاحب المال سے ہو چکا ہے اس کا اس نئے کاروبار میں دخل نہیں۔ وہ تو اس پہلے مضارب سے اپنا طے شدہ حصہ منافع میں سے لے گا۔

۴- حساب کتاب سال ختم ہونے کے بعد ہو گا اور اگر فریقین چاہیں تو حساب کتاب کے بعد کاروبار جاری رہے گا۔

منافع کی تقسیم کرتے وقت پہلے سارا نقصان منہا کیا جائے گا اور باقی جو بچے گا وہ مقررہ تناسب سے تقسیم ہو گا۔

۳۔ بیمہ کی مالیت کا تعین

کسی بیمہ دار شخص کا اس کی مالی حیثیت اور ذرائع آمدنی سے بڑھ کر اور کسی بیمہ کی جانے والی جائیداد کا اس کی قیمت سے زیادہ اور کسی ذمہ داری کا اس کے عوض سے بڑھ کر بیمہ نہ کیا جائے اور جو شخص دھوکہ دے کر اپنی جائیداد زیادہ بتائے یا اس کی مالیت زیادہ ظاہر کرے اور جب چھان پھٹک کے بعد اس کا دھوکہ ظاہر ہو جائے تو اسے عدالتوں سے تعزیراتی سزا دلوائی جائے جس کے لیے شرعی قوانین موجود ہیں۔

موجودہ انشورنش کی چند جائز مروجہ صورتیں

اس وقت دنیا کے مختلف ممالک میں انشورنس کی دو شکلیں ایسی مروج میں جو اسلامی نقطۂ نظر سے بالکل جائز بلکہ مستحسن ہیں۔ وہ دو شکلیں یہ ہیں۔

۱۔ اجتماعی انشورنس۔

۲۔ تبادلی انشورنس۔

اجتماعی انشورنس

اس نظام انشورنس کے تحت دنیا کی مختلف حکومتیں اپنے مزدوروں اور بسا اوقات دیگر کارکنوں کو بڑھاپے مرض اور ریٹائرمنٹ کی صورت میں کفالت کرتی ہیں اس کی مختلف صورتیں اور شکلیں مروج ہیں مثلاً پنشن کی صورت میں امداد، بڑھاپا الاونس، میڈیکل الاؤنس بیروزگاری الاؤنس[1] وغیرہ برطانیہ اور جرمنی کا نظام اس سلسلہ میں قابل تعریف ہے۔ اسلام نظامِ کفالت عامہ میں اجتماعی انشورنس کو

---

[1] الدکتور حسین حامد حسان، حکم الشریعۃ الاسلامیہ فی عقود التامین دار الاعتصام، قاہرہ۔ ص ۳۱، ۳۲ ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء

صرف عمال کے طبقہ تک نہیں بلکہ تمام شہریوں تک عام کرتا ہے اسلام کے "نظام تکافل میں" اجتماعی انشورنس" اسلامی ریاست کی ذمہ داری ہے

۳۔ تبادلی انشورنس

تبادلی انشورنس کا کام تعاونی انجمنیں چلاتی ہیں۔ ان انجمنوں کے تمام حصہ داران کسی نہ کسی صورت میں کسی خاص خطرے کے سدباب کے لیے اکھٹے ہوتے ہیں۔ یہ انجمنیں اپنے تمام شرکاء سے سال کی ابتداء میں ان کے کسی خاص خطرہ کی انشورنس کے معاوضہ کے طور پر ایک مخصوص رقم لے لیتی ہیں (یہ ضروری نہیں کہ تمام شرکاء برابر رقم دیں) پھر انجمن سال بھر میں اپنے شرکاء میں کسی کو پیش آمدہ خطرہ یا نقصان کے ازالہ کے لیے جتنی رقم خرچ کرتی ہے اگر وہ رقم اس شخص کی سال کے ابتداء میں دی گئی رقم سے زیادہ ہے تو انجمنیں یا کمپنی باقی کا اس سے مطالبہ کرتی ہے۔ اور اگر اس کے خطرہ کے تحفظ یا نقصان کے ازالہ پر اٹھنے والے اخراجات کم ہیں تو اس کی باقی رقم واپس کر دیتی ہے۔ گویا تبادلی انشورنس میں تو صرف وقوعہ خطرہ یا نقصان کے وقت کمپنی اپنے ممبر کو بے یار و مددگار نہیں چھوڑتی، بلکہ اس کی پریشانی کو حل کرتی ہے اور اسے سنبھالا دیتی ہے انشورنس کی اس شکل میں موجودہ نظام انشورنس کی قباحت نہیں پائی جاتی ہے۔

اسلام کے "نظام تکافل اجتماعی" میں یہی کام "اسلامی معاشرہ" کے سپرد ہے۔

۴۔ انشورنس کے مؤیدین کے نقلی دلائل اور ان کا تجزیہ

بیمہ کے مؤیدین کے نقلی دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ انشورنس کمپنی اپنے بیمہ داروں کا جمع شدہ سرمایہ جہاں کہیں کاروبار میں لگا کر یا کسی ضرورت مند کو قرض دے کر جو سود کماتی ہے یا بیمہ دار کو اصل کے ساتھ جو منافع (اپنے کمائے ہوئے سود میں سے) دیتی ہے وہ شرعی ربوا نہیں ہے۔

۲ - ودیعۃ بالاجر میں بیمہ کی بعض صورتوں کو شامل کیا جا سکتا ہے۔
۳ - مسئلہ ضمان خطر الطریق بیمہ کی بعض صورتوں سے مشابہہ ہے۔
۴ - بیمہ کو عقد موالاۃ پر قیاس کر لیا جائے۔
۵ - بیمہ کو بیع بالوفا کی طرح گوارہ کر لیا جائے۔
۶ - بیمہ شریعت اسلامیہ کے ایک اہم مقصد کو پورا کرتا ہے کہ "الضر یزال" (ضرر کی تلافی کی جاتی ہے) وغیرہا۔

آیئے اب باری باری ان احتمالات کے جوابات دیتے ہیں۔

۱- بیمہ میں شریعت کا سود پایا جاتا ہے،

جہاں تک پہلی دلیل یا احتمال کا تعلق ہے اس کا جواب بالتفصیل ہم پہلے درج کر آئے ہیں وہاں مختلف حوالہ جات اور مثالوں کے ذریعے یہ ثابت کر دیا گیا ہے کہ موجودہ نظام انشورنس میں شریعت کے ربوا کی دونوں صورتیں (ربوا بالفضل اور ربوا بالنسیہ) پائی جاتی ہیں اور اس کا انکار غالباً بیمہ کمپنی والے بھی نہ کریں مگر نہ جانے ہمارے اسکالرز صاحبان کو انشورنس کا سود کیوں منافع نظر آتا ہے؟۔

۲ - بیمہ اور ودیعۃ بالاجر،

ودیعۃ بالاجر کا جواز بیمہ کا جواز نہیں بن سکتا۔ ودیعۃ بالاجر کی صورت یوں ہے کہ ایک شخص اپنا کوئی مال یا روپیہ دوسرے شخص (امین) کے پاس اس اجازت کے ساتھ رکھ دیتا ہے کہ امین اس مال میں تصرف کر سکے گا اور امانت رکھنے والا اس کو امانت کی حفاظت کرنے پر کچھ مقررہ اجرت بھی ماہانہ یا سالانہ دیا کرے گا[1]

---

[1] مرغینانیؒ برھان الدین: الھدایہ، ج ۲، ایچ - ایم سعید کمپنی، کراچی، سن طباعت درج نہیں، ص ۲۲۶
- ابن عابدین، محمد امین: رد المحتار، ج ۳، باب المستامن، ص ۳۴۵

اور امین اس کو یہ ضمانت دے گا کہ اگر مال ضائع ہو جائے گا تو وہ اس کا معاوضہ دے گا

انشورنس کا جواز ودیعۃ بالاجر کے جواز سے قیاس کرنا کسی طرح بھی درست نہیں۔ کیونکہ انشورنس کی رقم جس کی بالاقساط ادائیگی کی جاتی ہے وہ امانت نہیں رکھی جاتی بلکہ وہ تو اس موہوم پالیسی کی قیمت ہے جسے بیمہ دار خریدتا ہے حتیٰ کہ اگر پالیسی ہولڈر (Policy Holder) ان اقساط کی ادائیگی کسی وجہ سے ادا کرنا بند کر دے تو انشورنس کمپنی اس کی اداشدہ رقم سوخت کر لیتی ہے۔ حالانکہ امانت کے ساتھ تو یہ سلوک نہیں کیا جاتا۔ دوسرے ودیعۃ بالاجر رکھنے والا امین کو اس ودیعۃ (امانت) کی حفاظت کرنے پر کچھ اجرت دیتا ہے۔ جبکہ بیمہ کمپنی والے تو رقم (بالاقساط) جمع کرانے والے کو سود (بنام بونس) دیتے ہیں گویا ودیعۃ بالاجر اور انشورنس کی رقم دونوں ایک دوسرے کی الٹ ہیں تیسرے ودیعت (امانت) اگر امین سے بلا ارادہ ضائع ہو جائے تو امین سے کسی قسم کا تاوان یا عوض نہیں لیا جاتا جب کہ انشورنس کمپنی اور بیمہ دار کے درمیان ہونے والے معاہدہ میں اس قسم کی کوئی شق نہیں ہوتی۔ الغرض، انشورنس کا ودیعۃ (امانت) بالاجرۃ کے ساتھ جوڑ ملانا کسی طرح بھی جچتا نہیں۔

۳۔ انشورنس اور مسئلہ ضمان خطر الطریق،

مسئلہ ضمان خطر الطریق کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی مسافر سے کہے "تم اس راستے پر سفر کرو یہ راستہ بالکل محفوظ ہے اور اگر تمہارا مال واسباب لٹ جائے تو میں تمہارے مال کا ضامن ہوں" اب اگر اس راہ پر سفر کرتے ہوئے اس مسافر کا مال واسباب لٹ جائے تو وہ شخص اس کے مال واسباب کے معاوضہ کا ضامن ہو گا کیونکہ اس نے راستہ کی سلامتی بتاتے ہوئے بالصراحت یہ کہا تھا کہ اسباب لٹ جانے کی صورت میں وہ ضامن ہو گا۔ البتہ اگر وہ شخص راہ گیر کو صرف یہ کہتا کہ یہ راستہ سلامتی کا ہے اور پھر اس راہ گیر کا اسباب لٹتا تو وہ شخص ضامن نہ ہوتا کیونکہ اس کے بیان سلامتی میں ضمانت کا اقرار نہیں اب مذکورہ صورت مسئلہ کی رو سے یہ کہنا بالکل درست ہو گا کہ انشورنس کا "ضمان علی خطر الطریق" پر قیاس کرنا غلط ہے۔ کیونکہ راستہ کی سلامتی کی ضمانت دینے والا یہ ضمانت دے رہا ہوتا ہے کہ مسافر کا سامان لٹے گا نہیں جبکہ انشورنس کمپنی بیمہ شدہ شخص یا چیز کے تلف یا ہلاک نہ ہونے کی ضمانت

نہیں دیتی بلکہ نقصان یا معاوضہ پورا کرنے کی ضمانت دیتی ہے یہ ضمانت سے بڑھ کر جوا ہے کیونکہ انشورنس کمپنی تو اس لالچ میں نقصان کی تلافی کی ذمہ داری قبول کر رہی ہوتی ہے کہ بیمہ شدہ شخص زیادہ دیر تک زندہ رہے گا جس کے نتیجہ میں انشورنس کمپنی کو زیادہ رقم (بصورت قیمت پالیسی) ملے گی جسے وہ سود پر دے کر سرمایہ کاری کرے گی جبکہ "ضمان علی خطر الطریق" دینے والا اگر یہ ضمانت بغیر کسی معاوضہ کے دیتا ہے تو پھر اُسے دھوکہ دینے والا کہا جائے گا جو راستہ کی عدم سلامتی سے گویا واقف تھا مگر اس نے ایک مسافر کو دھوکہ سے ایک غیر محفوظ راستہ پر ڈال کر اس کا سامان لٹوا دیا۔ لہٰذا وہ حسب وعدہ خسارہ پورا کرے۔ اور اگر اس نے کوئی معاوضہ لے کر ضمانت دی ہے۔ (جیسے ڈاک خانہ والے کرتے ہیں) تو پھر سامان گم ہونے یا لٹنے کی صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے حفاظت سامان کی اجرت لی مگر حفاظت سامان کی ذمہ داری پوری نہ کی لہٰذا وہ جرمانہ کے طور پر خسارہ مال ادا کرے۔ مگر انشورنس کمپنی اور بیمہ دار دونوں خطرہ کی حالت میں ہوتے ہیں کیونکہ بیمہ دار بیمہ کراتے ہی اس لیے ہیں کہ ان کی ہلاکت یا بیمہ شدہ شئے کے اتلاف جیسے خطرات کا تحفظ ہو سکے اور بیمہ کمپنی کو یہ خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں یہ بیمہ شدہ شخص یا شئے وقت سے پہلے ہی ہلاک یا تلف نہ ہو جائے۔ ورنہ اُسے نقصان یا معاوضہ دینا پڑے گا۔ گویا انشورنس کمپنی خود انجام سے آگاہ نہیں۔ لہٰذا اس کا معاہدہ ہی قمار پر مبنی ہے مگر ضمان علی خطر الطریق میں یہ عنصر قمار نہیں ہوتا کیونکہ وہاں تو ضامن جانتا ہوتا ہے کہ یہ راستہ پر امن ہے یا نہیں اور پھر امن نہ ہونے کی صورت میں اس کا کسی کو ضمانت امن دینا دھوکہ ہے اور دھوکہ کی سزا میں وہ ہرجانہ ادا کرے گا[1]

البتہ ڈاک خانہ کے بیمہ (انشورنس) کو "ضمان علی خطر الطریق" پر قیاس کر کے اسے درست کہا جا سکتا ہے اور ڈاک خانہ کے انشورنس کے شرعی ہونے پر علماء کرام کا اتفاق ہے

۴۔ انشورنس اور بیع بالوفا،

بیع بالوفا کی صورت یہ ہوتی ہے جب ایک شخص (بائع) دوسرے شخص (مشتری)

---

[1] ابن عابدین، فتاویٰ شامی (رد المختار) ج ۳، باب المستامن ص ۳۴۵۔

سے یہ کہے "میں نے یہ دوکان تمہیں فروخت کر دی" اور پھر یہ شرط طے کر لے اور اس کو تحریر لکھا دے کہ "جب میں تمہیں قیمت ادا کر دوں تو تمہیں دوکان مجھ کو واپس کرنا ہو گی"۔[1]
اس بیع کے بارے میں فقہاء کا شدید اختلاف ہے بعض اسے رہن کہتے ہیں، بعض بیع کہتے ہیں، بیع کہنے والوں میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں بیع فاسد ہے جبکہ بعض کے نزدیک بیع صحیح ہے جمہور علماء کرام کے نزدیک یہ بیع ہے کیونکہ اس میں یہاں بیع و شراء کے الفاظ پائے جاتے ہیں۔ اگر بیع کے اندر واپسی کی شرط کی گئی تو بیع فاسد ہے اور اگر ایجاب و قبول کے بعد شرط عائد کی گئی تو بیع صحیح ہے اور یہ شرط ایک وعدہ ہے جس کی وجہ سے بیع میں کوئی خرابی نہیں آتی۔

۳۔ لہٰذا انشورنس کے مؤیدین یہ کہتے ہیں کہ جس طرح بیع بالوفا میں وہی مبیع (بیچی اور خریدی جانے والی چیز) بائع کو واپس فروخت کر دی جاتی ہے اس طرح بیمہ کمپنی والے بیمہ دار سے ایک مقررہ رقم لے کر (گویا کہ خرید کر) وہی رقم (گویا کہ مبیع) بیمہ دار (گویا کہ مشتری) کو واپس کر (بیع) دیتے ہیں لیکن انشورنس اور بیع بالوفا میں مندرجہ ذیل باتوں میں فرق جاتا ہے

۱۔ بیع بالوفا میں ایک چیز یا جنس کی خرید و فروخت ہوتی ہے، انشورنس میں روپیہ کی خرید و فروخت ہوتی ہے اور شریعت میں نقد کی بیع کمی بیشی کے ساتھ حرام ہے کیونکہ اس میں سود کا عنصر پایا جاتا ہے۔

۲۔ بیع بالوفا میں بائع کو وہی مبیع بعینہ مل جاتی ہے (بشرطیکہ معاہدہ بیع میں پیشگی واپسی کی شرط نہ ہو) مگر انشورنس میں تو چند اقساط ادا کرنے کے بعد بیمہ دار اقساط کی ادائیگی بند کر دے تو بیمہ کمپنی والے انہیں ہضم کر لیتے ہیں اور ڈکار بھی نہیں لیتے یوں بیمہ دار بیچارے کو سوائے انشورنس کمپنی والوں کو کوسنے اور ان کی غیبت کرنے کے اور کچھ نہیں ملتا گویا کہ بیع بالوفا میں تو "وفا" کی جاتی ہے مگر انشورنس میں تو بے وفائی بھی ہوتی ہے۔

---

[1] مفتی ولی حسن، "بیمہ زندگی"، ص ۱۵

انشورنس کا معاہدہ بیع بالوفا کی مانند بھی نہیں کیونکہ بیع بالوفا کا جواز بھی اس صورت میں ہے کہ بیع کا معاہدہ کرتے وقت بائع پیشگی یہ شرط نہ لگائے کہ مبیع بعد میں اُسے واپس کر دی جائے۔ لیکن انشورنس میں تو معاملہ ہی انوکھا ہے۔ بیمہ دار کو پہلے ہی یہ بتا دیا جاتا ہے کہ اگر وہ بیمہ پالیسی کی تمام رقم ادا کرنے سے قبل ہی اللہ کریم کو پیارے ہو گئے تو ان کے ورثاء کو اتنی رقم ملے گی اور اگر بیمہ کی پالیسی کی تمام مالیت کی ادائیگی کے بعد تک زندہ رہے تو اس قدر رقم ملے گی۔ اس کا بیع بالوفا سے قیاس کرنا بالکل غلط ہے۔ انشورنس کے اس طرح کے معاہدہ کی بنیاد ہی قمار پر ہے جبکہ بیع بالوفا میں جوا (قمار) کی صورت نہیں ہوتی۔

انشورنس اور عقد موالاۃ

عقد موالاۃ کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب ایک مجہول النسب شخص دوسرے شخص سے اس قسم کا معاہدہ کرے کہ جنایت کی صورت میں ہر ایک دوسرے کی دیت (خون بہا) ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔ اسی طرح وفات کی صورت میں ہر ایک دوسرے کی میراث کا حق دار ہوگا۔ شریعت اسلامیہ میں اس قسم کا عقد قابل تعریف ہے یہ تعاون علی البر والتقویٰ کا عمدہ نمونہ ہے۔ اس قسم کے معاہدہ کی رو سے ایک شخص دوسرے ایسے شخص کا ذمہ دار اور وارث بنتا ہے جس کا دنیا میں کوئی وارث نہ ہو۔ مگر شریعت اسلامیہ میں ایسا عقد (معاہدہ) بغیر کسی مالی معاوضہ کے صرف تعاون علی الخیر کے جذبہ سے کیا جاتا ہے جبکہ انشورنس کمپنی اس قسم کی ذمہ داری بغیر مالی معاوضہ کے نہیں کرتی اور انشورنس کمپنی کا نظام وہ تمام فاسد شرائط اپنے اندر لیئے ہوتا ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں اور وہ فاسد شرائط انشورنس کے اس معاہدہ کو ربوا اور قمار کے ناپاک عناصر سے گندہ کر دیتی ہیں اور یوں تعاون علی الخیر کا عقد تعاون علی الربوا والقمار والظلم بن جاتا ہے۔

انشورنس اور اصول الضرر یزال

انشورنس کے بعض وکلاء ایک نہایت بودی دلیل یہ بھی لاتے ہیں کہ انشورنس ...

اسلامیہ ایک بنیادی اصول "الضرر یزال" (نقصان کی تلافی کی جاتی ہے) کو پورا کرتا ہے کیونکہ اس کے ذریعے بیمہ دار کو پہنچنے والے نقصان کی تلافی بیمہ کمپنی کرتی ہے۔ اس دلیل کے جواب میں ہم یہ گذارشات پیش کریں گے

۱۔ الضرر یزال کا اصول یہی ہے کہ جو نقصان کرے وہی اس کی تلافی کرے کیونکہ قرآنی اصول لا تزر وازرۃ وزر اخریٰ [۳۰] (کوئی جان دوسری کا بوجھ نہیں اٹھائے گی) ہے، مگر موجودہ نظام انشورنس میں ایک کا نقصان پوری قوم پر ڈالا جاتا ہے ایک چالاک بیمہ دار جو بدقسمتی سے بہت بڑا سرمایہ دار اور کارخانہ دار بھی ہوتا ہے۔ جب اپنے کاروبار کو مندے کی طرف جھکتا دیکھتا ہے تو کارخانہ کو آگ دکھا کر پوری قوم سے اس کی دوگنی مالیت بذریعہ انشورنس کمپنی وصول کر لیتا ہے۔ کیا شریعت کے اصول "الضرر یزال" کی روح یہی تقاضہ کرتی ہے؟

غرض، یہاں ہم نے نہایت اختصار سے بیان کیا ہے کہ موجودہ نظام انشورنس میں کیونکر اور کیا کیا تبدیلیاں کی جائیں کہ یہ کاروبار اسلامی بن جائے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس عنوان کے تحت بہت زیادہ لکھنے کی ضرورت تھی مگر یہاں اس سے اتنا ہی تعرض کیا گیا ہے جتنے کا تعلق ہمارے مقالے سے تھا لیکن یہ کام کسی ایک فرد یا ادارے کا نہیں بلکہ اس کی اصلاح کی قومی سطح پر ضرورت ہے۔ راسخ العقیدہ علماء اور جدید تعلیم یافتہ حضرات جو صائب الرائے اور دین کا درد رکھنے والے ہیں، اس کاروبار کو جوا اور سود سے پاک کرنے کے لیے تجاویز مرتب کریں۔

اسلامی حکومت اس کام کی اصلاح کا بیڑا اٹھائے اور کاروبار اسلامی خطوط پر استوار کرنے کا پختہ عزم کرے تو کوئی اَن ہونی بات نہیں کہ یہ حرام کا کاروبار حلال اور طیب بن جائے آخر آج کا سودی کاروبار کیا ۴ یا ۵ سال میں ایسا سائینٹیفک طریقہ پر چلنے کے قابل ہو گیا تھا؟ نہیں بلکہ اس نے مدتوں اپنا سفر جاری رکھا، تب اس منزل پر پہنچا۔ علماء اسلام کی فقیہانہ بصیرت اور مسلمان ماہرین

۳۰: الانعام: ۶

معاشیات کی مخلصانہ کوشش کے لیے یہ کوئی مشکل مسئلہ نہیں۔ ہم یہ بات وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ اگر انشورنش کا کاروبار اسلامی خطوط پر استوار کر لیا جائے تو انشورنس کمپنی اور بیمہ داروں دونوں کو کہیں زیادہ نفع دنیوی اعتبار سے بھی ہوگا۔ اور حلال اور طیب کھانے کے بعد ان میں اللہ کریم کا بندہ بننے کا ذوق بھی پیدا ہوگا۔

ربنا تقبل منا ط انك انت السميع العليم۔

فہرست مخطوطات

تین جلدیں

مرتبین

مولانا سید محمد متین ہاشمی، ساجد الرحمٰن صدیقی، حافظ غلام حسین

دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری میں موجودہ نادر و کمیاب قلمی کتب کی تفصیلی فہرست جس میں مخطوطات کے تعارف کے ساتھ ساتھ مؤلفین کے حالات زندگی پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔

قیمت مجلد ۱۵۰/۰۰ روپے

پیپر بیک ۱۲۰/۰۰ روپے

ملنے کا پتہ

مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

نکتۂ تحقیق

انکم ٹیکس کی شرعی حیثیت

جناب مولانا فضل الرحمن ایم۔ اے

زیر نظر مقالہ کی حیثیت محض ایک رائے کی ہے جسے مستند انداز میں فاضل مقالہ نگار نے پیش فرمایا ہے۔ نکتۂ تحقیق کے زیر عنوان ہم اسی طرح کی فاضلانہ آراء کو پیش کیا کرتے ہیں۔ ضروری نہیں کہ ادارہ اس سے متفق بھی ہو۔ (ادارہ)

الحمد للّٰہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین

اما بعد! کچھ عرصہ قبل انکم ٹیکس کی شرعی حیثیت پر اخبارات میں چند علماء کرام کے بیانات نظر سے گزرے۔ بعض کا خیال تھا کہ حکومت اپنے خرچ اخراجات کو پورا کرنے کے لئے عوام الناس پر ٹیکس عائد کر سکتی ہے۔ جبکہ اس کے برعکس یہ مؤقف اختیار کیا گیا کہ نظام زکوٰۃ کی موجودگی میں حکومت زکوٰۃ اور عشر کے علاوہ کسی بھی قسم کے ٹیکس وصول کرنے کی مجاز نہیں۔

چونکہ طرفین نے اپنے مؤقف میں واضح شرعی دلائل نہیں دیے تھے۔ لہٰذا اس علمی مجلّہ میں انکم ٹیکس کی شرعی حیثیت پر مقالہ پیش کیا جا رہا ہے دعا ہے اللہ اسے نفع بخش بنائے۔

۱۔ مَکس۔ الماکس اور المکّاس

احادیث میں ٹیکس کے لئے مکس کا لفظ استعمال ہوا ہے ٹیکس وصول کرنے والے کو الماکس یا المکاس یا صاحب المکس کہا جاتا ہے۔ جو زمانۂ جاہلیت میں لوگوں سے زبردستی ٹیکس وصول کیا کرتے تھے [۱] الترغیب والترہیب

[۱] کتاب الاموال صفحہ ۶۲۹ مسند احمد جلد ۴ صفحہ ۱۰۹۔ الفتح الربانی جلد ۱۵ صفحہ ۱۷۔

کی روایات کے مطابق ایسے لوگوں کے بارے میں سید الانبیاء محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ان صاحب المکس فی النار[1]

بے شک ٹیکس وصول کرنے والا جہنم میں ہو گا۔

آپ نے یہ بھی فرمایا:

لا یدخل الجنۃ صاحب مکس یعنی العشار[2]

تجارتی عشر وصول کرنے والا جنت میں داخل نہیں ہو گا۔

الحافظ زکی الدین عبد العظیم بن عبد القوی المنذری المتوفی ۶۵۶ھ نے الترغیب والترہیب میں لکھا ہے۔

اما الأن فانھم یاخذون مکسا باسم العشر ومکوسا اخر لیس لھا اسم بل شی یاخذونہ حراما سحتا ویاکلونہ فی بطونھم نارا حجتھم فیہ داحضۃ عند ربھم وعلیھم غضب ولھم عذاب شدید۔

ترجمہ: لیکن آج کل جو مکس یا مکوس عشر کے نام پر لوگ ٹیکس وصول کر رہے ہیں۔ اس کا کوئی نام ہی نہیں بلکہ وہ ناجائز اور حرام ہے۔ اپنے پیٹوں میں وہ آگ بھر رہے ہیں۔ اپنے رب کے پاس ان کی کوئی حجت نہیں چلے گی اور ان پر غضب ہو گا اور ان کے لئے سخت عذاب ہو گا۔

---

[1] دارمی صفحہ ۲۰۹ مسند احمد صفحہ ۴۲ تا ۱۵۰ جلد ۴ کتاب الاموال صفحہ ۴۲۹۔ المستدرک جلد ۱ صفحہ ۴۰۴۔

[2] ابو داؤد صفحہ ۴۰۸ ابن خزیمہ۔ الترغیب والترہیب جلد ۱ صفحہ ۵۶۶۔

اس سے معلوم ہوا کہ پہلے بھی ناجائز قسم کے ٹیکس وصول کرنے کی کوشش کی جاتی رہی ہے۔ جس کی مذمت حافظ منذری نے اپنے وقت میں کی۔

اسی طرح مسند احمد کے شارح احمد عبد الرحمٰن البنا ساعاتی نے الفتح الربانی کے حاشیہ میں صفحہ ۱۸ پر لکھا ہے۔

ان المكس من اعظم الذنوب وذلك لكثرة مطالبات الناس ومظلماتهم وصرفها فى غير وجهها۔

ترجمہ: بے شک ٹیکس گناہ کبیرہ میں سے ہے۔ یہ اس لیے کہ لوگوں سے کثرت کے ساتھ مطالبے کئے جاتے ہیں اور وصول نہ ہونے کی صورت میں ان پر ظلم کئے جاتے ہیں اور وصول کر کے ان کا غلط استعمال ہوتا ہے۔

صفحہ ۷ اپر انہوں نے مزید وضاحت یوں کی۔

انما كان فى النار لظلمه الناس واخذ اموالهم بدون حق شرعى فان استحل ذلك كان فى النار خالدا فيها ابدا لانه كافر والا فيعذب فيها مع عصاة المومنين ما شاء الله ثم يخرج ويدخل الجنة۔

ترجمہ: جہنم میں صاحب المکس اس لئے جائے گا کہ اس نے لوگوں پر ظلم کیا۔ ان سے شرعی حق کے بغیر مال وصول کیا۔ اگر اسے حلال سمجھے گا تو آگ میں ہمیشہ رہے گا۔ اس لیے کہ وہ کافر ہے۔ اگر حلال نہیں سمجھے گا تو گناہگار ہوگا۔ گناہگار ایمان والوں کے ساتھ عذاب دیا جائے گا۔ پھر اللہ جب چاہے گا آگ سے نکال کر جنت میں داخل فرمائے گا۔

۲۔ جزیۃ | ٹیکس کے لیے دوسرا لفظ جِزْیَۃ (جبایہ) استعمال ہوا ہے۔

جزیہ اس ٹیکس کو کہا جاتا تھا۔ جو غیر مسلموں سے ان کی جانوں اور مالوں کی حفاظت کے بدلے وصول کیا جاتا تھا [1]

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے فتح الباری [2] میں نقل کیا ہے۔ یہ ۸ھ یا ۹ھ میں اس وقت وصول کیا گیا جب اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں فرمایا:

قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ۔ [3]

ترجمہ: اہل کتاب میں سے ان لوگوں کے ساتھ قتال کرو جو اللہ اور یوم آخر پر ایمان نہیں رکھتے۔ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حرام کیا ہے۔ اسے حرام نہیں ٹھہراتے اور دین حق کو نہیں اپناتے۔ یہاں تک کہ وہ ذلیل و رسوا ہو کر اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں۔

دارقطنی [4] اور کنز العمال میں مروی ہے کہ اسی آیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے حضرت عمر فاروقؓ کو مجوسیوں سے جزیہ وصول کرنے میں تردد تھا۔ جب عبدالرحمٰن بن عوف نے گواہی دیدی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا تو انہوں نے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ کے مطابق عمل کیا۔

خلفاء راشدینؓ کا یہ بھی دستور تھا کہ جزیہ وصول کرنے میں نرمی کی جائے۔

---

[1] مفردات القرآن: جلد ۶: ص ۶۱۸

[2] فتح الباری: جلد ۶: ص ۲۵۹۔

[3] سورۃ التوبۃ: ۲۹

[4] دار قطنی جلد ۲: ص ۱۵۵، کنز العمال: جلد ۳: ص ۵۰۲

اور ذمیوں پر جزیہ ان کی استطاعت کے مطابق مقرر کیا جائے۔

بخاری اور مصنف عبدالرزاق کی روایت ہے کہ ابن ابی نجیح نے مجاہد سے پوچھا

ماشان اہل الشام علیھم اربعۃ دنانیر و اھل الیمن

علیھم دینار؟ قال ذلک من قبل الیسار۔ [1]

ترجمہ: کیا بات ہے کہ اہل شام کے لیے ہر شخص پر چار دینار اور اہل یمن کے ہر فرد پر ایک دینار جزیہ ہے؟ (مجاہد) نے کہا یہ اس لیے کہ اہل شام آسودہ حال ہیں۔

اہل یمن کی مالی کمزوری کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان پر آسانی کی گئی۔ یہاں یہ بھی خیال رہے کہ جزیہ مسلمانوں کی ایجاد نہیں بلکہ انوشیروان پہلا شخص تھا جس نے اس کا آغاز کیا۔ جیسا کہ تفسیر المراغی میں منقول ہے۔

اول من سن الجزیۃ کسری انوشیروان۔ [2]

ترجمہ: سب سے پہلے جزیہ کسری انوشیروان نے شروع کیا۔

۳۔ خراج

ٹیکس کے لیے تیسرا لفظ خراج استعمال ہوا ہے۔ یہ ٹیکس بھی غیر مسلم اہل ذمہ پر لگایا گیا تھا۔ بلکہ لوگوں پر نہیں درحقیقت زمینوں پر لگان تھا۔ مفتوحہ علاقوں میں زمینوں کو سابقہ مالکوں کے قبضہ میں رہنے دیا جاتا اور ان سے علاقے کے اعتبار سے ٹیکس وصول کیا جاتا۔

---

[1] مصنف عبدالرزاق ۱۰۱:۳۳۰

[2] المراغی ۱۰۱:۹۶۔

کیمیائے سعادت میں امام غزالی سے منقول ہے "معلوم ہونا چاہیے کہ حکومت وقت اگر مسلمانوں سے خراج کے طور پر مال لیتی ہے تو وہ ناجائز ہے"۔ [1]

مسند احمد اور ابن ماجہ میں حضرت علاء بن الحضرمی سے مروی ہے۔

بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی البحرین فکنت الی الحائط یکون بین الاخوۃ یسلم احدھم فاخذ من المسلم العشر والمشرك الخراج۔ [2]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بحرین کی طرف بھیجا۔ پس میں ایسے باغ میں آتا جس میں کئی بھائی شریک ہوتے۔ ان میں سے ایک مسلمان ہوتا۔ پس میں مسلمان سے عشر لیتا اور مشرک سے خراج وصول کرتا۔

خراج اس غلام سے بھی لیا جاتا تھا جو کسی ہنر میں مہارت رکھنے کی بنا پر کمائی کرتا اور اپنے آقا کو طے شدہ خراج ادا کرتا۔

۴۔ ضریبۃ یا غلّۃ

ٹیکس کے لیے چوتھا لفظ ضریبۃ یا غلہ استعمال ہوا ہے۔

بخاری میں انس بن مالک سے مروی ہے۔

حجم ابو طیبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فامر لہ بصاع او صاعین من طعام وکلم موالیہ فخفف عن غلۃ او ضریبۃ [3]

ترجمہ: ابو طیبہؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سینگی لگائیں۔ آپ نے اس کے لیے صاع یا

---

[1] کیمیائے سعادت۔ صفحہ ۳۰۱

[2] مسند احمد صفحہ ۵۲۔ ابن ماجہ صفحہ ۱۳۱

[3] بخاری صفحہ ۳۰۴۔

دوصاع اناج دینے کا حکم فرمایا اور اسکے محاصل (مالکوں سے) بات کی۔ پس اس کے ٹیکس میں تخفیف کردی گئی۔

یہاں بھی تخفیف کی بات ہو رہی ہے۔ بلکہ اگر کسی سے خراج یا ٹیکس کی وصولی میں سختی کی گئی تو اس کا نوٹس لیا گیا۔

مسلم[۱] اور مسند احمد میں حکیم بن حزام سے مروی ہے۔

انہ مر بالناس من اہل الذمۃ قد اقیموا فی الشمس بالشام فقال ما ھولاء؟ قالوا بقی علیھم شیٔ من الخراج فقال انی اشھد انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ان اللہ عزوجل یعذب یوم القیامۃ الذین یعذبون الناس قال وامیر الناس یومئذ عمیر بن سعد علی فلسطین قال فدخل علیہ نحدثہ نخلی سبیلھم

ترجمہ: بے شک ان کا گزر شام میں اہل ذمہ میں سے کچھ لوگوں پر ہوا۔ جن کو دھوپ میں کھڑا کیا گیا تھا۔ انہوں نے پوچھا یہ کون لوگ ہیں؟ ان کو بتایا گیا کہ خراج کی کچھ رقم ان پر باقی ہے۔ انہوں نے کہا کہ بے شک میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے سنا۔ آپ نے فرمایا۔ بے شک اللہ عزوجل ان کو قیامت کے روز عذاب دے گا جو (دنیا میں) لوگوں کو عذاب میں مبتلا کرتے ہیں۔ ان دنوں لوگوں کے فلسطین پر امیر عمیر بن سعدؓ تھے۔ حضرت حکیم ان کے پاس گئے اور ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سنائی۔ عمیر نے اہل ذمہ کو چھوڑ دیا۔

---

[۱] مسلم صفحہ ۳۲۷۔ مسند احمد جلد ۳ صفحہ ۴۰۳۔

۵ - عشور | ٹیکس کے لیے پانچواں لفظ عشور استعمال ہوا ہے۔

ابوداؤد۔ نیل الاوطار اور کنز العمال میں منقول ہے کہ اس سے مراد اسلامی عشر یا عشور الصدقات نہیں بلکہ یہ وہ تجارتی عشور تھا جو یہود و نصاریٰ سے مسلمانوں کے علاقوں میں تجارت کرنے کی وجہ سے وصول کیا جاتا تھا۔[1]

المحلی ابن حزم میں حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے ان سے فرمایا۔

خذ من المسلمین من کل اربعین درھما درھما و من اھل الذمۃ من کل عشرین درھما درھما و ممن لا ذمۃ لہ من کل عشرۃ دراھم درھما۔[2]

ترجمہ: مسلمانوں سے ہر چالیس درہم پر ایک درہم لو یعنی ½ ۲ اور اہل ذمہ سے ہر بیس درہم پر ایک درہم لو۔ یعنی ۵ جو اہل ذمہ نہیں ان سے ہر دس درہم درہم لو یعنی ۱۰۔

نیل الاوطار کے مطابق زید بن حدیر کو بھی حضرت عمر فاروق سے یہی حکم ملا۔ ان حوالوں سے عیاں ہوا کہ ٹیکس کی جو بھی صورتیں تھیں ان کی ادائیگی غیر مسلموں پر واجب تھی۔ مسلمانوں کو ان تمام ٹیکسوں کے بوجھ سے زکوٰۃ کی وجہ سے محفوظ رکھا گیا ہے۔

چنانچہ مسند احمد، مصنف ابن ابی شیبہ، مجمع الزوائد، الفتح الربانی میں سعید بن زید سے مروی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

یا معشر العرب احمدوا اللہ الذی رفع عنکم العشور۔[3]

---

[1] ابوداؤد صفحہ ۴۳۲ نیل الاوطار جلد ۸ صفحہ ۶۶۔

[2] المحلی ابن حزم جلد ۶ صفحہ ۱۱۵۔

[3] مسند احمد جلد ۱ صفحہ ۱۹۰۔ مصنف ابن ابی شیبہ جلد ۳ صفحہ ۱۹۷۔ مجمع الزوائد جلد ۳ صفحہ ۸۷ الفتح الربانی جلد ۹ صفحہ ۱۹۵

ترجمہ: اے جماعت عرب اللہ کا شکر ادا کرو جس نے تم سے عشور کو ہٹا دیا۔

احمد عبدالرحمٰن البنا ساعاتی نے حدیث کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے۔

یعنی ما کانت تاخذہ ملوکھم ورؤساء قبائلھم منھم

من الضرائب والعشور ونحو ذلك۔ ۱؎

ترجمہ: یعنی وہ ٹیکس اور عشور جو ان کے بادشاہ اور قبائل کے سرداران سے وصول کیا کرتے تھے۔ اور اسی طرح کے دوسرے ٹیکس۔

ابوعبید نے کتاب الاموال میں نقل کیا ہے۔

انہٗ قد کان لہ اصل فی الجاھلیۃ یفعلہ ملوك العرب

والعجم جمعیا فکانت سنتھم ان یاخذوا من التجار

عشر اموالھم اذا مروا بھم۔ ۲؎

ترجمہ: اس کی بنیاد جہالت کے زمانے میں رکھی گئی جب عرب وعجم کے بادشاہوں کا یہ طریقہ بن گیا کہ اپنے پاس سے گزرنے والے تاجروں سے ان کے مالوں پر دس فیصد ٹیکس وصول کرتے تھے۔

لیکن جب سیدالانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم سے عشور کے بارے میں دریافت کیا گیا تو ابو داؤد، مصنف ابن ابی شیبہ اور کتاب الاموال کی روایات کے مطابق آپ نے ارشاد فرمایا:

انما العشور علی الیھود والنصاری ولیس علی المسلمین عشور۔ ۳؎

ترجمہ: بے شک عشور یہود و نصاریٰ پر ہے مسلمانوں پر عشور نہیں۔

۱؎ الفتح الربانی: ۱۵: ۱۹

۲؎ کتاب الاموال صفحہ ۴۷۲۔

۳؎ ابوداؤد، صفحہ ۴۳۲ مصنف ابن ابی شیبہ صفحہ ۱۹۷۔

شارح مسند احمد احمد عبدالرحمن البنا ساعاتی نے اس کی وضاحت یوں کی ہے کہ مسلمانوں سے وہی وصول کیا جائے گا۔ جو صدقات و زکوٰۃ کی صورت میں اللہ تعالیٰ نے ان پر فرض کیا ہے۔ مسلمانوں سے ٹیکس یا اس کی مثل کچھ بھی وصول نہیں کیا جائے گا۔ اگر کیا جائے گا تو وہ جزیہ کی صورت اختیار کر جائے گا۔

امام ترمذیؒ نے جامع الترمذی میں باب باندھا ہے۔

باب ماجاء لیس علی المسلمین جزیہ۔

مسلمانوں پر کوئی جزیہ نہیں اس کا باب۔

پھر انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباس کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی یہ روایت موجود ہے۔

لا یصلح قبلتان فی ارض واحدۃ ولیس علی المسلمین جزیۃ۔[۱]

ترجمہ: ایک زمین میں دو قبلے درست نہیں اور مسلمانوں پر جزیہ نہیں۔

ابوداؤد نیل الاوطار اور احمد میں بھی یہی منقول ہے کہ مسلمانوں پر کوئی ٹیکس نہیں[۲]

امام ترمذی نے یہ کہا ہے۔

والعمل علی ھذا عند عامۃ اھل العلم۔

ترجمہ: عام اہل علم کے نزدیک اسی پر عمل ہے۔

یہ بھی منقول ہے۔

ان النصرانی اذا اسلم وضعت عنہ جزیۃ رقبتہ۔

ترجمہ: بے شک نصرانی جب مسلمان ہو جائے گا تو اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔

---

[۱] الترمذی صفحہ ۱۰۹ جلد ۱۔ مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۹۷

[۲] ابوداؤد صفحہ ۴۳۳ ۔ نیل الاوطار جلد ۸ صفحہ ۴۶ مسند احمد جلد ۱ صفحہ ۲۲۳ تا ۲۸۵۔

امام فخرالدین رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں نقل کیا ہے۔

تسقط الجزیة بالاسلام والموت عند ابی حنیفة لقوله

علیه السلام لیس علی مسلم جزیة ۔

ترجمہ: امام ابوحنیفہ کے نزدیک (غیر مسلم) سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی وجہ سے اسلام لانے یا مر جانے سے جزیہ ساقط ہو جاتا ہے۔

مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت کے مطابق

کان ابوحنیفة یقول لا یجتمع خراج و زکوٰة علی رجل۔[1]

ترجمہ: امام ابوحنیفہ فرمایا کرتے تھے کہ کسی شخص پر خراج اور زکوٰة جمع نہیں ہو سکتے۔

علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں واضح کیا ہے۔

ای لیس علیهم غیر الزکاة من الضرائب والمکس ونحوها۔[2]

ترجمہ: یعنی مسلمانوں پر سوائے زکوٰة کے کوئی ٹیکس وغیرہ نہیں۔

الفتح الربانی[3] میں حرب بن عبداللہ الثقفی کے خالو سے مروی ہے۔ میں نے اپنی قوم کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا۔

اعشرها؟ فقال انما العشور علی الیهود والنصاری و

لیس علی اهل الاسلام عشور۔

ترجمہ: کیا میں اپنی قوم سے عشور وصول کیا کروں؟ آپ نے فرمایا۔ بے شک عشور یہود و نصاریٰ پر ہے۔ اہل اسلام پر عشور نہیں۔

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ جلد ۳ صفحہ ۲۰۱۔

[2] نیل الاوطار جلد ۸ صفحہ ۷۴۔

[3] الفتح الربانی جلد ۱۵ صفحہ ۱۸۔

مسلمانوں پر صرف زکوٰۃ فرض ہے عشر بھی زکوٰۃ کی ایک صورت ہے

اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ کو جس کی ادائیگی کا پابند بنایا ہے وہ ٹیکس نہیں بلکہ زکوٰۃ کی صورت میں ایک فریضہ ہے جیساکہ سورہ توبہ میں فرمایا۔ فریضہ من اللہ ارکان خمسہ میں سے ایک رکن ہے۔ جو ہر صاحب نصاب پر فرض ہے۔ جو مسلمان اس کی ادائیگی کا منکر ہوگا۔ وہ دائرہ اسلام سے خارج ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے مانعین زکوٰۃ سے جہاد و قتال کیا۔ تلوار کی نوک پر ان سے زکوٰۃ وصول کی۔ اسی لیے مسلمانوں پر زکوٰۃ کے علاوہ کوئی ٹیکس نہیں۔

کنز العمال اور المیزان الکبریٰ میں مروی ہے۔

انہ لیس فی المال سوی الزکاۃ [1]

ترجمہ: مال میں سوائے زکوٰۃ کے اور کچھ نہیں۔

ترمذی ابن ماجہ فتح الباری زوائد ابن حبان اور کنز العمال کی روایت ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اذا ادیت زکوٰۃ مالک فقد قضیت ما علیک۔

ترجمہ: جب تو اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کردے تو جو کچھ تجھ پر فرض تھا تو نے اسے پورا کر دیا۔

---

[1] کنز العمال جلد ۶ صفحہ ۳۲۲۔

[2] ترمذی جلد ا صفحہ ۱۰۷۔ ابن ماجہ صفحہ ۱۲۸۔ فتح الباری جلد ۳ صفحہ ۲۷۲۔ زوائد ابن حبان صفحہ ۲۰۴
کنز العمال جلد ۶ صفحہ ۲۹۳۔

فاطمہ بن قیس کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے سنا۔

لیس فی المال حق سوی الزکاۃ۔

مال میں زکوٰۃ کے علاوہ کچھ فرض نہیں ۔

ترمذی کی روایت کا ٹکڑا ہے کہ ایک شخص نے زکوٰۃ کے بارے میں دریافت کیا کہ اس کے علاوہ بھی مجھ پر کچھ فرض ہے ۔ آپ نے فرمایا نہیں ۔ اگر تو کچھ دے گا تو وہ صدقہ ہوگا۔

احکام السلطانیہ میں بھی امام ابوالحسن بن محمد بن حبیب البصری البغدادی الماوردیؒ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک کو پیش نظر رکھتے ہوئے لکھا ہے۔

ولا یجب علی المسلم فی مالہ حق سواھا۔[1]

مسلمان کے مال میں سوائے زکوٰۃ کے اور کچھ فرض نہیں ۔

کنز العمال[2] کی روایت ہے ۔

ان تمام اسلامکم ان تودوا زکوٰۃ اموالکم۔[2]

تمہارا اسلام کو پورا کرنا یہ ہے کہ تم اپنے مالوں کی زکوٰۃ ادا کرو۔

بخاری اور فتح الباری[3] میں ابوہریرۃ سے مروی ہے کہ ایک اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا ۔ اللہ کے رسول !

دلنی علی عمل اذا عملتہ دخلت الجنۃ قال تعبد اللہ ولا تشرک بہ شیئا وتقیم الصلاۃ المکتوبۃ وتؤدی الزکاۃ المفروضۃ وتصوم رمضان قال والذی نفسی بیدہ لا ازید علی ھذا فلما ولی قال

---

[1] احکام السلطانیۃ صفحہ ۱۱۳۔

[2] کنز العمال جلد ۱ صفحہ ۲۹۶۔

[3] بخاری صفحہ ۱۸۷۔ فتح الباری جلد ۳ صفحہ ۲۶۱۔

النبی صلی اللہ علیہ وسلم من سرہ ان ینظر الی رجل من اھل

الجنۃ فلینظر الی ھذا۔

ترجمہ: مجھے ایسا عمل بتائیں جسے میں کر کے جنت میں داخل ہو جاؤں۔ آپ نے فرمایا اللہ کی عبادت کر اور اس کے ساتھ شرک نہ کر۔ فرض نماز قائم کر۔ زکوۃ مفروضہ ادا کر۔ رمضان کے روزے رکھ۔ اس نے کہا۔ قسم ہے اُس کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے میں اس سے زیادہ کچھ نہ کروں گا۔ جب وہ لوٹنے لگا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ جو پسند کرتا ہے کہ کسی جنتی کو دیکھے وہ اس شخص کو دیکھ لے۔

بخاری شریف ہی کی روایت ہے کہ حضرت معاذؓ کو جب آپ نے عامل بنا کر بھیجا تو آپ نے ارشاد فرمایا:

ادعھم الی شھادۃ ان لا الٰہ الا اللہ وانی رسول اللہ

فان اطاعوا لذلک فاعلمھم ان اللہ افترض

علیھم خمس صلوات فی کل یوم ولیلۃ فان اطاعوا

لذلک فاعلمھم ان اللہ افترض علیھم صدقۃ

فی اموالھم توخذ من اغنیاءھم وترد علی

فقراءھم۔[1]

ان کو لا الٰہ الا اللہ کی دعوت دینا اور بتانا کہ بے شک میں اللہ کا رسول ہوں۔ اگر وہ یہ بات مان لیں تو انہیں بتانا کہ اللہ نے ان پر دن اور رات میں پانچ نمازیں

---

[1] بخاری صفحہ ۱۸۷

فرض کی ہیں۔ اگر وہ یہ بھی مان لیں تو ان کو بتانا کہ بے شک اللہ نے ان کے مالوں میں صدقہ فرض کیا ہے۔ جو ان کے امیروں سے لیا جائے گا اور ان کے غریبوں پر لوٹایا جائے گا۔

بخاری کی دوسری روایت کے الفاظ ہیں۔

فاَخبِرھم ان اللہ فرض علیھم زکوۃ فی اموالھم۔[1]

پس ان کو آگاہ کرنا کہ بے شک اللہ نے ان کے مالوں پر زکوٰۃ فرض کی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کے لیے صدقہ کا بھی لفظ استعمال ہوا ہے۔

بخاری کی تیسری روایت کے مطابق آپ نے فرمایا۔

فان اطاعوالک بذلک فایاک وکرائم اموالھم واتق دعوۃ المظلوم فانہ لیس بینھا وبین اللہ حجاب۔[2]

اگر وہ تمہاری (زکوٰۃ دینے میں) اطاعت کریں تو ان کے اچھے مال (زکوٰۃ میں لینے) سے بچنا۔ اور مظلوم کی بد دعا سے بچنا۔ اس لیے کہ اللہ اور اس کے درمیان کوئی پردہ نہیں۔

صحیح بخاری کی روایات اور دیگر حوالہ جات سے بالکل واضح ہو گیا کہ مسلمان پر صرف زکوٰۃ واجب ہے۔ جو ہر صاحب نصاب کو ہر حال میں ادا کرنی ہے۔ اس کے ساتھ ہی عامل کو ظلم کرنے سے روکا گیا ہے۔ اسے یہ بھی حق نہیں کہ اپنی پسند کا جو مال چاہے زکوٰۃ کی صورت میں زبردستی وصول کرے۔ اگر حق سے کچھ زیادہ لینا چاہے تو اس کی بھی اس کو اجازت نہیں ہے۔

حضرت ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کو بحرین کا عامل

---

[1] بخاری ص ۱۹۴

[2] بخاری صفحہ ۲۰۳۔

بناتے ہوئے تحریری حکم دیا۔

بخاری۔نیل الاوطار۔الام۔جمع الفوائد۔میں یہ روایت موجود ہے۔

بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة الصدقة التي فرض

رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين والتي امر الله بها

رسوله فمن سئلها من المسلمين على وجهها فليعطها

ومن سئلها فوقها فلا يعط۔[1]

ترجمہ۔ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم یہ صدقہ کا وہ فریضہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں پر فرض کیا اور یہی وہی ہے جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا۔ پس مسلمانوں میں سے جس سے فریضہ کے مطابق طلب کیا جائے وہ ادا کرے اور جس سے اس سے زیادہ مانگا جائے وہ نہ دے۔

صحیح بخاری جو کہ آج کل مدارس میں متداول ہے۔ اس میں فلا یعط کے نیچے بین السطور لکھا ہوا ہے۔

ای زائدا على الفريضة المعينة۔

یعنی فرض معینہ سے جب زیادہ طلب کیا جائے۔

شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ البالغہ۔ [2] میں یہی لکھا ہے کہ جب زیادہ مانگا جائے تو نہ دے۔

اسلام ہمارے لیے مکمل ضابطہ حیات ہے۔ اس میں بنیادی باتوں کی ہمارے لیے پوری وضاحت کر دی گئی ہے۔

---

[1] بخاری ۱۹۵؛ نیل الاوطار ۱۳۳ ج ۴؛ الام ۴ ج ۲؛ جمع الفوائد ۲۴۸

[2] ۵۳ (مترجم)

احادیث میں زکوٰۃ کے ابواب میں سونے چاندی۔ نقدی۔ جانوروں، اناج اور پھلوں پر جو کچھ واجب ہوتا ہے، اس کی تفصیل موجود ہے۔

عُشر اور نصف عُشر بھی زکوٰۃ ہی کی ایک صورت ہے۔ قدرتی وسائل سے سیراب ہونے والی زمین کی پیداوار میں عُشر اور مصنوعی ذرائع سے سیراب ہونے والی کی پیداوار پر نصف عشر واجب ہوتا ہے۔

تجارتی سامان میں ۲½ فیصد زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

قرآن حکیم میں زکوٰۃ اور صدقات کے ساتھ انفاق فی سبیل کا بھی ذکر آیا ہے ان تینوں میں نصاب کے مطابق فرض ہے اور باقی نفلی مالی عبادت ہوگی۔

المحلی ابن حزم[1] میں ضحاک بن مزاحم سے مروی ہے۔

نسخت الزکاۃ کل حق فی المال۔

زکوٰۃ نے مال کے ہر حق کو منسوخ کر دیا ہے۔

اسلامی ریاست کا ابتدائی دور

اسلامی تاریخ اس پر گواہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں حکومت اور مسلمانوں کو جتنی مال کی ضرورت تھی۔ بعد میں ویسی صورت کبھی بھی سامنے نہیں آئی۔ لیکن اس کے باوجود ہمیں ایک بھی ایسی حدیث نہیں ملتی جس سے پتہ چلے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا خلفاء راشدین نے زکوٰۃ وعشر کے علاوہ زبردستی ٹیکس لگا کر مال وصول کیا ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بھی ضرورت پیش آئی تو آپ نے رضا کارانہ طور پر صدقہ کرنے کی ترغیب دلائی۔ غزوۂ تبوک اس کی بہترین مثال ہے۔

---

[1] ابن حزم: المحلی: ۶: ۱۵۸

اس تناظر میں غزوۃ الرقاع بھی دیکھ لینا چاہیے۔ جس کا نقشہ صحیح بخاری[1] میں یوں کھینچا گیا ہے۔

ابو موسیٰؓ سے مروی ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ کے لیے نکلے۔ ہم چھ آدمیوں کے درمیان ایک اونٹ تھا۔ ہم باری باری اس پر سوار ہوتے تھے جس کی بنا پر زیادہ پیدل چلنے کی وجہ سے پاؤں زخمی ہو گئے۔ پاؤں کی انگلیوں کے ناخن اتر گئے۔ ہم اپنے پاؤں پر چیتھڑے لپیٹتے تھے۔ اسی وجہ سے اس غزوۃ کا نام غزوہ ذات الرقاع پڑ گیا۔ اس حدیث کو دیکھ کر کسی شک و شبہ کی گنجائش ہی نہیں رہتی کہ جتنی مال کی ضرورت آپ کو اس وقت تھی اتنی کبھی بھی مسلمانوں کو نہیں ہوئی اس کے باوجود آپ نے اپنے جانثاروں پر کسی بھی صورت میں سختی نہ کی۔

اس سے بڑھ کر ضرورت اور کیا ہو سکتی ہے؟ کہ سید الانبیاء مصطفیٰ و مجتبیٰ رحمۃ اللہ للعالمین، خاتم النبیین امام المتقین رئیس المستغفرین نبی التوبہ نبی الرحمۃ بشیر نذیر سراج منیر صلی اللہ علیہ وسلم جب اس دنیا سے رخصت ہوئے تو آپ کی زرہ مبارک ایک یہودی کے پاس رہن تھی۔

بخاریؒ کے الفاظ ہیں۔ عائشہ سے مروی ہے۔

توفی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودرعه مرهونة عند یهودی بثلثین صاعا۔[2]

ترجمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس حال میں فوت ہوئے کہ آپ کی ذرہ ایک یہودی کے پاس تیس صاع کے بدلے گروی تھی۔

آپ چاہتے تو ہر ذریعہ اور طریقہ سے مال حاصل کر سکتے تھے۔ لیکن آپ نے

---

[1] بخاری شریف صفحہ ۵۹۲
[2] امام بخاری: الجامع الصحیح ۱۴۴

امت کو مشکل سے محفوظ رکھنے کے لیے کوئی ایسا کام نہیں کیا جس کو نمونہ بنا کر امت کو پریشان کیا جاتا۔ ٹیکسوں کا بوجھ ڈال کر حق و صداقت سے دور کیا جاتا۔ جھوٹ و خیانت کی راہ پر چلایا جاتا۔

پیچیدہ مسئلہ

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر موجودہ مروج انکم ٹیکس شرعی نہیں تو کیا اسے ختم کر دیا جائے۔ اگر ختم کر دیا جائے تو حکومت کی آمدنی کہاں سے ہو گی؟ اتنے بڑے ملک کو چلانے کے لیے خرچ و اخراجات کہاں سے آئیں گے؟ خلفاء راشدین کے وقت میں تو فتوحات کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔ مالِ غنیمت اور خراج کی رقم اتنی جمع ہو جاتی تھی کہ زکوٰۃ کی ان کو ضرورت ہی نہیں رہتی تھی۔ جمع بھی ہوتی تھی تو غرباء و مساکین پر خرچ ہو جاتی تھی۔

دوسرا سوال یہ سامنے آتا ہے۔ کہ اگر لوگوں سے زکوٰۃ وصول کر لی جائے تو کیا اس کو حکومت چلانے کے لیے خرچ کیا جا سکتا ہے؟ ملک کے دفاع کی خاطر اسلحہ خریدا جا سکتا ہے؟ پل۔ سڑکیں اور رفاہی ادارے بنانے پر اس کا مصرف ہو سکتا ہے؟ کیونکہ زکوٰۃ کے مصارف تو قرآن پاک میں متعین کر دیئے گئے ہیں مسئلہ تملیک کے تحت اس کا مستحق وہی ہوگا جو مالک ہونے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔

یہ اہم سوال ہیں جن کے بارے میں غور کر کے کوئی راہ نکالنی ہے۔ سب سے پہلے تو قرآن پاک کی اس آیت کو پیش نظر رکھنے کی ضرورت ہے۔

یا یھا الذین امنوا ادخلوا فی السلم کافۃ ولا تتبعوا خطوات الشیطان انہ لکم عدو مبین [1]

ترجمہ اے ایمان والو! اسلام میں پورے پورے داخل ہو جاؤ اور شیطان کی پیروی مت کرو بے شک وہ تمہارا ظاہرہ دشمن ہے۔

---

[1] البقرہ-۲۰۸

جب ہم نفاذِ اسلام کی کوشش کریں تو اسلام کے نظامِ زکوٰۃ کو پوری طرح سے کیوں نہیں اپنایا جا سکتا ہے کیونکہ یہی نظام ہمارے تمام مالی مسائل کا حل پیش کرتا ہے۔ قرآن کے بیان کردہ مصارف سے باہر جانے کی بھی ضرورت نہیں۔ قرآنی مصارف میں فی سبیل اللہ ایک ایسا مصرف ہے جس میں وہ تمام کام آجاتے ہیں۔ جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ بلکہ وہ کارِ خیر بھی شامل ہیں جن کے ذریعے اللہ کی خوشنودی کا حصول مطلوب ہو۔

اسلامی ریاست کا قیام اللہ کے نام پر ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کا دفاع اور اس کی بقاء و سلامتی پر جو کچھ خرچ ہوگا وہ بھی اللہ کے نام پر ہوگا۔

جہاد جب ہو رہا ہو تو اس وقت زکوٰۃ اسلحہ کی خریداری اور مجاہدین پر خرچ ہو سکتی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ موجودہ دور کے تقاضوں کا اگر جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اب جہاد کی وہ صورت باقی نہیں رہی جو آغازِ اسلام میں تھی۔ اب جہاد کی تیاری ایک مسلسل عمل ہے۔ اسلحہ کی فراہمی میں سالوں سال لگ جاتے ہیں۔ لڑائی کے موقعہ پر طیارے، ٹینک اور دوسرا اسلحہ حاصل کرنا ایک امر محال ہے۔ لہٰذا اس مسئلہ میں اب اجتہاد کی ضرورت ہے۔ چنانچہ جہاد کی تیاری کو جہاد کا ہی حصہ تصور کرتے ہوئے زکوٰۃ کے مصرف "فی سبیل اللہ" کو دفاع مملکت خداداد پاکستان پر خرچ کیا جانا چاہیئے۔

جبکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا بھی یہ ارشاد ہے۔

واعدوا لھم ما استطعتم من قوۃ۔

جتنی بھی تم دشمن کے خلاف قوت جمع کر سکتے ہو کرو۔

یہی معاملہ سڑکوں پلوں اور دوسرے رفاہی کاموں کا ہے۔ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ کیا غرباء و مساکین کو ان سے فائدہ نہیں پہنچتا۔ کیا وہ مسافروں کی گزرگاہیں نہیں۔

جب مقصود اللہ کی مخلوق کی فلاح وبہبود ہے تو زکوٰۃ ان پر خرچ کیوں نہیں ہو سکتی؟ مناسب ہے کہ اس سلسلہ میں بھی چند تفاسیر اور حوالوں کو دیکھ لیا جائے تاکہ یہ بھی مسئلہ صاف ہو جائے۔

امام احمد مصطفیٰ المراغی نے اپنی تفسیر المراغی میں لکھا ہے۔

روی عن الامام احمد انہ جعل الحج من سبیلھم ویدخل فی ذلک جمیع وجوہ الخیر من تکفین الموتی وبناء الجور والحصون وعمارۃ المساجد ونحو ذلک ۔ [1]

ترجمہ امام احمدؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے حج کو فی سبیل اللہ میں رکھا اور وہ بھلائی کے تمام کاموں کو اس میں شامل کرتے تھے۔ جیسے لاوارث مردوں کی تکفین پلوں قلعوں اور مساجد کا بنانا اور اسی طرح کے دوسرے کام بھی فی سبیل اللہ میں شمار کرتے تھے۔ امام المراغیؒ نے مزید وضاحت یوں کی۔

والحق ان المراد بسبیل اللہ مصالح المسلمین العامۃ التی بھا قوام امر الذین والدولۃ دون الافراد کتامین طرق الحج وتوفیر الماء والغذاء واسباب الصحۃ ۔ [2]

اور حق یہ ہے کہ سبیل اللہ سے مراد عامۃ المسلمین کی بھلائی ہے۔ جس سے دین اور حکومت کا قائم رہنا وابستہ ہو اسی طرح حج کے لیے استعمال ہونے والی راہیں۔ پانی کا مہیا کرنا۔ غذا اور اسباب صحت ہیں

تفسیر بیضاوی میں امام بیضاویؒ سے مروی ہے۔

---

[1] احمد مصطفیٰ المراغی: تفسیر المراغی: ۱۰: ۱۴۵

[2] ایضاً

وللصرف فی الجهاد بالانفاق علی المنطوعۃ وابتیاع

الکراع والسلاح وقیل فی بناء القناطیر والمصانع [1]

ترجمہ۔ فی سبیل اللہ کے تحت زکوٰۃ کا ایک حصہ جہاد میں رضا کارانہ طور پر شامل ہونے

والوں پر، گھوڑوں اور اسلحہ کی خریداری پر خرچ ہونا چاہیئے اور یہ بھی کہا گیا ہے۔

کہ اس کو پلوں اور کارخانے بنانے پر بھی خرچ کیا جاتا چاہیئے۔

امام فخر الدین رازیؒ نے تفسیر کبیر [2] میں نقل کیا ہے۔

قال المفسرون یعنی الغزاۃ قال الشافعی یجوزان یاخذ من

مال الزکوٰۃ وان کان غنیا وھو مذھب مالک واسحاق و

ابی عبید قال ابوحنیفۃ وصاحباہ رحمھم اللہ لا یعطی

الغازی الا اذا محتاجا واعلم ان ظاھر اللفظ فی قولہ

فی سبیل اللہ لا یوجب القصر علی کل الغزاۃ فلھذا المعنی

نقل القفال فی تفسیرہ عن بعض الفقھاء انھم

اجازوا صرف الصدقات الی جمیع وجوہ الخیر من

تکفین الموتی وبناء الحصون وعمارۃ المساجد لان قولہ

فی سبیل اللہ عام فی الکل۔

ترجمہ۔ مفسرین نے کہا ہے کہ اس سے مراد غازی ہیں۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ غازی

کے لیے جائز ہے کہ وہ غنی ہوتے ہوئے بھی زکوٰۃ کا مال لے لے یہی مذہب

امام مالک امام اسحاق اور امام ابو عبید کا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے دونوں

ساتھیوں نے کہا ہے۔ کہ غازی کو صرف اس وقت دیا جائے جب وہ

---

[1] ناصر الدین۔ البیضاوی: انوار التنزیل فی اسرار التاویل: ۱: ۴۲۰

[2] امام فخر الدین رازی: تفسیر کبیر: ۴: ۶۸۱

محتاج ہو۔ جان لے کہ اللہ تعالیٰ کا واضح لفظ فی سبیل اللہ غازیوں تک ہی محدود نہیں اس معنی میں۔ قفالؒ نے اپنی تفسیر میں بعض فقہاء سے نقل کیا کہ انہوں نے بھلائی کے تمام کاموں میں صدقات کو خرچ کرنا جائز رکھا ہے۔ جیسا کہ مردوں کی تکفین۔ قلعوں اور مساجد کا بنانا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد فی سبیل اللہ عام ہے۔ قطب شہیدؒ نے بھی یہی نتیجہ نکالا ہے۔

وذلك باب واسع يشمل كل مصلحة للجماعة ۔[1]

یہ بڑا وسیع باب ہے۔ جو جماعت کے لیے ہر مصلحت کو گھیرے ہوئے ہے۔

فقہ السنۃ[2] کے الفاظ ہیں۔

ان الله تعالیٰ فرض فی اموال الاغنياء صدقة لمواساة الفقراء ومن فی معناهم واقامة المصالح العامة۔

بے شک اللہ تعالیٰ نے امیروں کے مال میں غریبوں کی ہمدردی کے لیے صدقہ فرض کیا اور ان کے لیے جو ان کی طرح ہوں اور عام لوگوں کی بھلائی کے لیے جو کام ہوں ان کے لیے بھی

کتاب الاموال[3] میں عبدالعزیزؒ بن صہیب سے مروی ہے کہ انس بن مالک اور حسنؒ دونوں نے کہا۔

ما اعطيت فی الجسور والطرق فهی صدقة ماضية ۔ (قاضیۃ)

جو کچھ تو نے پلوں اور سڑکوں کے لیے دیا وہ مقبول صدقہ (زکوٰۃ) ہے۔

---

[1] فی ظلال القرآن صفحہ ۲۴۵ ج ۴

[2] فقہ السنۃ ۱:۱ : ۵۴۵

[3] ابو عبید کتاب الاموال صفحہ ۵۰۹

یہی روایت مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۶۶ ج ۳ میں بھی موجود ہے۔
کتاب الخراج[1] میں امام قاضی ابو یوسفؒ نے مصارف زکوۃ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے۔

وسھم فی اصلاح طرق المسلمین۔
ایک حصہ مسلمانوں کی سڑکوں کی درستگی پر بھی خرچ کیا جائے۔
الفقہ علی المذاہب الاربعۃ[2] میں مالکیوں کے حوالے سے منقول ہے۔

ویصح ان یشتری من الزکاۃ سلاح وخیل للجھاد۔
زکوۃ کے مال سے جہاد کے لیے گھوڑوں اور اسلحہ کا خرید نا درست ہے۔
الام[3] میں امام شافعی سے مروی ہے۔

یعطی الغزاۃ الحمولۃ والرحل والسلاح والنفقۃ والکسوۃ
غازیوں کو بار برداری اور سواری کے لیے جانور، اسلحہ، خرچہ اور کپڑے دیئے جائیں۔ الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۶۲۳
حافظ ابن حجر نے سبل السلام[4] میں لکھا ہے۔

کذلک الغازی یحل لہ ان یتجھز من الزکاۃ وان کان غنیا لانہ ساع فی سبیل اللہ قال الشارح ویلحق بہ من کان قائما بمصلحۃ عامۃ من مصالح المسلمین

---

[1] امام ابو یوسف کتاب الخراج : ۸۱

[2] عبدالرحمٰن الجزیری : الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۶۲۳

[3] الامام الشافعی : کتاب الام : ۲: ۸۵

[4] حافظ ابن حجر نے سبل السلام ۱۴۵ - ۱۴۶ ج ۲

کالقضاۃ والافتاء والتدریس وان کان غنیا وادخل ابو عبید من

کان فی مصلحۃ عامۃ فی العاملین و اشار الیہ البخاری

قال باب رزق الحاکم والعاملین واراد بالرزق

مایرزقہ الامام من بیت المال لمن یقوم مصالح المسلمین

کالقضاء والفتیا والتدریس فلہ الاخذ من الزکاۃ فیما یقوم

بہ مدۃ القیام بالمصلحۃ وان کان غنیا۔

ترجمہ: اسی طرح غازی کے لیے حلال ہے کہ اس کو زکوٰۃ کے مال سے تیار کیا جائے اگرچہ وہ غنی ہی ہو۔ اسلئے کہ وہ اللہ کی راہ میں کوشش کرنیوالا ہے شارح نے کہا اور اس کے ساتھ اسے بھی ملایا جائے گا جو کہ مسلمانوں کے لیے بھلائی کے کاموں میں سے کوئی کام کر رہا ہو۔ جیساکہ قاضی بننا۔ فتوٰی دینا اور پڑھانا اگرچہ وہ غنی ہی کیوں نہ ہو۔ ابو عبید نے مصلحت عامہ میں لگے ہوئے عاملین کو بھی اس میں شامل کیا ہے اور امام بخاریؒ نے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے باب باندھا ہے۔ حاکم اور عاملین کا رزق" رزق سے مراد وہ تنخواہ ہے جو امام بیت المال سے ان کو دیتا ہے جو مسلمانوں کی بھلائی میں مصروف ہوتے ہیں جیساکہ قاضی بننا فتوٰی دینا اور پڑھانا۔ ایسے لوگوں کو زکوٰۃ سے تنخواہ لینی اس وقت تک جائز ہے جب تک وہ بھلائی کے کام پر مامور رہتے ہیں اگرچہ وہ غنی ہی کیوں نہ ہو۔

اسی طرح صاحب بدایۃ المجتہد[1] نے بھی قاضیوں اور لوگوں کی خدمت کرنے والوں کے بارے میں لکھا ہے۔ انہوں نے فی سبیل اللہ سے مراد جہاد اور رباط بھی لیا ہے امام شافعیؒ نے الام[2] میں ایک واقعہ بھی اس سلسلہ میں نقل کیا ہے۔

---

[1] ابن رشید بدایۃ المجتہد: ۱: ۲۰۱

[2] الشافعی امام: کتاب الام: ۲: ۵۰۔ ۷

قد روی ان عدی بن حاتم اتی ابا بکر بنحو ثلثمائة بعیر صدقة قومه فاعطاه منها ثلاثین بعیرا وامره بالجهاد مع خالد فجاهد بنحو من الف رجل۔

روایت کی گئی ہے کہ عدی بن حاتم حضرت ابوبکرؓ کے پاس اپنی قوم کے صدقہ کے تین سو اونٹ لائے۔ ابوبکرؓ نے اُن کو ان اونٹوں میں سے تیس اونٹ دیئے اور ان کو حکم دیا کہ خالدؓ کے ساتھ مل کر جہاد کرو۔ پس ایک ہزار کے قریب لوگوں نے جہاد کیا۔

المحلی ابن حزم کی روایت ہے۔[51]

قیل قد روی عن رسول الله صلی الله علیه وسلم ان الحج من فی سبیل الله وصحیح عن ابن عباس ان یعطی منها فی الحج قلنا نعم وکل فعل خیر فهو فی سبیل الله تعالیٰ۔[52]

یہ بھی کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ کہ بے شک حج بھی فی سبیل اللہ میں سے ہے اور ابن عباسؓ سے صحیح مروی ہے۔ کہ زکوٰۃ میں سے حج کے لیے دیا جائے۔ ہم کہتے ہیں ہاں ہر بھلائی کا کام اللہ تعالیٰ کی راہ میں سے ہے یعنی فی سبیل اللہ ہے۔

مولانا عبدالماجد دریاآبادی نے اپنی تفسیر ماجدی[52] میں بھی اسی قسم کی رائے کا اظہار کیا ہے۔ بعض فقہاء نے یہاں تک توسیع سے کام لیا ہے کہ طاعت الٰہی میں ہر قسم کی جدوجہد کرنے والوں کو اس میں داخل کر دیا۔

---

۵۱ ابن حزم: المحلیٰ: ۶: ۱۵۱

۵۲ تفسیر ماجدی پارہ ۱۰: ص ۱۱۴

علامہ رشید رضا نے بھی تفسیر المنار میں اسکی تائید کی ہے۔ کہ فی سبیل اللہ سے مراد تمام شرعی مصالح عامہ ہیں۔ جن پر دین وحکومت کا دار و مدار ہوتا ہے۔ ان میں سے مقدم جنگ کے لیے تیاری اسلحہ خریدنا فوجیوں کی خوراک کا بندوبست کرنا، ذرائع نقل وحرکت مہیا کرنا اور غازیوں کو تیار کرنا ہے۔

شیعہ حضرات کی کتابوں میں بھی اس پر اتفاق ہے کہ مال زکوٰۃ بھلائی کے ہر کام پر خرچ ہو سکتا ہے۔

مذکورہ حوالوں سے ثابت ہو جاتا ہے کہ شریعت نے "فی سبیل اللہ" میں کافی وسعت رکھی ہے چنانچہ اس وسعت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے مالی نظام کو اسلامی تعلیم کے مطابق بنایا جا سکتا ہے۔ غیر اسلامی ٹیکسوں کو جاری رکھنے سے واضح ہوگا کہ اسلام نے جاہلیت کے جن ٹیکسوں کو ختم کیا ہم انہیں کو جاری رکھنے پر مصر ہیں۔ انگریزوں نے اپنے دور حکومت میں ہم پر جو عائد کیئے ان کو (ISLAMIZE) کر رہے ہیں یا مسلمان حکمران غیر مسلم ذمیوں وغیرہ سے ان کی حفاظت کے بدلے جو ان سے وصول کیا کرتے تھے۔ وہی اسلامی حکومت اسلامی ریاست میں مسلمانوں سے وصول کرنے کی کوشش کر رہی ہے

حالانکہ اسلامی فلاحی ریاست میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔ کیونکہ سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ مسلمان کے مال میں زکوۃ کے علاوہ کوئی حق نہیں۔ مسلمانوں نے جب بھی زکوۃ کے علاوہ کچھ دیا یا خرچ کیا تو وہ رضا کارانہ طور پر اللہ کے ہاں اجر پانے کے لیے تھا۔ اگر کہا جائے کہ اس وقت مسلمانوں نے اپنے مال رضا کارانہ طور پر پیش کر دیے تو اب ایسا ممکن کیوں نہیں؟ دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اب بھی ایسا ہوتا ہے اور ہوتا رہا ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ ہوتا رہے گا۔ قوم پر جب آزمائش کا وقت آیا تو قوم نے ملک وملت اور دین کی خاطر نہ صرف مال پیش کیا بلکہ اپنی جانوں کی قربانی سے بھی دریغ نہ کیا۔ ماضی میں ہونے والی جنگوں میں پوری قوم ایثار وقربانی کا مجسمہ بن گئی

بات صرف اتنی ہے کہ قوم کو اعتماد میں لیا جائے۔ زکوۃ کو مستحقین میں خرچ کرنے کے ساتھ دفاعِ ملک پر بھی استعمال کیا جائے۔ غرباء و مساکین کی فلاح و بہبود کو مقدم رکھا جائے۔ اگر زکوۃ سے ملکی و قومی ضرورتیں پوری نہیں ہو پاتیں تو قوم میں وہی جذبہ پیدا کرنے کی کوشش کی جائے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جانثاروں میں پیدا فرمایا۔ مسلمان قوم کا ہمیشہ ہی یہ امتیاز رہا ہے کہ جب بھی اللہ کے نام پر ان سے مانگا جاتا ہے تو یہ دل کھول کر پیش کر دیتی ہے۔

رہی یہ بات کہ زکوۃ کی صورت میں شاید اتنا مال لوگوں سے وصول نہ ہو جتنا ٹیکس کی صورت میں ہوتا ہے تو اس بارے میں اتنا ہی عرض کر دینا کافی ہوگا۔ کہ لاہور میں ایک مذاکرے کے دوران جو عشر پر ہوا۔ حکومت پنجاب کے نمائیدہ نے ہمیں بتایا۔ اس وقت سارے پاکستان سے مالیہ کی وصول ہونے والی رقم ۳۲ کروڑ ہے جبکہ عشر کے بارے میں خیال ہے کہ سات سو کروڑ اکٹھا ہو گا۔ معلوم نہیں کہ حکومت کو اندازے کے مطابق رقم وصول ہوئی کہ نہیں؟

مروجہ نظام ٹیکس کی وجہ سے تجار اور صنعت کاروں میں اضطراب پایا جاتا ہے اگر ان سے کہا جائے کہ جو کچھ ٹیکس کی صورت میں ادا کرتے ہو اسے زکوٰۃ تصور کرتے ہوئے کچھ بڑھا دو تو وہ یقیناً حکومت کو مایوس نہیں کریں گے۔ انشاء اللہ۔

اگر تجار میں مایوسی بڑھتی ہی رہی تو اس کا نتیجہ اچھا نہیں نکلے گا لہٰذا ظلم و تعدی کے نظام کو ترک کر کے اسلامی نظامِ زکوۃ جتنی جلدی اپنا لیا جائے اتنا ہی ہمارے لیے اچھا ہوگا۔

شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں شہروں کی بربادی کی دو وجہوں میں سے ایک وجہ یہ بیان کی کہ کاشتکاروں تاجروں اور اہلِ حرفت پر بھاری ٹیکس لگا دیا جائے۔ پھر

ان پر سختی کی جائے شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی مزید وضاحت یوں کی:
کہ یہ انسانی فطرت ہے کہ جو مال وہ محنت و مشقت کے ساتھ کماتا ہے۔ اس میں سے حکومت کو اتنا دینا پسند کرتا ہے جو شرعی طور پر اس پر واجب ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ جب اس سے طلب کیا جائے تو وہ بچنے کی کوشش کرے گا۔ کاروبار پر جتنی توجہ دینی ہو اتنی دے نہیں دے پائے گا۔ کاروبار کو بڑھانے اور پھیلانے کی بجائے گھٹانے اور سمیٹنے کی طرف مائل ہو جائے گا۔ جس سے معیشت متاثر ہو گی بے روزگاری بڑھے گی۔
نظام زکوٰۃ پر روشنی ڈالتے ہوئے انہوں نے لکھا ہے۔ حجۃ اللہ البالغۃ[1] شہروں میں جن کے باشندے صرف مسلمان ہوں۔ بیت المال کے اندر سوائے زکوٰۃ کے اور کوئی مال کثیر نہیں ہوتا۔ اس واسطے اس میں وسعت دینا ضروری ہے تاکہ مال شہر کی ضروریات کو کافی ہو سکے۔[1]

اختتام آخر میں حکومت سے التجا ہے کہ ایک سال کیلئے نظام زکوٰۃ کو کلی طور پر نافذ کر کے دیکھا جائے کہ آیا ٹیکس سے زیادہ رقم وصول ہوتی ہے کہ نہیں؟ اس کا آغاز اس طرح سے کیا جاسکتا ہے کہ SELF ASSESMENT سکیم میں وسعت پیدا کر کے ٹیکس دہندگان کو موقعہ دیا جائے کہ اگر وہ پسند کرتے ہوں تو وہ اپنا گوشوارہ نظام زکوٰۃ کے تحت داخل کریں لیکن یہ شرط عائد کر دی جائے کہ زکوٰۃ ٹیکس کی رقم سے کم از کم ۵ یا ۲۰ فیصد زیادہ ہو۔ اگر تجار کی طرف سے حوصلہ افزا تعاون نہ ملے تو حکومت کو اپنی پالیسی پر عمل کروانے کا حق ہو گا۔

اس کے ساتھ ہی علماء کرام سے بھی درخواست کرتا ہوں کہ اگر آپ نفاذ اسلام کے خواہش مند ہیں اور اس کے لئے جہاد میں شریک ہیں تو نظام زکوٰۃ کو شریعت کے مطابق کر کے غیر شرعی ٹیکسوں کو ختم کرنے میں حکومت کی مدد کریں تاکہ ادخلوا فی السلم کافۃ پر عمل ہو سکے۔

---

[1] شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغۃ ۲: ۱۴۸

یورپی قوانین پر اسلامی قوانین کے اثرات

جناب مولانا مسعود احمد لیکچرار علماء اکیڈمی بادشاہی مسجد لاہور

ہمارے مدارس کے بچوں کو یہ تاثر دیا گیا ہے کہ امریکہ کولمبس نے اور افریقہ لونگ سٹون نے دریافت بلکہ ایجاد کیا تھا زمین و آسمان تبھی پیدا ہوئے جب کسی یورپین نے اشارہ کیا تھا۔ آسمانی طاقتیں ہمالہ کی ایک چوٹی کو کروڑوں سال سے بنا رہی تھیں لیکن اس کی تکمیل اسی وقت ہوئی جب مسٹر ایورسٹ کی نظر اس پر پڑی۔ ان بچوں کو یہ نہیں بتایا جاتا کہ کولمبس نے بحر پیمائی کی تعلیم اسلامی درسگاہوں میں حاصل کی تھی۔ اس کے پاس رہنمائی کے لیے کمپاس تھا جو عربوں نے ایجاد کیا تھا اور افریقہ جانے والوں کے پاس وہ نقشے تھے جو عرب بحیرہ قلزم، بحر ہند اور بحر الکاہل کے سفر میں صدیوں سے استعمال کر رہے تھے[1]

یہ اقتباس ایک جدید تعلیم یافتہ شخص کا ہے جو غیرت ملی سے حصہ وافر اپنے پاس رکھتا ہے اور جس کے نزدیک مرعوبیت یا احساس کمتری نام کی کوئی چیز نہیں، اسے اپنی تاریخ اور اپنے ماضی پر ناز ہے وہ فخر سے اس کا ذکر ہی نہیں کرتا بلکہ آئندہ نسل کو انہی راہوں پر چلتا دیکھنے کی خواہش بھی رکھتا ہے اسی دانشور کا ایک ہم مجلس و ہم محفل اپنے ایک

---

[1] اشفاق علی خان، یورپ پر اسلام کے احسانات صفحہ ۲۱ مطبوعہ لاہور۔

مقالہ میں "تشکیل انسانیت" کے مصنف "رابرٹ بریفالٹ" کے حوالہ سے لکھتا ہے:۔

مورخین یورپ نے عربوں کی ہر ایجاد اور ہر انکشاف کا سہرا اس یورپی کے سر باندھ دیا ہے جس نے پہلے پہل اس کا ذکر کیا تھا مثلاً قطب نما کی ایجاد ایک فرضی شخص فلویو توجہ کی طرف منسوب کر دی دستے ناف کے آرنلڈ کو الکحل اور بیکن کو بارود کا موجد بنا دیا۔ یہ بیانات وہ خوف ناک جھوٹ ہیں جو یورپی تہذیب کے ماخذ کے متعلق بولے گئے اور۔

یورپی مورخ مسلمان کو کافر سمجھتا ہے اور اس کا احسان ماننے کو تیار نہیں۔ یورپ کے احیائے نو کی تاریخیں برابر لکھی جا رہی ہیں لیکن ان میں عربوں کا ذکر موجود نہیں اس کی مثال یوں ہے کہ شہزادہ ڈنمارک کی تاریخ میں ہیملٹ کا ذکر نہ آئے' ڈاکٹر اوزبرن نے تو کمال کر دیا کہ "قرون وسطی میں ذہنی ارتقا" پر دو جلدیں لکھیں اور اسلامی تہذیب کی طرف اشارہ تک نہ کیا[1]

اس سے آگے بڑھیں۔

پروفیسر غلام جیلانی برق مرحوم خود لکھتے ہیں۔

بعض اوقات عربوں کی تصانیف پر اپنا نام بطور مصنف جڑ دیا انسائیکلو پیڈیا برطانیکا میں لفظ "جیبر" (جابر) کے تحت ایک مترجم کا نام دیا ہوا ہے جس نے اسلام کے مشہور ماہر کیمیا جابر بن حیان کے ایک لاطینی ترجمہ کو اپنی تصنیف بنا لیا تھا ——— اور یہی حرکت سکرنو کالج کے پرنسپل قسطنطین افریقی (۱۰۶۰) نے بھی کی کہ ابن الجزار (۱۰۰۹) کی زاد المسافر

---

[1] بحوالہ یورپ پر اسلام کے احسانات' صفحہ ۲۹-۲۸

کا لاطینی ترجمہ کیا اور اس پر بطور مصنف اپنا نام لکھ دیا [1]

دیانت سے عاری لوگ خود کس حال میں تھے، دور کی بات نہیں اٹھارویں صدی کی سنیں، اور وہ بھی کسی مسلمان یا عرب کے قلم سے نہیں "تشکیل انسانیت" کے مصنف کے حوالہ سے۔

برطانیہ کی حالت بالکل وہی تھی جو باقی یورپ کی۔ غلاموں کی تجارت زوروں پر تھی، غلاموں سے بھرے ہوئے جہاز برطانیہ میں آتے اور وہاں سے یورپ میں آتے تھے، یہ غلام عموماً پانچ شلنگ فی کس کے حساب سے فروخت کیے جاتے تھے۔ جو اہل قلم ایسی کتابیں لکھتے جو ارباب کلیسا کو ناپسند ہوتی تھیں تو انہیں چیئرنگ کراس اور ٹمپل بار پر کاٹھ مار کر سنگسار کر دیا جاتا تھا۔ بیگار میں پکڑنے والے ہر جگہ گھومتے ہوتے تھے اور لوگوں کو گلیوں، گھروں اور غم و شادی کی مجالس تک سے پکڑ لے جاتے تھے۔ برطانیہ کے مشہور وزیر اعظم ولیم پٹ (۱۷۵۹-۱۸۰۶) نے برطانوی ملاحوں کو اجازت دے دی تھی کہ وہ ہالینڈ کے جہازوں کو جہاں پائیں لوٹ لیں [2]

اور فرانس کا حال یہ تھا کہ۔

وہاں ۱۷۱۵ء کے بعد پر لے درجے کی ابتری پھیل گئی ایک طرف قحط اور دوسری طرف بھاری ٹیکس۔ سارا ملک دکھ میں مبتلا ہو گیا۔ عوام کو غلاموں سے بھی ذلیل تر سمجھا جاتا تھا۔ ٹیکس لینے والا بستی پر آجاتا تو ساری آبادی بھاگ کھڑی ہوتی اور سرکاری

---

[1] یورپ پر اسلام کے احسانات صفحہ ۲۸۔

[2] تشکیل انسانیت صفحہ ۴۵۴ بحوالہ یورپ پر اسلام کے احسانات صفحہ ۸۵۔

ملازم ان کا سارا سامان اٹھا کر چلتے بنتے۔ بھوکوں کے مسلح انبوہ نانبائیوں پر ہلہ بولتے اور ان کی روٹیاں اٹھا کر بھاگ جاتے[1]

مسلمان ۸۷۶ء میں روم تک جا پہنچے تو اس وقت پوپ جان ہشتم (۸۷۲، ۸۸۲) مسند پاپائیت پر فائز تھا۔ اس نے ہتھیار ڈال دیئے، جزیہ دینا منظور کر لیا اور اس طرح مسلمانوں کی بالا دستی تسلیم کر لی[2]

یہی حال قیصر کا تھا جو ۷۷۶ء سے مسلمانوں کا باجگذار تھا اسی کو امیر المومنین ہارون الرشید مرحوم نے وہ تہدید آمیز خط لکھا جس سے اس کے چھکے چھوٹ گئے[3]

اور تاریخ نے "مائیکل ہفتم" کو محفوظ رکھا جو ۱۰۶۷ تا ۱۰۷۸ حکمران رہا اور سلجوقی بادشاہوں کو خراج دیتا رہا[4]

اس یورپ کو مسلمانوں نے پڑھایا کیونکہ مسلمان علم دوست اور علم پرور تھے۔ علم کے معاملہ میں ان کے سینے کشادہ اور دل وسیع تھے اس ذوق کے سبب۔

مسلمانوں کی علمی مساعی کا نتیجہ یہ نکلا کہ یورپ میں جا بجا علمی مجالس قائم ہو گئیں ان میں سے ایک لنڈن رائل سوسائٹی تھی[5]

اس سوسائٹی کی بنیاد ۱۶۶۲ء میں پڑی پادریوں نے اس کی شدید مخالفت کی۔ اگر شاہ چارلس ثانی (۱۶۶۰ء ۱۶۸۵ء) مدد نہ کرتا تو یہ اسی وقت

---

[1] تشکیل انسانیت صفحہ ۵۳۴ بحوالہ یورپ پر اسلام کے احسان صفحہ ۸۵۔

[2] تمدن عرب صفحہ ۲۷۵۔

[3] معرکہ مذہب و سائنس صفحہ ۱۴۴ ترجمہ مولانا محمد علی خاں۔

[4] ایج آف فیتھ صفحہ ۳۰۸۔

[5] معرکہ مذہب و سائنس صفحہ ۲۱۶۔

ختم ہو جاتی

جرمن مورخ سیم کی تاریخ کلیسا کا عربی ترجمہ ہنری جیکب امریکانی نے کر کے بیروت سے شائع کرایا۔ اس میں دسویں صدی کا حال لکھا ہے:

"ہربرٹ فرانسیسی جو رومن پادریوں میں پوپ سلوسٹر دوم کے نام سے مشہور رہے وہ اپنی تعلیم میں اور خصوصاً فلسفہ، طب اور دیگر تعلیمات بشمول قانون میں اسپین کے عرب مصنفین کی تصنیفات اور مدرسوں کا ممنون تھا وہ طلب علم کے لیے اسپین گیا وہاں قرطبہ اور اشبیلیہ میں رہ کر عرب علماء کی شاگردی کی اس کو دیکھ کر یورپ کے مشتاقان علوم بالخصوص طب حساب ہندسہ اور فلسفہ کے شائقین کو وہاں جانے کا شوق پیدا ہوا اور یہ خواہش ہوئی کہ ان علماء عرب سے سنیں اور پڑھیں جو اسپین میں اور اٹلی کے اطراف میں رہتے تھے اور ان کی کتابوں کا لاطینی میں ترجمہ کر دیں اس بنا پر بکثرت طالب علم یورپ سے اسپین گئے اور ہم پر فرض ہے کہ ہم اس کا اعتراف کریں کہ عرب اور خصوصاً سپین ہی کے عرب ہیں جو دسویں صدی عیسوی کے یورپ میں علوم و فنون کا سرچشمہ تھے اسی صدی کے قوانین کو آج "جدید رومن تمدنی قوانین" کا نام دیا گیا ہے۔[1]

یہ سب کچھ ہونے کے باوصف اس بات کو تسلیم نہیں کیا جاتا کہ یورپ نے اسلامی قوانین سے فلاں فلاں مقام پر اثر قبول کیا بلکہ الٹا یہ کہا جاتا ہے کہ مسلم لا رومن لا

---

[1] خطبہ استاذ شیخ مراد الغزی استاذ معہد حقوق (لا کالج) بعنوان تمدنی قانون سنہ ۱۹۲۱ء دمشق کالج ــ اردو ترجمہ مطبوعہ معارف اعظم گڑھ دسمبر سنہ ۱۹۲۳ء جلد ۱۲ صفحہ ۴۷۹۔

سے متاثر ہے، اس موضوع پر مسلم ہی نہیں غیر مسلم مفکرین جنہیں کچھ احساس ہے، نے اچھا لٹریچر فراہم کر کے حقیقت حال کی وضاحت کی ہے۔ اس وقت اس پر تفصیلی گفتگو کا نہ وقت ہے نہ یہ بات ہمارے زیر بحث موضوع کا حصہ ہے لیکن ہم اپنے قارئین کو اس سلسلہ کے ایک مقالہ کی طرف توجہ دلائے بغیر نہیں رہ سکتے جو ڈاکٹر عبدالحکیم زیدان پروفیسر فقہ اسلامی جامعہ بغداد کی کتاب "المدخل الدراسۃ الشریعۃ الاسلامیہ" میں شامل ہے۔ اس مقالہ میں فاضل ڈاکٹر نے بڑی متانت، سنجیدگی اور ٹھوس دلائل کے ساتھ اس الزام کی بیخ کنی کی ہے اور بتایا ہے کہ جتنے بھی اہل یورپ اس سلسلہ میں دلائل دیتے ہیں ان کی کوئی حقیقت نہیں۔ اس مقالہ کا ترجمہ چند سال قبل یاد پڑتا ہے کہ اسلامی تحقیقاتی ادارہ کے ترجمان ماہنامہ "فکر و نظر" میں چھپا تھا جو اب سہ ماہی ہو چکا ہے۔ وہ رسالہ اور ترجمہ اس وقت سامنے نہیں ہاں المدخل کا عربی نسخہ موجود ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے ایک ایک دلیل کو نقل کیا ہے اور پھر اس پر علمی تنقید کی ہے ہم چاہیں گے کہ ہمارے عزیز نوجوان اس کو ضرور پڑھیں تاکہ انہیں احساس و اندازہ ہو کہ وہ علمی اور فکری طور پر ساری دنیا کے استاذ رہے ہیں۔ اور اگر ان پر کوئی یہ الزام دھرتا ہے کہ انہوں نے اس سے خوشہ چینی کی ہے تو وہ محض جھوٹ ہے۔ اس کے برعکس حقیقت حال یہ ہے کہ

> "قرون وسطیٰ کے یورپ نے اندلس سے جہاں فلسفہ و حکمت اور ریاضیات کے علوم و فنون سیکھے وہاں فقہ اسلامی کی تعلیم بھی حاصل کی۔ لیکن چونکہ فقہ اسلامی منجملہ مذہبی علوم کے تھی اس لیے اہل یورپ نے اپنے عوام سے اس کو پوشیدہ رکھا مبادا کہیں عوام بھڑک اٹھیں لیکن اس سے استفادہ ضرور کیا نہ صرف علمی بلکہ عملی بھی، استاذ سعید مراد الغزیؒ نے اپنے مولہ بالا خطبہ میں مفضل بنی رضی اسفرنگانی (ترکستان) کے وسائل کے حوالہ سے کہا کہ:

ابو العباس کرکری شیخ بو علی سینا کے شاگرد نے اپنے رسالہ میں جو مرد۔ کے
مفتی احمد بن عبد اللہ سرخسی کے نام لکھا ہے اور جس میں فقہ کے مکمل ہونے
کی تشریح کی ہے۔ یہ بیان کیا ہے کہ ابو ولید محمد عبد اللہ بن حزم نے نہایہ
شرح ہدایہ کی تعلیمات میں لکھا کہ فرنگستان (یورپ) کے جو طالب علم
حصول علم کے لیے غرناطہ کا سفر کرتے تھے، فقہ اسلامی کو اپنی زبان
میں منتقل کرنے پر خاص زور صرف کرتے تھے اس لیے کہ وہ اس کو اپنے
ملک میں جا کر اس کو عمل میں لائیں کیونکہ ان کے ملک کے قوانین
بہت خراب ہیں[1]

استاذ الغزی نے جب یہ خطبہ پڑھا تو اس مجلس میں دانشوران فرنگ
کافی تعداد میں موجود تھے لیکن کسی کو اس حقیقت کے جھٹلانے کی ہمت نہ ہوئی حقیقت
یہ ہے کہ مسلمان کے لیے قانون کا مسئلہ محض علمی اور نظری نہیں رہا بلکہ قانون ان کے معاشرہ
میں ایک زندہ اور متحرک قوت کے طور پر موجود رہا ہے اور اس نے ان کی سوسائٹی کی
تشکیل میں بھرپور کردار ادا کیا ہے، وہ ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے وہ روحانیت
اور مادیت کو ساتھ لے کر چلتا ہے اس کی تعلیم فی الدنیا حسنۃ و فی الاخرۃ حسنۃ (البقرہ) ہے
اس کے نبی کا ارشاد ہے۔

"اسلام اور حکومت و ریاست دو جڑواں بھائی ہیں، دونوں میں سے
کوئی ایک دوسرے کے بغیر درست نہیں ہو سکتا۔ پس اسلام کی
مثال ایک عمارت کی ہے اور حکومت گویا اس کی نگہبان ہے۔ جس
عمارت کی بنیاد نہ ہو وہ گر جاتی ہے اور جس کا کوئی نگہبان نہ ہو وہ

---

[1] معارف دسمبر ۱۹۲۳ء صفحہ ۴۶۹ - ۴۶۸۔

لوٹ لیا جاتا ہے[1]

اس لیے اسلام نے قانون کو خاص اہمیت دی اور یورپ چونکہ اس سعادت سے محروم تھا۔ لہٰذا اس نے اسلام کے سامنے اور مسلم مفکرین کے سامنے نہ صرف زانوئے تلمذ تہ کیا بلکہ ان کی دانش کو اپنے یہاں برت کر باقاعدہ استفادہ کیا اپنے گھر کا یہ حال ہے کہ جدید انسان کی بے بسی پر اب خود یورپ ماتم کر رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ جدید انسان سے مراد وہ خود ہی ہے اس کی بددیانتی اور حقائق سے انحراف نے اسے چوراہے پر لا کھڑا کر دیا ہے اور وہ چیخ چیخ کر کہہ رہا ہے۔

"فلسفہ ایک قابل قبول پیمانہ اقدار دریافت کرنے میں ناکام رہا ہے اور اصول قانون کے بنیادی سوالات کے جواب آج بھی جدید انسان کی دسترس سے باہر ہیں بلکہ اور پیچیدہ ہو رہے ہیں[2]

کسی کا ضمیر جب ذرا ابھر بیدار ہوتا ہے اور ذرا سی دیانت سے کوئی کام لیتا ہے تو اسے مجبوراً یہ کہنا پڑتا ہے کہ:

کسی بھی فلسفہ قانون نے امریکی اداروں کی تشکیل جدید میں اتنا حصہ نہیں لیا جتنا حصہ کہ اس معاملہ میں قانون فطرت کے نظریہ کا ہے[3]

اور ڈاکٹر فرانڈمین نے لکھا:

"ان تمام گوناگوں مساعی کا جائزہ لیا جائے تو یہی نتیجہ برآمد ہوگا کہ انصاف

---

[1] بحوالہ فطری حکومت قاری محمد طیب صاحبؒ مطبوعہ مکتبہ قاسمی دیوبند۔

[2] قانون اور فلسفہ قانون ارشاد پروفیسر پٹین۔

[3] بوڈن ہمیر صفحہ ۱۶۴۔

نے تحقیقی معیار کو معین کرنے کے لیے مذہب کی رہنمائی حاصل کرنے کے سوا دوسری ہر کوشش بے سود ہوگی — اور انصاف کے مثالی تصور کو عملی طور پر تشکیل کرنے کے لیے مذہب کی عطا کردہ اساس بالکل منفرد طور پر حقیقی اور سادہ بنیاد ہے۔"

"قانون کا رشتہ زندگی کی گہری امنگوں کے ساتھ وابستہ ہے، لہٰذا انسان کی آرزوئے انقلاب کے ماتحت قانون کی جامد حیثیت کا بھی گاہ بگاہ تبدیلی کا شکار ہو جانا لابدی ہے، فلسفہ قانون کا ہر سچا تنقیدی پیمانہ اپنے لیے اخلاقی اقدار کی اساس کا خواہاں ہے۔"[۱]

اب مذہب و فطرت کا جو شور ہے اس کو سامنے رکھیں اور گذشتہ گفتگو کو سامنے رکھیں تو صاف نظر آتا ہے کہ یورپ کس مقام پر کھڑا ہے اور اب وہ کس طرح اپنے سابقہ استاذوں سے خوشہ چینی کر رہا ہے۔

قانون کا معاملہ سب سے زیادہ نازک اور سنگین ہے قانون اندھے کی لاٹھی کی مانند ہوتا ہے اسے جب تک فطرت و اخلاق کی لگام نہ دی جائے اس وقت تک بات نہیں بنتی، آخر کو وہ قانونی عدالت ہی تھی۔ جس نے یسوع مسیح علیہ السلام جیسے پاکباز کو "پھانسی کا مجرم" قرار دیا تھا۔ لیکن اسلام نے صورت حال ہی بدل دی۔ آج کی عیسائیت اگر یہ کہتی ہے کہ

"تو اپنے ہمسائے سے ویسی محبت کر جیسی تو اپنے نفس سے کرتا ہے۔"[۲]

تو اس کی پشت پر کائنات کے آخری ہادی اور اللہ تعالیٰ کے آخری رسول

---

[۱] فلسفہ قانون از پیٹن صفحہ ۹۸ نیز قانون خود اپنی تلاش میں مطبوعہ ۱۹۵۰ء۔

[۲] عیسائیت اور نظام اجتماعی۔

محمد عربی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے کہ:

"مسلمان اس وقت تک صحیح معنوں میں مسلمان نہیں ہو سکتا جب تک وہ دوسرے کے لیے وہی نہ پسند کرے جو اپنے لیے پسند کرتا ہے[1]

سر الفریڈ ڈیننگ اپنے مقالہ "قانون اور مذہب" کے آخر میں لکھتے ہیں۔

"میں اس بحث کو ختم کرتا ہوں، آپ خود دیکھ لیں کہ بحث کہاں پہنچ کر ختم ہو رہی ہے، بلاشبہ آخری نتیجہ یہ ہے کہ اگر ہم حق اور عدل کے متلاشی ہیں تو ہم انہ تو بحثوں اور مناظروں کے ذریعے نہ ہی مطالعے اور غور و فکر کے ذریعے دریافت کر سکتے ہیں بلکہ اس کا حصول ممکن ہے تو محض نیکوکاری اور دینداری کی بوساطت ہے (اور یہی اسلام کی معراج ہے، مقالہ نگار)"[2]

یہ عرب مسلمانوں کا کمال ہے کہ انہوں نے قانون کو ایک نہایت ہی جامع شکل دی۔ اگر آپ لغت کے نقطہ نظر سے ہی دیکھیں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ یہ لفظ اپنی اصل کے لحاظ سے یونانی ہے (انسائیکلوپیڈیا آف اسلام بہ ضمن لفظ قانون) سریانی کے ذریعہ یہ عربی میں آیا صاحب تاج العروس کے بقول رومی یا فارسی ہے[3]۔ بنیادی طور پر یہ لفظ مسلم کے معنوں میں استعمال ہوا اس کے بعد قاعدہ کے معنوں میں استعمال ہوا اور اب یورپ کے حوالہ سے قانون کلیسا کے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ عربی زبان میں یہ لفظ "مقیاس کل شی"، یعنی ہر چیز کا اندازہ کرنے کے لیے بولا

---

[1] مشکوٰۃ

[2] بحوالہ چراغ راہ۔ اسلامی قانون نمبر جلد اول صفحہ ۸۲

[3] ۳۰۱، ۱۱۰، ۱۰۳، ۱۰۰، ۱ - ۱۰ ۹

جانے لگا یہیں سے وہ معانی پیدا ہوئے کہ یہ لفظ ہر جامع اور ضروری قاعدہ کے لیے استعمال ہونے لگا[1]

اس حوالہ سے آگے بڑھیں تو بطور مثال چند اصول و قواعد سامنے آنے لگتے ہیں جن سے اسلامی قانون کی جامعیت اور اس کے مبنی بر عدل و مساوات ہونے کا تصور خوب ابھر کر سامنے آتا ہے۔

مثلاً قرآن نے امرھم شوریٰ بینھم کا جو فرمایا اور نبی کریم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: لاضرر ولا ضرار فی الاسلام تو اندازہ کریں کہ اس سے بڑھ کر کس شورائیت یا جمہوریت (بشرطیکہ وہ کوئی قابل اعتناء چیز ہو ورنہ مروجہ معنوں میں جمہوریت تو عجیب سی چیز ہے جس پر تفصیل کا وقت نہیں اور نہ موقعہ) ضرر و ضرار کی نفی سے مراد ہے کہ نہ نظام حکومت کو نقصان پہنچے نہ افراد اور جماعتوں کے مصالح متاثر ہوں انقلاب فرانس اور برطانوی جمہوریت کو دنیا کے غموں کا مداوا کہنے والے ثبوت تو پیش کریں کہ ایسی بات کہیں نظر آتی ہے؛ اور پھر بات ہی نہیں صدیوں کا عمل ان اصولوں کے پیچھے موجود ہے۔

دعوت و تبلیغ کے میدان میں اصول و قانون کا مسئلہ قرآن نے حل کیا اور اس طرح فرمایا کہ یہ بات حکمت و مواعظ حسنہ کے سے انداز میں ہو اور کبھی نوبت باہمی جدال پر پہنچ جائے تو اس میں بھی "احسن و بہتر" کا لحاظ رکھا جائے[2]

دھن، دھونس، دھاندلی کے ذریعے اپنے خود ساختہ قوانین و اصولوں کی دعوت کا دنیا میں شور و ہنگامہ کرنے والے جس جارحیت کا ارتکاب کرتے ہیں اس کو سامنے

---

[1] لسان العرب صفحہ ۲۲۹ جلد ۷۔

[2] النحل: ۱۲۵۔

بلکہ قرآن کے اس اصول کو ملاحظہ کریں ؟ قرآن ہی کے چند مقامات اور قابل توجہ ہیں۔

کوئی دوسرا کسی کا بوجھ نہیں اٹھائے گا[1]

اللہ تعالیٰ تکلیف نہیں دیتا کسی کو مگر جس قدر اس کی گنجائش ہے[2]

اللہ تعالیٰ حکم دیتے ہیں انصاف کا، بھلائی کا، اہل قرابت کو دینے کا اور منع کرتے ہیں بے حیائی سے، نامعقول کاموں سے اور سرکشی سے[3]

کسی قوم کی دشمنی تم کو اس پر نہ اکسائے کہ تم اس سے انصاف نہ کرو۔ ہمیشہ انصاف کرو۔ یہ تقویٰ کے قریب ترین ہے[2]

اے ایمان والو! قائم رہو انصاف پر گواہی دو اللہ تعالیٰ کے لیے اگر نقصان ہو تمہارا یا تمہارے ماں باپ کا یا اہل قرابت کا

تفصیل میں جائے بغیر ہم صرف اپنے محترم قارئین کو توجہ دلائیں گے کہ ذرا تنہائی میں بیٹھ کر ان اصول وضوابط اور قوانین کا جائزہ لیں اور پھر تلاش کریں دنیا میں ان کی مثال، آپ کو اندازہ ہوگا کہ صحن چمن اپنی بہاروں پر ہزار ناز کرے لیکن ان کے آنے کے بعد ساری بہاریں انہی کے دم قدم سے رہ گئیں۔ آج دنیا میں مساوات کا چرچا ہے کمیونسٹ بلاک ہزار ناانصافیوں کے باوجود اس کا دم بھرتا ہے تو یورپ اپنے آپ کو اس کا اجارہ دار قرار دیتا ہے اقوام متحدہ کا ادارہ جو مجلس اقوام کا جانشین

---

[1] فاطر ۱۸۔

[2] البقرہ ۲۸۶۔

[3] المائدہ ۸۔

[4] النساء ۱۳۵۔

ادارہ ہونے کے سبب اسی کی طرح چھوٹی اقوام کے لیے کفن چوری اور سینہ زوری کا مظاہرہ کر رہا ہے، اس کا خوبصورت چارٹر بہر حال ساری دنیا کو اپنی طرف متوجہ کرتا ہے لیکن مجلس اقوام اور اقوام متحدہ کے اس چارٹر سے قبل یہ پڑھ لیں۔

کہ لوگو، ہم نے تمہیں بنایا ایک مرد اور ایک عورت سے اور تمہاری ذاتیں اور قبیلے بنائے کہ تم ایک دوسرے کو پہچان لو۔ (باقی) اللہ کے یہاں اسی کی عزت ہے جو سب سے زیادہ صاحب تقویٰ ہے۔"

اور حضور علیہ السلام کا یہ ارشاد ساتھ ہی پڑھ لیں:

اللہ تعالیٰ نے اسلام میں جاہلیت کے غرور اور آباء پر فخر کے دھندے کو سرے سے ختم کر دیا کیونکہ تمام انسان آدم علیہ السلام کی اولاد ہیں اور آدم علیہ السلام مٹی سے پیدا کیے گیے تھے۔"

اور ساتھ ہی اس کو دیکھ لیں کہ آج کل مرد و زن کی مساوات کا بڑا چرچا ہے ہنگامے پر ہنگامہ، شور پر شور، لیکن مسئلہ حل نہیں ہوتا، وجہ صاف ظاہر ہے کہ غیر فطری انداز اختیار کر لیا گیا ہے، ورنہ یہ مسئلہ بھی صدیوں پہلے حل ہو گیا تھا۔

عورتوں کا بھی حق ہے جیسا کہ مردوں کا ان پر حق ہے، دستور کے موافق[1]

اور تعلیمات نبوت کے حوالے سے عورت کا ماں، بہن، بیوی اور بیٹی کے مقدس رشتوں میں محدود ہونا سامنے رکھ کر آج کے مدعیان حقوق نسواں کے کھوکھلے پن کا اندازہ کر لیں۔

دنیا میں آج کل ایک اور مسئلہ کا بڑا چرچا ہے وہ ہے حاکم کے اختیارات کا مسئلہ۔ حکومت کیسی ہو، حکمران کیسا ہو؟ اس کے اختیارات کیسے ہوں؟ اس قسم کے

---

[1] البقرہ: ۲۲۸۔

معاملات پر آئے دن بحثیں اور جھگڑے ہیں، انہی جھگڑوں کے حوالے سے فوجی انقلاب روز کا معمول بن چکے ہیں لیکن ... احادیث مبارکہ کی روشنی میں علامہ ماوردی نے احکام سلطانیہ میں اس پر تفصیلی بحث کر کے سارا مسئلہ حل کر دیا ہے۔ ان کے بقول حفظ دین امن و امان کی بحالی۔ اقامت حدود، تنفیذ احکام، سرحدوں کی حفاظت، جہاد، عوامی مالیات کی نگرانی، خراج کی وصولی، اس کا خرچ، امور حکومت کے انجام دینے والے ملازمین کا نظم و انتظام، حاکم کی ذمہ داریاں ہیں اسی پر ان کے نصب و عزل کا انحصار ہے۔ بین الاقوامی قانون کے حوالہ سے مفکرین عالم میں سب سے پہلے مفکر شمس الائمہ السرخسی ہیں جنہوں نے اس موضوع پر تفصیل سے گفتگو کر کے دنیا کو حقیقت کی راہ دکھائی۔ اس سلسلہ میں ڈاکٹر عبدالسلام خورشید صاحب کا مقالہ بعنوان "ریاست اسلامی اور قانون بین الاقوامی" قابل دید ہے جو ہمدرد فاؤنڈیشن کی سال ۱۴۰۴ھ کے مجموعہ مقالات بعنوان "تصور ریاست اسلامی" میں شامل ہیں۔

مغربی قانون کو مشرقی قوانین اور بالخصوص اسلامی قوانین نے جن دائروں میں متاثر کیا اس کا خلاصہ اس طرح ہے:

(الف) عرب آغاز اسلام سے قبل بحر روم کے ساحلی ممالک میں آباد تھے۔ ان ممالک میں "یونیورسل لا" رائج تھا۔ جس کی بنیاد تجارتی رسوم پر تھی۔ رومیوں نے ان ممالک کو فتح کیا تو انہوں نے اس کا اثر قبول کیا۔ رومی ماہرین قانون نے اس قانون کو "فطری قانون" یا "قانون اقوام" کا نام دیا۔ یہ قانون رومی قانون پر اس درجہ اثر انداز ہوا کہ بالآخر اس کا جزو بن گیا۔ رومی قانون پر قانون اقوام کا اثر معاہدات میں بالکل واضح ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اسلام سے پہلے بھی مشرقی اقوام یعنی عرب وغیرہ کا اثر رومی قانون پر بہت زیادہ تھا اسلام نے اور نکھارا حتیٰ کہ وہ پوری طرح ابھر کر چھا گیا۔ اس

کے برعکس کوئی مثال دکھائی نہیں جا سکتی۔

اسلامی فتوحات کے بعد مشرق کا مغرب سے رابطہ قائم ہوا تو مغرب نے جہاں مسلمانوں سے اور بہت سے معاملات میں اثر قبول کیا وہاں خصوصیت سے تجارت کے میدان میں متاثر ہوا اسکی برتری کی چند مثالیں واضح ہیں۔ فرانسیسی قانون تجارت کا لفظ "اوال" جو تیسرے فریق کی طرف سے ہنڈی کی توثیق کے لیے بولا جاتا ہے یہ عربی اصطلاح "حوالہ" سے ماخوذ ہے۔ مغربی اصطلاح میں ایک لفظ اوارِیز ہے یعنی وہ نقصان جو کسی جہاز میں لائے ہوئے سامان کے نقصان پر بولا جائے یا خود جہاز کے نقصان پر اس کا مآخذ عربی لفظ "عوار" ہے۔ اینگلو امریکن قانون میں ٹرسٹ سسٹم واضح طور پر اسلامی نظام الاوقات کی پیداوار ہے اور بھی اس قسم کی مثالیں بے پناہ ہیں۔ [1]

اور ہم یہ بھی کہنا چاہیں گے کہ ہم نے ثابت کیا کہ اسلام سے یورپ متاثر ہوا اسلام کسی سے نہیں اور اگر یورپ قیصری حکومت پر مسلمانوں کے قبضہ کے سبب یہ کہتا ہے کہ سلطنت روما سے یہ لوگ متاثر ہوئے تو پھر ماننا پڑیگا کہ مسلمانوں نے ساسانی سلطنت سے بھی اثر لیا ہوگا کیونکہ حضور علیہ السلام کی وفات کے بعد جلد ہی دورِ فاروقی میں یہ سلطنت بھی مسلمانوں کے قبضہ میں آگئی لیکن آپ کو حیرت ہوگی کہ یورپ اس بات کو قطعاً نہیں مانتا بلکہ اس کی تردید کرتا ہے۔ تو سوال یہ ہے کہ اگر ساسانی سلطنت اپنے استحکام کے اور مخصوص روایات کے باوصف مسلمانوں کو متاثر نہیں کر سکی تو سلطنت روما میں کیا کمال تھا؟ باقی سلطنت روما کے قوانین کا اسلام اور مسلمانوں نے اثر لیا یا نہیں؟ اس پر ہم کسی قدر گفتگو کر چکے ہیں مزید تفصیل مولانا شبلی کی سیرت النعمان میں دیکھیں

---

[1] دیکھیں ڈاکٹر صبحی محمصانی صدر عدالت مرافعہ لبنان کا مقالہ تشریع اسلامی سے متعلق جو مطبوعہ شکل میں موجود ہے۔

یورپین دانشور اسلام اور فقہ اسلامی کی اثر پذیری کے ضمن میں عجیب عجیب دور کی کوڑی لاتے ہیں مثلاً بروکلمان نے تاریخ ادب عربی میں یہ تسلیم کرکے کہ اسلام کے اکثر احکام قرآن واحادیث سے ماخوذ ہیں اور یہ کہ اسلام فن قانون سازی اور تشریع کو باقاعدہ برتتا ہے۔

آگے یہ کہہ کر اپنے کینہ توزی کا ثبوت دیا کہ چونکہ مسلمانوں نے تیزی سے فتوحات کیں، نئے نئے علاقے ان کو ملے، وہاں کی متمدن اقوام سے ان کا پالا پڑا اس لیے قانون روما کے بعض مبادی اسلام میں داخل ہوگئے۔ لیکن ہم ثابت کرچکے ہیں کہ ایسا نہیں بلکہ اسلام نے انہیں متاثر کیا۔ ہمارے اثرات کا یہ عالم ہے کہ یورپ باوجودیکہ مردوزن کے درمیان مساوات کے خودساختہ فلسفہ کا قائل ہے لیکن وہ خرچہ کا ذمہ دار اب تک مرد کو گردانتا ہے، کیا یہ سورۂ النساء کی مشہور آیت الرّجال قوامون علی النسآء کا چربہ نہیں جس کا ترجمہ شاہ ولی اللہ قدس سرہٗ نے یہ کیا کہ مرد عورت کا تدبیر کنندہ ہے"۔ اور حاکم کا ترجمہ جو ہمارے اہل تراجم نے کیا ان کے مقابلہ میں شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کا ترجمہ نہایت صحیح اور قرآنی روح کے مطابق ہے پھر برٹش کونسل طے کرچکی ہے کہ بچہ کا خرچ مرد کے ذمہ ہے عورت کے ذمہ نہیں اس فیصلہ کو پڑھ کر البقرہ کی آیت پڑھیں جس میں واضح طور پر بچہ ہی نہیں اس کی والدہ یا دایہ کے دودھ پلانے کا خرچ مرد کے ذمہ ڈالا گیا اور مرد دنیا سے جاچکا ہے تو اس کے وارث اس کے پابند قرار دیے گئے ہیں۔

یورپ کو چھانیں کہیں عورتوں کی فوج آپ کو نظر نہ آئے گی جس کا معنی بالکل واضح ہے کہ ذمہ داری کے احکام قرآن وسنت کی روشنی میں مرد ہی کو کرنا ہوتے ہیں عورت اس کی نائب وخلیفہ اور گھر کی مالکہ ومنتظمہ ہے۔

اسلامی قانون کی یہی عظمت ہے جس کے سبب مخالفین بھی کبھی کبھار سچی بات کہنے پر مجبور ہوجاتے ہیں مثلاً اسلامی شریعت وقانون کے حوالہ سے مسلمانوں کے

چار فقہی مکاتب فکر ہیں جن پر بسا اوقات مسلمانوں کا مرعوب اور احساس کمتری کا شکار طبقہ ناک بھوں چڑھاتا ہے لیکن تھامس پیٹرک ہوگس کو دیکھیں کیا کہتا ہے:

اہل سنت کے چاروں مذہب کے باہم اختلافات اصولوں یا دین کے بنیادی معاملات کے متعلق نہیں ہیں بلکہ یا تو وہ عملی زندگی کے جزوی مسائل سے متعلق ہیں یا قانونی نکات کی تعبیرات سے، یہ اختلاف محض تعصب پر مبنی نہیں بلکہ ان کی بنیاد مختلف احادیث و روایات پر ہے یا پھر ایک ہی روایت کی مختلف تعبیرات پر یا بدرجۂ آخر اصول قیاس کے مختلف استعمال پر۔ اس اختلاف کی وجہ سے اسلام کے قانونی لٹریچر میں بڑا قیمتی اضافہ ہوا ہے اور ان کا حصہ قانون کو ایک بلند پایہ فن بنانے میں نہایت ہی نمایاں رہا ہے"[1]

اور وان کریمر کہتے ہیں:

اہل روما کو چھوڑ کر دنیا کی کسی قوم کے پاس اتنا عظیم الشان اور اس قدر احتیاط سے مرتب کردہ قانونی نظام نہیں ہے جتنا کہ عربوں یعنی مسلمانوں کا ہے"

لیکن ہم کہیں گے کہ اسلام کے قانون کی برتری کا یہ عالم ہے کہ اس میں وقت و زمانہ کی رعایت و مصلحت سے جو ارتقاء کی کیفیت ہے اس سے قطع نظر اصولی طور پر وہ ابتداء سے اب تک یکساں چلا آ رہا ہے برخلاف قانون روما کے کہ اول تو اس کی اصل ہیئت کنذائی کا پتہ چلانا مشکل ہوگا ورنہ اس میں اس قدر تغیرات و ترمیمات ہوں گی کہ کثرتِ تعبیر سے خواب پریشان نظر آئے گا۔

---

[1] ڈکشنری آف اسلام

اسلامی قانون ہی کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے ولفریڈ کینٹول اسمتھ لکھتے ہیں:

"مسلمانوں کی شاندار کامیابی ان کے دین وایمان کا پرتو تھی - وہ صرف لڑائی کے میدانوں ہی میں فتح مند نہ ہوئے بلکہ انہوں نے زندگی کو اس کی متنوع صورتوں میں مسخر کیا اور ان کا اصل کارنامہ ہی یہ تھا کہ انہوں نے تمام حقائق حیات کو اس ایک وحدت میں جوڑ دیا جس کا نام تمدن ہے - اس اتحاد و انضمام کے اصل کار فرما قدرت اسلام تھا یہ اسلام ہی تھا جس کی وجہ سے متعدد اور متنوع عوامل ایک جامع نظام میں جڑ گئے اور جس نے ان کو قدرت حیات بخشی - ہر شے کو اسلامی ہیئت میں متشکل کیا گیا اور اسلامی طرز اجتماعی کے اختیار سے سوسائٹی میں یک رنگی وہم آہنگی پیدا کر دی - پھر اصل حقیقت یہ ہے کہ اس سارے عمل میں قوت متحدہ کی حیثیت اسلامی قانون کو حاصل رہی ہے اس قانون نے نماز سے لے کر مالکانہ حقوق تک زندگی کے ہر شعبہ اور ہر جز کی صورت گری کی، اس قانون نے اسلامی سوسائٹی میں قرطبہ سے لے کر ملتان تک یکسانی یک رنگی پیدا کی اس نے فرد کی زندگی کو وحدت مرکزیت اور تنظیم کے زیور سے آراستہ کیا کیونکہ اس کی وجہ سے ہر عمل ایک مربوط الٰہی نظام کا جزو بن گیا اور کوئی افراتفری اور انتشار باقی نہ رہا اور اس نے زمانے کو مسخر کر کے تاریخی تسلسل کو قائم کر دیا اب حکمرانوں اور خاندانوں کی تبدیلی سے مسلم معاشرہ اس لیے متاثر نہیں ہوتا کہ اسلامی قانون کی وجہ سے ہر دور زمانہ ماقبل سے مربوط ہے اور افراد خواہ کوئی بھی ہوں ہر حکمران کا مقصد اور اس کی اصل ذمہ داری اسی ایک قانون کو نافذ اور اسی ایک سماج کو برپا کرنا ہے جو خدا نے انسانی

کے لیے مقرر کیا ہے ۔[1]

جنیوا جیسے مرکزی اور اہم بین الاقوامی شہر کے لا کالج کے صدر پروفیسر سپیرل اسلامی قانون پر گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں :

پوری نسل انسانی کو اسلام کے پیغمبر محمد (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) پر فخر کرنا چاہیے کیونکہ آپ نے عالم انسانیت کے لیے وہ قانون چھوڑا جس کے اعلیٰ معیار پر انسانیت اگر آئندہ دو ہزار سال میں بھی آجائے تو یہ بڑی باعث مسرت کامیابی ہوگی :

اور جج چارلس ای۔ ویزانسکی کہتے ہیں :

"ہم ایک ایسی دنیا میں بستے ہیں جہاں انقلابات اس تیزی سے آرہے ہیں کہ ہم کچھ دائمی اور ناقابل تغیر اصولوں کی تمنا کرنے پر مجبور ہیں تاکہ ہم ان پر اپنا ایمان استوار کر سکیں اور کسی اور جگہ اس بات کی اتنی ضرورت نہیں جتنی قانون میں ہے تاکہ ہم حقائق کی دنیا کو اقدار کے ماتحت کر سکیں جو حضرات امریکی برطانوی قانونی روایت سے واقف ہیں وہ اضافیت، مادیت اور تغیر پذیر اقدار سے بھی مطمئن نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ تو بچشم خود دیکھ چکے ہیں کہ ان کا لازمی نتیجہ وہی ہوگا جو ہٹلر کے دور میں قانون کا ہوا اور جو آج روس میں ہو رہا ہے۔"

گویا ناقابل تغیر ابدی اصولوں اور قوانین کی ضرورت کا شدید احساس ہے اور اس احساس کے ختم ہونے کا ایک ہی طریق ہے کہ "وَاِنْ مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهٖ"[2] پر جلد از جلد عمل کر لیا جائے اور جس کا دور ہے اس کی برتری کو دبے لفظوں نہیں کھلے بندوں تسلیم کر لیا جائے۔

---

[1] اسلام ان دی ماڈرن ہسٹری۔ [2] النساء: ۱۵۹

پاکستان میں اسلامی بنکاری

جناب محمد اکرم خاں

۱۔ ابتدائیہ اس مقالہ کا مقصد پاکستان میں اسلامی بینکاری کے بنیادی ڈھانچہ Frame Work.، لائحہ عمل Strategy اور قانونی اقدامات کا معروضی جائزہ پیش کرنا ہے۔ یہ جائزہ بنیادی طور پر معاشیاتی اور عقلی بنیادوں پر پیش کیا جائے گا اگرچہ جستہ جستہ مقامات پر شریعت کے نقطۂ نظر کو بھی پیش کیا جائے گا لیکن چونکہ مصنف ہذا شریعت کا مستند عالم نہیں ہے لہٰذا وہ شرعی نقطۂ نظر پر کوئی حتمی رائے نہیں دے سکتا اور بجا طور پر اس کو علمائے کرام کا دائرہ کار تصور کرتا ہے۔

جنوری ۱۹۸۱ء میں اسلامی بینکاری کا آغاز جدول بینکوں Scheduled Banks. میں نفع و نقصان کے کاؤنٹر Counters. P.L.S کھول کر کیا گیا۔ چار سال کے تجربہ کے بعد یکم جنوری ۱۹۸۵ء سے تمام بینکوں کے لیے لازم ہو گیا ہے کہ وہ فیڈرل حکومت، صوبائی حکومتوں اور قومیائے ہوئے یا سرکاری تجارتی اداروں کو تمام سرمایہ صرف ان بنیادوں پر فراہم کریں جو سود کے متبادل کے طور پر مرکزی بینک نے منظور کی ہیں۔ یکم اپریل ۱۹۸۵ء سے یہ شرط تمام نجی تجارتی اداروں اور افراد کے لئے سرمایہ کی فراہمی پر بھی لاگو ہو گئی ہے اور یکم جولائی ۱۹۸۵ء سے بینک کوئی بھی امانت سود پر نہ رکھ سکیں گے۔ البتہ یہ قوانین بیرونی قرضوں پر لاگو نہیں ہوں گے [۱] اس کے ساتھ ہی صدر مملکت نے درج ذیل دو آرڈیننس پاس کر کے اس ڈھانچہ کو قانونی

(i) The Banking and Financial Services (Amendment of Laws) Ordinance 1984. (ii) The Banking Tribunals Ordinance, 1984.

جواز فراہم کر دیا ہے۔

۲۔ تمویل کی متبادل اسس

سود کی حرمت کے بعد مرکزی بینک نے درج ذیل اسس کی بنیاد پر تمویل Financing کی اجازت دی ہے۔

۱۔ سروس چارج پر قرض
۲۔ قرض حسن
۳۔ مارک اپ پر اشیاء کی خرید و فروخت
۴۔ تجارتی ہنڈیوں کی خرید
۵۔ منقولہ و غیر منقولہ جائیداد کی خرید و فروخت
۶۔ اجارہ LEASE
۷۔ اجارہ و ابتاع Lease-Purchase.
۸۔ جائیداد کی تعمیر Development of Property.
۹۔ مشارکہ
۱۰۔ حصص کی خریداری
۱۱۔ مضاربہ
۱۲۔ کرایہ میں شرکت

طوالت کے خوف سے ہم ہر ایک اساس کی تشریح اس مقام پر نہیں کر رہے اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان کا جائزہ لیتے وقت ہم کسی حد تک ان کی تشریح کریں گے۔

اب ہم اختصار کے ساتھ بتائیں گے کہ ان متبادل اسس میں کس حد تک سود کو فی الواقع حذف کر دیا گیا ہے اور بینکاری کے نظام کو شریعت کے احکام

سے ہم آہنگ کر دیا گیا ہے ' بعد ازاں اپنے تجزیہ کے دوران ان مقامات کی نشان دہی کریں گے جہاں سود حذف نہیں ہوا بلکہ وہ ایک محفوظ پردہ کے پیچھے اپنی تمام خرابیوں سمیت جوں کا توں موجود ہے اس کے بعد ہم اسلامی بینکاری کی مجموعی حکمت عملی پر کلام کریں گے اور آخر میں چند مثبت تجاویز دیں گے

۲۔ تبادل اساس اور حذف سود

ہم سمجھتے ہیں کہ مندرجہ ذیل اقدامات ایسے ہیں جن میں ضمنی طور پر سود کو حذف کر دیا گیا ہے ان اقدامات کی حد تک اسلامی بینکاری کا سفر صحیح سمت میں ہے :

(ا) سروس چارج پر قرض میں سروس چارج کے تعین میں یہ احتیاط ملحوظ رکھی گئی ہے کہ سروس چارج پر مال کے استعمال کے معاوضے کا کوئی عنصر شامل نہ ہو مزید برآں مرکزی بینک نے زیادہ سے زیادہ سروس چارج کی شرح کا تعین اپنے پاس رکھا ہے امید ہے کہ اس طرح سے عام آدمی بینک کی طرف سے کسی زیادتی کا ہدف نہ بنے گا۔

(ب) قرض حسن بلاشبہ ایک اسلامی طریقہ ہے ' بینکوں کو قرض حسن کی اجازت دینا ایک مستحسن قدم ہے۔

(ج) نفع ونقصان کی تقسیم میں یہ اصول ملحوظ رکھا گیا ہے کہ نفع تو کسی بھی شرح سے تقسیم ہو سکتا ہے ' البتہ نقصان کی تقسیم تمام فریقوں کے اپنے اپنے سرمایہ کے تناسب سے ہوگی ' یہ بھی اسلامی نقطہ نظر سے جائز ہے اور عقلاً عدل کے مطابق ہے ۔ ۵

(د) مرکزی بینک نے دوسرے بینکوں کو تمویل Refinance. کے لیے یہ گنجائش رکھی ہے کہ اگر مرکزی بینک عبوری شرح منافع سے اتنا نفع وصول کرلے جو کہ

آمدنی واقعی نفع سے زیادہ ہو تو مرکزی بینک وہ زائد رقم واپس کر دے گا۔

(ر) پاکستان میں بنی ہوئی مشینری کی خرید کیلئے تمویل میں یہ شرط رکھی گئی ہے کہ اگر کوئی بینک یا مالیاتی ادارہ اس مقصد کے لیے رقم فراہم کرے تو مرکزی بینک، اس بینک یا مالیاتی ادارے کو نفع و نقصان میں شرکت کی بنیاد پر تمویل فراہم کرے گا، مرکزی بینک کی تمویل کی یہ شرط ہوگی کہ نفع میں مرکزی بینک کا حصہ ۷۰ فیصد ہوگا جب کہ نقصان میں مرکزی بینک اور تمویل لینے والا بینک یا مالیاتی ادارہ اپنے اپنے سرمایہ کے تناسب سے شریک ہوں گے ۔ ۔ ۔ ۔ البتہ اگر نقصان ہو جائے تو نقصان پہلے اس ریزرو سے پورا کیا جائے گا جو اثنائے تمویل میں رکھا گیا ہو گا۔

یہ شرط بھی شریعت کے منشا کے مطابق ہے۔

(ز) یکم جنوری ۱۹۸۵ء سے رقم کی بر وقت واپسی نہ ہونے پر تعزیری سود عائد کرنے کے دستور میں ترمیم کر دی گئی ہے تعزیری سود Penal Interest. کے بجائے جرمانے Fine. کا تصور رائج کیا گیا ہے، تصور کی حد تک جرمانہ سود سے بہتر ہے اور شریعت کے منشا سے اقرب، اگرچہ جرمانے کے تعین میں تعزیری سود کی روح کو دوبارہ واپس لے آیا گیا ہے، اس نقطہ پر ہم تفصیلی کلام بعد میں کریں گے۔

(س) کرایہ میں شرکت Rent Sharing. کی بنیاد پر تمویل مجموعی طور پر شریعت کی منشا کے مطابق ہے، کرایہ کے تعین میں یہ اصول ملحوظ رکھا گیا ہے کہ ہاؤس بلڈنگ فنانس کارپوریشن اور سرمایہ لینے والا شخص یا ادارہ کرایہ میں اپنے اپنے سرمایہ کے تناسب سے شریک ہوں گے، اور چونکہ ہاؤس بلڈنگ فنانس کارپوریشن مکان کی مرمت اور ٹیکس کی ادائیگی میں حصہ دار نہیں ہو گی لہٰذا سرمایہ لینے والے شخص کو کرایہ کے تعین میں مناسب حد تک چھوٹ دے دی گئی ہے، اسی طرح ہاؤس بلڈنگ فنانس کارپوریشن کو انتظامی اخراجات پورے کرنے کے لیے کوئی مقررہ

رقم دینے کے بجائے (جو کہ بالآخر سود کی شکل ہی ہوتی) کرایہ کی تقسیم کے وقت تھوڑی زیادہ شرح سے کرایہ کا حصہ دے دیا گیا ہے[۹] ہم سمجھتے ہیں کہ مجموعی طور پر یہ تمام شقیں شریعت کے منشا کے مطابق ہیں، بلکہ صحیح بات تو یہ ہے کہ جہاں تک سود کے حذف کرنے کا تعلق ہے صرف اسی سکیم میں مکمل کامیابی ہوئی ہے۔

(ش) کرایہ میں شرکت کی بنیاد پر تمویل میں یہ شرط بھی رکھی گئی ہے کہ کوئی شخص دو مکانوں کی تعمیر کے لیے کارپوریشن سے سرمایہ حاصل نہیں کر سکے گا[۵] اسی طرح سے یہ بھی طے پایا گیا کہ کارپوریشن ایک خاص حد سے بڑے گھروں کی تعمیر کے لیے سرمایہ فراہم نہیں کرے گی[۶] ہم سمجھتے ہیں کہ ان دونوں شرائط کی وجہ سے کارپوریشن کی تمویل کاری بہت حد تک اسلام کے معاشرتی اور معاشی انصاف کی روح کے مطابق ہے، ان شرائط کی وجہ سے تمویل کی سہولت ان لوگوں کو میسر ہوگی جو اس کے محتاج ہیں نہ کہ وہ جو کاروباری نقطۂ نظر سے ایک سے زیادہ گھروں کی تعمیر کر کے مزید سرمایہ اکٹھا کریں یا وہ صاحب ثروت لوگ جو بڑے بڑے بنگلے تعمیر کر کے رہنا چاہیں

۴۔ مجوزہ بینکاری کے منفی پہلو

اوپر کی بحث میں ہم نے ان اقدامات کا ذکر کیا ہے جن میں اسلامی بینکاری کے لیے کیے گئے حالیہ اقدامات کے ذریعہ سود کو حذف کرنے میں کامیابی ہوئی ہے، اب ہم ان اقدامات کا جائزہ لیں گے جن میں سود کو یا تو من و عن باقی رکھا گیا ہے، یا پھر وہ خفی طریقوں سے باقی رہ گیا ہے مزید برآں ہم کچھ دوسرے پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالیں گے جن سے ظاہر ہوگا کہ ان اقدامات کے باوجود شریعت کا منشا ہنوز پورا نہیں ہوا۔

تفصیلی بحث میں جانے سے پہلے خلاصہ کے طور پر ہم اتنا عرض کیے دیتے ہیں کہ تجارتی بینکوں اور ترقیاتی تمویل کے اداروں کی حد تک سود کے حذف کرنے میں کوئی خاص کامیابی نہیں ہوئی ہے، ان اداروں کا بڑا کاروبار ایسی اسس پر تمویل کاری ہے جن میں سود کی عملی یا ضمنی شکلوں کو برقرار رکھا گیا ہے، اور وہ مثبت پہلو جن کا ذکر اوپر کی بحث میں ہوا

ہے ان اداروں کی حد تک عملی بینکاری پر بہت کم اثر انداز ہو رہے ہیں۔ بینکوں کا زیادہ
روبار مارک اَپ کی بنیاد پر ہے اس کے بعد مشارکہ یا اجارہ کے طریقے ہیں۔ اگرچہ موخر الذکر
ریقوں کے بارے میں بینکوں نے اپنی پالیسیاں بنالی ہیں (اور وہ بھی سودی عناصر سے
ل نہیں ہیں) لیکن وہ ان طریقوں سے تمویل بہت کم کر رہے ہیں۔ ذیل کی بحث میں ہم یہ
رض کریں گے کہ کس طرح سود کی متبادل اسس کو دوبارہ سودی کاروبار کے لیے استعمال
لیا جا رہا ہے اگرچہ اصطلاحات اور الفاظ کی حد تک سود کا لفظ کاروبار سے نکال دیا
یا ہے۔

۱ - مارک اپ

سود کی متبادل اسس میں سے درج ذیل مارک اپ کی بنیاد پر ہیں۔

(i) مارک اپ پر اشیاء کی خرید و فروخت۔
(ii) تجارتی ہنڈیوں کی خرید
(iii) منقولہ و غیر منقولہ جائیداد کی خرید و فروخت
(iv) اجارہ
(v) اجارہ و ابتاع
(vi) جائیداد کی تعمیر

اس طرح سے بینکوں کے روزمرہ کاروبار میں مارک اپ کی بنیاد پر تمویل کا حصہ سب سے
دہ ہے، آئیے دیکھیں کہ عملاً یہ کاروبار کیسے انجام پاتا ہے۔

۱۔ مارک اَپ پر اشیاء کی خرید و فروخت

اس کی شکل یہ ہے کہ ایک شخص (جسے ہم
یون کہیں گے) بینک کے پاس سرمایہ کے حصول کے لیے آتا ہے تاکہ اس سرمایہ سے خام
، نیم مکمل شدہ اشیاء یا مکمل شدہ مصنوعات خرید سکے۔ اس کی دو شکلیں ہیں، ایک یہ کہ وہ
یا مدیون نے پہلے سے خریدی ہوئی ہیں اور وہ ان کی ادائیگی کرنا چاہتا ہے، دوسری یہ کہ
اشیاء ہنوز بازار میں ہی ہیں لیکن تعین کے ساتھ بتایا جا سکتا ہے کہ ان کی بازار میں قیمت

خرید کیا ہے، پہلی صورت میں بینک اور مدیون کے درمیان یہ طے پاتا ہے کہ مدیون نے ایک رقم کے عوض (جتنی رقم کہ مدیون کو ضرورت ہوتی ہے) اپنے مال کو بینک پر فروخت کر دیا - پھر اس ثانیئے بینک نے اس پر ایک مقررہ شرح سے مارک اَپ کا اضافہ کرکے دوبارہ مدیون پر وہ چیزیں ادھار پر فروخت کر دیں، اس طرح سے مدیون کو بینک سے رقم مل جاتی ہے جو کہ وہ ایک عرصہ کے بعد مارک اپ کا اضافہ کرکے واپس لوٹاتا ہے - اسے بینکوں کی اصطلاح میں Buy-Back Agreement کہا جاتا ہے - دوسری صورت میں وہ اشیاء بازار سے مدیون، اور مدیون سے بینک نقد خرید تا ہے پھر اسی لمحے اس پر مارک اَپ کا اضافہ کرکے قسطوں پر ادھار مدیون پر فروخت کر دیتا ہے -

اا - تجارتی ہنڈیوں کی خرید

بینک مختلف قسم کی ہنڈیوں کی خرید وفروخت کا کام بھی کرتے ہیں، جن میں درآمد وبرآمد کی ہنڈیاں، اندرون ملک عوزنامے In-land Promisory Notes امانتی رسید پر تمویل Trust Receipt Financing. بیرون ملک بلوں پر تمویل Financing against Foreign Bills. وغیرہ شامل ہیں - ان تمام قسم کی ہنڈیوں کے لیے اب یہ طریقہ رائج ہوا ہے کہ بینک ہنڈی کی رقم پر اسے خرید لیتے ہیں پھر اس پر مارک اَپ کا اضافہ کرکے اسے ا فریق پر فروخت کر دیتے ہیں یا اس دوسرے فریق سے وصول کرتے ہیں جس کے نام پر وہ ہنڈی ہوتی ہے اور ادائیگی نہ ہونے کی صورت میں فریق اول اصل رقم معہ مارک اَپ لوٹانے کا پابند ہوتا ہے - ہر ایک ہنڈی کی خرید وفروخت کے لیے مارک اپ کی شرح اور مدت مختلف ہے، اس طرح سے ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ بینک ہنڈی کی اصل رقم سے ایک رقم منہا کرکے (جسے مارک ڈاؤن کہتے ہیں) باقی رقم مدیون کو نقد دے دیتے ہیں اور بعد میں ہنڈی کی پوری رقم وصول کرتے ہیں -

ااا - جائیداد کی خرید وفروخت

اس میں وہی اصول کار فرما ہے جو مال کی خرید وفروخت کے سلسلہ میں اوپر (ا) میں بیان ہوا ہے

۶- اجارہ

بینک اجارہ کی دو قسمیں کرتے ہیں، ایک مالیاتی اجارہ Financing Lease. اور دوسرا عملی اجارہ Operating عملاً بینک صرف اوّل الذکر اجارہ کی تمویل کرتے ہیں۔ مالیاتی اجارہ یہ ہے کہ کوئی شخص بینک سے سرمایہ کا خواہاں ہے جس سے وہ کوئی مشینری وغیرہ حاصل کرنا چاہتا ہے، تو بینک اسے اس مشینری کے لیے سرمایہ فراہم کرتا ہے، تمویل کی شرائط یہ ہوتی ہیں کہ کاغذوں میں وہ مشینری بینک کی ملکیت ہوگی اور سرمایہ کی بروقت واپسی نہ ہونے پر بینک کو اسے حاصل کرکے فروخت کرنے کا اختیار ہوگا (دوسرے الفاظ میں بینک کی یہ ملکیت رہن کی ایک شکل ہوتی ہے) اس کے علاوہ مشینری کا حصول، حصول کے اخراجات، حصول کے دوران تلفی کا خطرہ، اس مشینری کو چلانے، اس کی نگہداشت، وقت سے پہلے ناکارہ ہونے، غرضیکہ اس کے تمام خطرات کی ذمہ داری اجیر پر ہوتی ہے، بینک ایک آجر کی حیثیت سے اپنے سرمایہ پر ایک مارک اپ لگا کر ایک مقررہ مدت پر تقسیم کرکے ایک رقم ماہ بماہ وصول کرتا رہتا ہے، جسے وہ کرایہ کا نام دیتا ہے، اس سارے کاروبار میں بینک کسی قسم کا کوئی خطرہ مول نہیں لیتا۔

۷- اجارہ واستباع

اس میں اور اوپر والی شکل میں صرف اتنا فرق ہے کہ تمویل کرتے وقت ہی یہ طے پاجاتا ہے کہ ایک خاص مدت گذرنے کے بعد اجیر اس مشینری کو ایک مقررہ قیمت پر (جو اس وقت طے کرلی جاتی ہے) خرید لے گا، مشینری کی یہ قیمت اور کرایہ اس طرح طے کیا جاتا ہے کہ بینک اپنے سرمایہ پر ایک خاص شرح سے مارک اپ وصول کرے۔ اس کے علاوہ بینک کسی قسم کا کوئی کاروباری خطرہ مول نہیں لیتا۔

۷ا- جائیداد کی تعمیر

اس میں بھی بنیادی اصول یہی ہے بینک کسی مجوزہ جائیداد کو ایک رقم پر خرید لیتا ہے اور اسی لمحے اس سے زیادہ رقم پر اسی شخص کو بیچ دیتا ہے اس طرح سے اپنی رقم پر ایک مارک اپ وصول کرتا ہے۔

اوپر کی تمام قسموں میں بنیادی اصول یہ ہے کہ بینک اپنا سرمایہ اس طرح سے فراہم کرتا ہے کہ ایک مدت گذرنے کے بعد اصل زر ایک مقررہ رقم کے اضافہ کے ساتھ واپس آجائے، اس صورت کو سود پر قرض کی صورت سے تمیز کرنا محال ہے، اگر ہم اصطلاحات کے گورکھ دھندے سے نکل جائیں تو یہ سیدھی صاف سود پر قرض کی شکلیں ہیں۔ ان تمام شکلوں میں بینک کسی قسم کا کوئی کاروباری خطرہ Business Risk. مول نہیں لیتا۔ وقت کے گذرنے کے ساتھ اصل زر میں اضافہ ہوتا ہے یہی سود ہے۔

ایک بات جو بار بار دہرائی جارہی ہے، وہ یہ ہے کہ اب بینک مارک اپ نہیں لے سکیں گے، "تاکہ سود بین طور پر واپس نہ آجائے" لیکن بینکوں نے اس کا "توڑ" فراہم کیا ہے کہ وہ مارک اپ کا حساب لگاتے وقت مدت تمویل میں ۲۱۰ دنوں کا مزید مارک اپ احتیاطاً پہلے ہی لگا دیتے ہیں۔ اب اگر کوئی رقم مقررہ مدت پر ادا کر دے تو یہ ۲۱۰ دنوں کا مارک اپ رعایت Rebate. کے نام پر چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اور اگر مقررہ مدت پر ادائیگی نہ ہو لیکن ۲۱۰ دنوں کے اندر اندر ہو جائے تو جتنے دن پہلے رقم واپس لوٹ آئے، اتنے دنوں کی رعایت مارک اپ میں کر دی جاتی ہے، لیکن اگر کوئی رقم ۲۱۰ دنوں میں بھی نہ لوٹ کر آئے تو پھر بینک کو ٹربیونل میں مقدمہ کا اختیار ہے مزید مارک اپ لگانے کا اختیار نہیں ہے، یعنی ۲۱۰ دنوں سے بھی زیادہ تاخیر ہو جائے تو پھر مارک اپ میں اضافہ ممکن نہیں ہوگا، پرانی اصطلاحوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اب سود لامتناہی عرصہ کے لیے بڑھتا نہیں جائے گا بلکہ زیادہ سے زیادہ سات ماہ تک بڑھے گا۔[9]

عملاً یہ بات پہلے سے اس لیے مختلف نہیں ہے کہ بینک ایسے افراد یا اداروں کو رقم فراہم ہی نہیں کرتے جو اتنے نادھند ہو سکتے ہوں اور پھر اگر ایسا ہو بھی جائے تو وہ ہر سال ایک خاص رقم ڈوبے ہوئے قرضوں Bad Debts. کی شکل میں اپنے منافع سے منہا کر دیتے ہیں، اب بھی حتی الامکان بینک ٹربیونل میں جانے سے احتراز ہی کریں گے کیونکہ قانونی چارہ جوئی سے سہل تر طریقہ اس قسم کی رقوم کو چھوڑ دینا ہوتا ہے۔

(ب) مشارکہ مارک اپ کے بعد دوسری اہم اساس جس پر بینک کاروبار کر سکتے ہیں مشارکہ ہے، مشارکہ ایک اسلامی تصور ہے لیکن بینکوں نے اس کے عملی اطلاق میں چند ایسی باتیں شامل کر لی ہیں جس سے یہ بھی بہت حد تک سودی کاروبار کے مشابہ ہو گیا ہے۔

جب بھی کوئی شخص یا ادارہ (جسے ہم "شریک" کہیں گے) بینک سے مشارکہ کی بنیاد پر سرمایہ حاصل کرتا ہے تو بینک اس کاروبار کی مالی حیثیت متعین کرنے کے لیے ایک جائزہ تیار کرتا ہے اور ساتھ ہی مستقبل میں اس کاروبار کے فروغ کے امکانات کا جائزہ لیتا ہے اس جائزہ کے ضمن میں اگلے پانچ سالوں کے متوقع منافع کی پیش گوئی بھی تیار کی جاتی ہے، سرمایہ کاری کے وقت بینک متوقع منافع Projected Profit. کی اس حد سے کم پر سرمایہ کاری کے لیے تیار نہیں ہوتا جو کم از کم رائج الوقت سود کی شرح سے کم ہو۔ بہرحال اگر سرمایہ کاری پر اتفاق ہو جائے تو پھر بینک ایک عبوری شرح منافع Provisional Profit. سے ہر سہ ماہی اپنا منافع شریک سے وصول کرتا ہے، سال کے آخر میں اگر نفع زیادہ ہوا ہو تو بینک مزید بھی لے سکتا ہے، ریزرو قائم کر سکتا ہے یا حسن سلوک کے طور پر مزید نفع میں نہ بھی شریک ہو، یہ بینک کی مرضی ہے، لیکن اگر بینک نے عبوری منافع کے طور پر اصل منافع سے زیادہ وصول کر لیا ہو تو وہ شریک کو زائد وصولی واپس کرے گا۔ اسی طرح نقصان کی صورت میں بینک اور شریک اپنے اپنے منافع کے تناسب سے شریک ہوں گے۔ یہاں تک تو بات شریعت کے منشا کے موافق ہے، اب بینکوں نے اس میں مزید ترمیم یہ کی ہے کہ سال کے آخر میں حساب فہمی کے وقت جتنا بھی منافع ہوگا اس میں بینک اپنے عبوری شرح منافع کے حساب سے حصہ منافع کو پہلے وصول کریں گے، اور پھر اگر کوئی منافع بچ رہے گا تو وہ شریک کا حصہ ہوگا، اس شق کے آنے سے مشارکہ اور سودی کاروبار میں کوئی فرق باقی نہیں رہ گیا۔

اسی طرح سے یہ بھی طے پایا ہے کہ اگر سال کے آخر میں اصلی شرح منافع اتنی کم ہو کہ بینک اپنا عبوری شرح منافع بھی وصول نہ کر سکے تو سارا منافع بینک لے گا اور

شریک کو کچھ نہیں ملے گا۔ اس طریقۂ تمویل اور سودی کاروبار میں کوئی فرق کرنا محال نظر آتا ہے۔

(ج) معاشرتی پہلو

اسلامی بینکاری کے کچھ معاشرتی پہلو بھی ہیں۔ حرمت سود کی بہت سی وجوہات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس کے ذریعہ سے معاشرے میں معاشی عدل وانصاف قائم کیا جا سکے گا۔ اگر "اسلامی بینکاری" کے باوجود معاشرے میں عدل وانصاف کی منزل قریب آتی نظر نہ آئے تو ہمیں اپنے تصور "اسلامی بینکاری" پر از سرِ نو غور کرنا چاہیئے۔ موجودہ تصور میں اسلامی بینکاری اور سودی بینکاری میں معاشرتی نقطۂ نظر سے کوئی خاص فرق نہیں ہے، جس طرح پہلے صاحب حیثیت لوگ خالص معاشی بنیادوں پر سرمایہ حاصل کیا کرتے تھے، اب بھی ویسا ہی ہے، جس طرح عام حاجت مند پہلے محروم رہتے تھے اب بھی ہیں۔ نئے تصور بینکاری میں سرمایہ کے حصول کا جو بھی معیار تھا نہ صرف اسے قائم رکھا گیا ہے بلکہ شاید اب پہلے سے بھی زیادہ سخت ہو گیا ہے، مختصر یہ کہ سرمایہ کا حصول اگر پہلے سے مشکل نہیں تو پہلے جتنا دشوار ہی ہے، یہ صورت حال اس بات کی غمازی کرتی ہے کہ اس نئے تصور بینکاری کے خالقین کے نزدیک سود کی حرمت کا مسئلہ ایک قانونی مسئلہ ہے جس کو بینکاری کے قوانین میں تبدیلی کر کے حل کیا جا سکتا ہے، حالانکہ یہ ایک معاشی مسئلہ ہے، جب تک قرض کا حصول دشوار ہوگا، اور معاشرہ میں حاجت مند لوگوں کے لیے قرض کا حصول آسان نہ ہوگا اس وقت تک سرمایہ اپنی قیمت وصول کرتا رہے گا، خواہ اس کی شکل بین طور پر سود کی ہو یا خفی طور پر مارک اپ کی، یا مشارکہ میں عبوری شرح منافع کی حرمت سود کی منزل کو اس وقت تک نہیں پایا جا سکتا جب تک ایسی بنیادی تبدیلیاں نہ کی جائیں کہ ضرورت مندوں کو آسانی سے سرمایہ مل سکے۔ ایسا لگتا ہے کہ موجودہ تصور اسلامی بینکاری میں اس کے حصول کو پہلے سے کچھ زیادہ سخت کر دیا گیا ہے یا کم از کم بینک زیادہ محتاط ہو گئے ہیں، ایسے میں تو منطقی طور پر شرح سود میں اضافہ ہی کی توقع کی جا سکتی ہے، کمی کا کوئی احتمال نہیں، البتہ نام کا فرق ہو سکتا ہے۔

موجودہ تصور اسلامی بینکاری میں کوئی اہتمام اس بات کا نہیں کیا گیا کہ بینکوں کے لیے ایسی نئی رہنما ہدایات Guide lines. جاری ہوں یا سرمایہ کی فراہمی کے ایسے نئے پیمانے Criteria. متعین ہوں جن سے آہستہ آہستہ سرمایہ کی فراہمی کم حیثیت کے لوگوں کے لیے بھی ممکن ہو سکے۔ یا خالص معاشی بنیادی کے علاوہ معاشرتی تقاضوں کی تکمیل کے لیے بھی قرض مل سکے۔ اگرچہ کہ قرض حسن کی گنجائش پیدا کی گئی ہے لیکن نہ تو بینکوں کے لیے اس قسم کی سرمایہ کاری کا کوئی محرک ہے اور نہ ہی عملاً اس کے لیے تفصیلی راہنما ہدایات Guide Lines. ہیں۔ غرضیکہ مجموعی طور پر نئے تصور بینکاری اور پرانے تصور بینکاری میں کوئی بنیادی فرق ڈھونڈھنا مشکل ہے، ایسے حالات میں اسلام کے معاشی اور معاشرتی عدل کے تقاضے کیوں کر پورے ہوں گے؟ ہمیں اس سے انکار نہیں کہ یہ بہت کٹھن کام ہے اور اس کا یک قلم حل پیش کرنا ممکن نہیں ہے لیکن اہم بات یہ ہے کہ نئے تصور بینکاری میں اس طرف پیش رفت کرنے کی بنا بھی نہیں ڈالی گئی۔

(د) منافع میں شرکت کی مجبوریاں

موجودہ تصور اسلامی بینکاری منافع میں شرکت کی بنیاد پر قائم کیا گیا ہے۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اس موضوع پر جتنا فکری کام ہوا ہے اس میں بہت بڑے پیمانے پر منافع میں شرکت کے تصور کو سود کی متبادل اساس کے طور پر پیش کیا گیا ہے اس میں شک نہیں کہ منافع میں شرکت کا تصور سود کا متبادل ہے لیکن نفع و نقصان کا معاملہ تجارت میں ہوتا ہے ہمارے ہاں بینکاری کا تصور تجارت پر مبنی نہیں ہے بلکہ بینک مالیاتی توسط Financial Intermediation. کا کام کرتے ہیں، جس کی وجہ سے منافع میں شرکت کا تصور یہاں پر لگانا ایک دشوار امر ہے

منافع میں شرکت کے تصور میں چند اور دشواریاں بھی ہیں۔ مثال کے طور پر۔

(ا) منافع کا تعین کیسے ہو؟ منافع کے تعین میں چند ایک موضوعی Subjective فیصلوں کو دخل ہوتا ہے جن کی وجہ سے منافع کی شرح کم و بیش ہو سکتی ہے، مثال کے طور

پر فرسودگی کی شرح زیادہ مان لیں تو نفع کم ہوگا، اور کم مان لیں تو زیادہ' ایسا طرح اور بھی بہت سی باتیں ہیں جن کا علم محاسبین Accountants. کو ہے' ایک ایسی تصور بینکاری جس میں سرمایہ کاری کی بنیاد منافع میں شرکت ہو، بہت بڑی مشکل میں پڑجاتا ہے جب کہ خود منافع کا تعین ہی ایک مشکل امر ہو۔

(ii) عوام کی ایک بہت بڑی تعداد ان پڑھ ہے، وہ کسی قسم کا حساب ہی نہیں رکھتے کجا کہ وہ بینکوں کی تسلی کے مطابق حسابات تیار کریں ایسے حالات میں بینک ان سے کیسے کاروبار کریں؟ پھر لوگوں کا معیار دیانت بھی ایسا ہے کہ صحیح انکشاف منافع ایک محال امر ہے۔

(iii) اس دور میں حکومتیں اپنے معاشرتی رفاہی اور ثقافتی پروگراموں کے لیے سرمایہ کی بہت بڑی مقدار کی ضرورت مند ہیں' یہ سارے کام بغیر نفع نقصان کے طے پاتے ہیں، ایک ایسا تصور بینکاری جس کی بنیاد منافع میں شرکت پر ہو حکومتوں کو سرمایہ کیسے فراہم کرے گا؟

(۳) تقسیم منافع میں اوزان کا مسئلہ

اس وقت یہ طے کیا گیا ہے کہ مختلف لوگ جو رقم بینک میں رکھیں انہیں تقسیم منافع کے وقت مدتِ امانت کے حساب سے نفع میں شریک کیا جائے، یعنی جو لوگ لمبے عرصے کے لیے رکھیں وہ منافع میں بھی زیادہ شرح سے شریک ہوں اور جو تھوڑے عرصے کے لیے رقم رکھیں وہ کم شرح سے منافع میں شریک ہوں، اس مقصد کے حصول کے لیے مختلف مدت کی امانتوں کو مختلف شرحِ اوزان سے ضرب دی جاتی ہے' اگرچہ اوزان کا تصور غیر شرعی نہیں ہے، لیکن ان کے اِس طرح استعمال سے عملاً اسلامی بینکاری اور سودی بینکاری میں فرق مٹ گیا ہے، جس طرح سودی بینکاری میں بچت کنندوں کو سود مدتِ امانت کے حساب سے ملتا ہے، اس طرح اسلامی بینکاری میں "نفع"۔ ہم اس دلیل سے متفق ہیں کہ اگر بینک کے پاس کوئی شخص لمبے عرصے کے لیے سرمایہ رکھے تو بینک اس کو زیادہ منفعت بخش کاروبار میں لگا سکتا ہے اور اس کے نتیجے میں اس شخص کا منافع میں شرکت کا استحقاق بھی ایک ایسے شخص کے مقابلہ میں زیادہ ہوگا جو کہ بینک کو قلیل مدت کے

لئے سرمایہ دے۔

اُس مسئلہ کا ایک سہل حل یہ ہو سکتا ہے کہ بنیک مختلف مدّت کی امانتوں کی علیحدہ علیحدہ سرمایہ کاری کریں اور ان کے حسابات بھی علیحدہ علیحدہ رکھیں، اس طرح سے عین انصاف کے ساتھ منافع میں شرکت ہو سکتی ہے اور کسی قسم کے اوزان کی بھی ضرورت نہ رہے گی۔

(۲) جرمانے

سود کو ختم کرنے کے ساتھ ہی یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ جو لوگ بروقت رقم نہ لوٹائیں یا اس مقصد کے لیے صرف نہ کریں جس کے لیے انہوں نے وہ رقم حاصل کی ہو اُن کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے مرکزی بنیک کی ہدایات کے مطابق اب جرمانوں کا ایک نظام نافذ کیا گیا ہے، جرمانہ کا تصور غیر شرعی نہیں ہے لیکن جطرح سے اسے نافذ کیا گیا ہے، وہ اپنے اندر سود کی روح لیے ہوئے ہے مثال کے طور پر اگر کوئی شخص بنیک سے اس شرط پر سرمایہ حاصل کرے کہ وہ اس سے بیرون ملک مشینری بھیجے گا مشینری بھیجنے کی ایک مدت بھی طے پا جاتی ہے بعدہٗ وہ شخص مدت مقررہ کے اندر اندر مشینری نہیں بھیجتا، تو مرکزی بنیک کی ہدایات کے مطابق اسے ۵۷ پیسے فی یوم فی...۱ روپے جرمانہ دینا پڑے گا۔ جرمانہ کو وقت کے ساتھ معلق کرنے سے اس میں سود کی روح حلول کر گئی ہے، اب اس مثال میں کیا یہ جرمانہ ۸۰ء۲۰ فی صدی شرح سود نہیں ہے؟ اور اس میں اور تعزیری سود میں کیا فرق ہے؟

جرمانے کے تصور کو وقت سے منسلک نہیں کرنا چاہیئے ورنہ اس میں اور سود میں تمیز مشکل ہو جاتی ہے، اس وجہ سے جرمانے کے تصور پر از سر نو غور کرنے کی ضرورت ہے،

(۳) انتظامی اخراجات

اسلامی بنکاری کے تصور میں یہ طے کیا گیا ہے کہ تمام انتظامی اخراجات اُس منافع میں سے منہا کئے جائیں گے جو امانت کاروں کے حصہ میں آئے گا یعنی بنیک کے حصص دار (Share Holder) بنیک کے

منافع میں تو اپنے سرمایہ کے تناسب سے شریک ہوں گے۔ البتہ اخراجات صرف اس منافع میں سے وضع کیئے جائیں گے جو امانت کاروں یا بچت کنندوں کے حصہ میں آئے گا (۱۲) یہ بات عدل کے منافی ہے اور شریعت کے تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں ہے

اسی طرح یہ بھی طے پایا ہے کہ بینک اِن انتظامی اخراجات کی وصولی کے علاوہ منافع کا دس فی صدی انتظامی فیس (MANAGMENT) کے حساب پر وصول کریں گے۔ یہ بات بھی عدل کے منافی ہے، جب تمام انتظامی اخراجات بچت کنندوں پر ڈال دیئے گئے ہیں تو پھر یہ انتظامی فیس کس بات کی۔

ش ۔ ریزرو

اس وقت قانونی طور پر تمام بینکوں کو اپنی امانتوں کا پانچ فی صد نقد اور تیس فی صدی تمسکات کی شکل میں مرکزی بینک کے پاس رکھنا پڑتا ہے۔ لیکن ابھی تک تمسکات کی بلاسود شکلیں وجود میں نہیں آئیں۔ لہٰذا یہ گنجائش پیدا کی گئی ہے کہ بینک جتنی رقم حکومت کو اجناس کی خرید کے لیے مارک اپ کی بنیاد پر دیں گے وہ اِس ایزرو کی حد میں سے منہا کرلی جائے گی یعنی اسے ریزرو ہی سمجھا جائے گا

ہم سمجھتے ہیں کہ یہ کوئی شرعی حل نہیں ہے، اس وقت ریزرو کی شرح ۳۵ فی صد ہے، جس کا مطلب ہے کہ بینک زیادہ سے زیادہ تقریباً تین گنا زرِ اعتباری تخلیق کر سکتے ہیں، اِس معاملہ پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ کیوں نہ اس حد کو کم کر کے دس فی صدی نقد پر لے آیا جائے تاکہ بینکوں کی تخلیق اعتبار کی قوت تین گنا سے بڑھ کر دس گنا ہو جائے اس سے بہت بڑے پیمانے پر ملک میں اعتباری زر میسر ہو جائے گا، جس کے میسر ہونے کی صورت میں ہی سود کی حقیقی شرح کم ہو گی اور بالآخر صفر ہو گی، جب تک بینکوں کی تخلیق اعتبار کی قوت میں اضافہ نہ ہو گا زرِ اعتبار کی رسد محدود رہے گی اور سرمایہ اپنی قیمت لگواتا رہے گا، لمبے عرصے میں معیشت کا رُخ اس طرف پھیرنے کی ضرورت ہے اس اثنا میں افراطِ زر کو قابو میں رکھنے کے لیے مناسب پالیساں وضع کرنے کی ضرورت ہوگی۔ جب تک معیشت میں سرمایہ ....

کی فراہمی آسان نہیں ہوگی حقیقی معنوں میں سود کی بیخ کنی ممکن نہیں ہوگی۔

۵۔ اسلامی بینکاری کے لیے مثبت لائحہ عمل

اب ہم چند مثبت تجاویز پیش کریں گے جن کی بنیاد پر صحیح معنوں میں اسلامی بینکاری کی ابتدا کی جا سکتی ہے، ہمارے خیال میں درج ذیل ہی وہ لائحہ عمل ہے جس کے ذریعے سود کو معیشت سے حذف کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ مالیاتی توسط سے براہ راست تجارت

ہمارے ملک میں جو بینکاری روایتی طور پر رائج ہے وہ ہمیں اپنے نوآبادیاتی دور سے ورثہ میں ملی ہے، اس بینکاری کا آغاز مغرب کی سرمایہ دارانہ ریاستوں میں ہوا، اور اس وقت ساری دنیا میں بینکاری اسی انداز میں رائج ہے۔ بینکاری کے اس طریقہ میں بنیادی تصور یہ ہے کہ بینک مالیاتی توسط (Financial Intermediation) کا کام کرتے ہیں، یعنی وہ لوگوں کا پیسہ دوسرے لوگوں کو فراہم کرتے ہیں اور اس خدمت کو انجام دینے کے لیے حق الخدمت کے طور پر سود کماتے ہیں۔ بینک بنیادی طور پر تجارتی ادارے نہیں ہیں اور نہ ہی تجارت کو بینک کا دائرہ کار سمجھا جاتا ہے۔

ماضی قریب ہی میں جب اسلامی بینکاری یا بلا سود بینکاری کی باتیں ہونے لگیں تو مسلمان اہل فکر نے اس موضوع پر غور و خوض کرنا شروع کیا، اب تک اس موضوع پر جتنا کام ہوا ہے وہ تقریباً سب کا سب اسی مفروضے پر ہوا ہے کہ بینک مالیاتی توسط (Financial Intermediation) کا فریضہ ہی انجام دیں گے البتہ یہ کہ وہ سود نہیں کمائیں گے، چنانچہ سود کے متبادل کے طور پر نفع و نقصان میں شرکت، مارک اپ، اجارہ وغیرہ مختلف اس کے بارے میں سوچا گیا۔ جیسا کہ ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ نفع و نقصان میں شرکت عملاً ایک محدود پیمانے پر ہو سکتی ہے، لہٰذا لامحالہ بینکوں کو ایسی تراکیب سوچنا پڑی ہیں جو نام کے اعتبار سے تو سود نہیں ہیں لیکن عملاً ان میں اور سود میں کوئی فرق نہیں ہے، اس کی وجہ غالباً بینکاروں کا عدم اخلاص نہیں ہے بلکہ ان کی یہ مجبوری ہے کہ وہ مالیاتی توسط کا کام کسی اور بنیاد پر انجام نہیں دے سکتے۔

ہماری رائے میں بینکوں کو یہ انقلابی اقدام کرنا ہوگا کہ وہ مالیاتی توسط کے روایتی اور بنیادی تصور سے آزاد ہو کر براہ راست تجارت کے میدان میں قدم رکھیں، جب تک بینک اس بنیادی حجاب کا کشف نہیں کریں گے وہ سود سے آزادی حاصل نہیں کر سکیں گے، عملاً بینکوں کے لیے یہ تصور بہت اجنبی ہے اور وہ جلدی اسے قبول کرنے کے لیے تیار بھی نہیں ہوں گے لیکن اسلام فی الواقع ایک انقلابی دین ہے، اور حرمت سود عملاً ایک بہت بڑے انقلاب کا ذریعہ ہے، ہم کبھی بھی سرمایہ دارانہ نظام کی رفوگری سے اپنے مقاصد حاصل نہیں کر سکتے، جب تک ہم موجودہ نظام کے فریم ورک میں رہتے ہوئے، کہیں کہیں کوئی تبدیلی لانے کے چکر میں رہیں گے اس وقت تک نہ صرف ہم اسلامی نظام کی منزل کے قریب نہیں پہنچ سکتے بلکہ عملاً ایک ایسے سرمایہ دارانہ نظام کے چکر میں پھنس جائیں گے جو مغربی ماڈل سے کم مستند ہوگا۔

لہٰذا ہمارے نزدیک بینکوں کو اپنے بنیادی فریم ورک، رول اور وظیفہ میں یہ تبدیلی لانا ہوگی کہ وہ مالیاتی توسط سے آگے نکل کر براہ راست تجارت شروع کریں، اس کی عملی تفصیلات تو بینک خود ہی طے کریں گے لیکن تصور کی حد تک ہم سمجھتے ہیں کہ درج ذیل طریقہ اپنایا جا سکتا ہے۔

مختلف وظائف کے لیے مخصوص بینک وجود میں آ سکتے ہیں یا ایک ہی بینک مختلف وظائف کے لیے مخصوص ڈویژن قائم کر سکتا ہے مثال کے طور پر کچھ بینک مشینری کی درآمد کا کام کر سکتے ہیں، کچھ دوسرے برآمدات کا کام کر سکتے ہیں، کوئی اجارہ کا کام کرے، اور کوئی تجارت کا، اگر ایک ہی بینک یہ کام کرنا چاہے تو وہ مختلف وظائف کے لیے اپنے مختلف ڈویژن قائم کرے، لیکن ان سب ڈویژنوں کے حسابات الگ الگ تیار ہوں۔ کام کا طریقہ یہ ہو کہ جو بینک یا ڈویژن درآمدت کا کام کرتا ہو، وہ سیدھے طریقے سے مشینری یا سامان درآمد کرے اور لوگوں کو نفع پر بیچے، اس کاروبار میں بینک اپنا پیسہ لگائے اور جس طرح کوئی بھی درآمدی تاجر مارکیٹ میں اپنا مال فروخت کرتا ہے بینک بھی کرے اور اس طرح وہ تمام کاروباری خطرات مول لے جو کہ ایک عام درآمدی تاجر لیتا ہے، اسی طرح سے جو بینک

یا ڈویژن برآمد کے کام میں آئے وہ نجی مارکیٹ سے مال خرید کر کے اپنے ذرائع سے اسے باہر فروخت کرے یا بیرون ملک اپنی شاخیں کھول کر یہاں سے مال وہاں منگوائے، اور دوسرے ملک میں مال فروخت کرے، اور اسی طرح وہ تمام کاروباری وظائف وخطرات اپنائے جو برآمدات کے کاروبار میں ایک عام تاجر کو درپیش ہیں۔ اسی طرح جو بینک اجارہ یا اجارہ و ابتاع کا کام کرنا چاہیے وہ اشیاء کو خرید کر کرایہ پر دے، مالی اجارہ (Financial Lease) کے بجائے عملی اجارہ (Operating Lease) کا کام کرے، تجارت کے میدان میں جو بینک کام کرنا چاہیے وہ باقاعدہ تجارتی فرم کھولے، جس میں بینک مشارکہ و مضاربہ کی بنیاد پر دوسرے لوگوں سے بھی سرمایہ حاصل کرے، اور پھر سیدھے طریقے سے تجارت کرے، اسی طرح بینک کارخانے بھی لگا سکتا ہے اور ان تمام طرح کے کاروباروں کو چلانے کے لیے ماہر اور تربیت یافتہ افراد کی خدمات حاصل کر سکتا ہے ان کاروباروں سے جو منافع ہو وہ بینک اور امانت داروں کے درمیان نفع ونقصان کی بنیاد پر تقسیم ہو سکتا ہے۔

(ب) تبادلہ وقت کی بنیاد پر قرضے

اس کے باوجود بھی کچھ لوگ ایسے ہوں گے جو بینک سے سرمایہ حاصل کرنا چاہتے ہیں تاکہ بہت ہی مختصر مدت کیلئے رقم حاصل کرلیں اور پھر لوٹا دیں۔ اس ضمن میں قلیل المد ہنڈیاں اور وثائق آجاتے ہیں۔ اسلامی بینکاری پر لکھا ہوا لٹریچر اس صورت حال سے نپٹنے کے لیے کوئی تسلی بخش حل پیش نہیں کرتا، سوائے شیخ محمود احمد کے نظریہ تبادلہ وقت کے نظریہ تبادلہ وقت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک مہینہ کے لیے مثلاً ۱۰۰ روپے بینک سے لینا چاہتا ہے تو وہ بینک کو =/۱۰ روپے ایک سال کے لئے دے ایک مہینہ کے بعد وہ بینک کو ۱۰۰ روپے لوٹا دے اور ایک سال بعد بینک سے اپنا سو روپیہ لے لے، اس معاملہ میں جانبین کی طرف سے رقم کی مقدار اور مدت کی مقدار کو کم وبیش کیا جا سکتا ہے، یہ ایک انقلابی تصور ہے اور اس تصور کی مدد سے ہم قلیل المدت سرمایہ ہنڈیوں کا مسئلہ اور حکومت کی ضروریات کے لیے سرمایہ کی فراہمی کے مسائل تسلی بخش طور پر حل کر سکتے ہیں اس تصور

میں بے پناہ لچک ہے اور یہ تقریباً ہر قسم کے قرض کے لیے استعمال ہو سکتا ہے، ہمیں معلوم ہے کہ علماء کو اس تجویز پر یہ اعتراض ہے کہ اس میں مشروط قرض کی شق ہے، ہم سمجھتے ہیں کہ علماء کو اپنی اس رائے پر از سر نو غور کرنا چاہیئے، ایک طرف تو سود ہے جو سو بھیس بنا لیتا ہے اور ایک راستہ بند کرتے ہیں تو بیسوں اور نکال لیتا ہے۔ دوسری طرف قلیل المدت سرمایہ کی فراہمی کے لیے اب تک کوئی قابل عمل اور خالص اسلامی حل بھی سامنے نہیں ہے ایسے میں تبادلہ وقت کے نظریہ کے تحت اگر کوئی حل مل سکتا ہو تو اسے قبول کر لینا چاہیئے کیونکہ یہ ہماری اتنی بڑی مشکل حل کر دیتا ہے کہ ہم اس کی مدد سے سود جیسی لعنت سے نجات حاصل کر لیتے ہیں۔ بصورت دیگر ہمیں مشروط قرض کے اعتراض پر بھروسہ کرتے ہوئے سود کے ساتھ نباہ کرنا ہوگا۔ فقہ کے مشہور اصول اھون البلیتین کے پیش نظر ہماری رائے میں اگر مشروط قرض کا اعتراض اس تجویز پر وارد بھی ہوتا ہو تو بھی اسے برداشت کر لینا چاہیئے۔

(ج) امانتوں کا نیا تصور

جس طرح بینکوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ مالیاتی توسط سے نکل کر براہ راست تجارت کی طرف آئیں اس طرح بینکوں کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ امانتوں کی موجودہ تقسیم کے تصور سے آگے نکلیں، اس وقت امانتیں تین قسم کی ہیں، چالو کھاتے (Current Account) بچت کھاتے (Saving Accounts) اور معینہ مدت کھاتے (Fixed Deposit Account) ہماری رائے میں اسلامی بینکاری میں دو بڑی قسم کے کھاتے ہونے چاہئیں (ا) عام کھاتے (Ordinary Accounts) ان میں رکھی ہوئی رقوم کی حیثیت موجودہ چالو کھاتوں کی سی ہو (ب) خاص کھاتے (...ific Accounts) ان کی مزید اتنی قسمیں ہو سکتی ہیں، جتنی قسم کے کاروبار میں کوئی بینک اپنی رقم لگاتا ہو، مثال کے طور پر اجارہ، درآمد، برآمد، تجارت، کارخانہ جات وغیرہ - ہر امانت کار اپنی رقم بینک کے پاس رکھتے وقت، اس کی نشان دہی کرے کہ وہ کس کاروبار میں یہ رقم مخصوص مدت کے لیے لگائیں گے، البتہ ایک مد ایسی بھی رکھی جا سکتی ہے جس میں

[illegible]

مدت کے لیے لگا دے ہر طرح کے کھاتوں کی آمدن کا حساب علیحدہ علیحدہ رکھا جائے، ہر امانت کار اپنے فیصلے کا خطرہ خود مول لے، جس نے جس کام میں پیسہ لگایا ہو اس کے نفع و نقصان میں وہ شریک ہو۔

(د) انتظامیات کے راہنما اصول

اس میں شک نہیں کہ بینک اس صورت میں بھی دوسرے لوگوں کی رقوم بہت بڑے پیمانے پر استعمال کر رہے ہوں گے، اس خطرے کے پیش نظر کہ کہیں بینک یا ان کے کارندے اپنی نااہلی کی بنا پر کاروبار میں نقصان کا موجب نہ ہوں، مرکزی بینک کو انتظامیات کے راہنما اصول مرتب کرنے ہوں گے، یہ راہنما اصول اس نظریہ پر مبنی ہوں کہ بالعموم ایک نفع بخش کاروبار کے لیے ایک عام سوجھ بوجھ کا کاروباری کیا کرتا ہے، یہ راہنما اصول عمومی انداز میں مرتب کیے جائیں گے اور پھر مخصوص کاموں کے لیے مخصوص شقیں بھی مرتب کی جا سکتی ہیں۔

(ہ) کارکردگی کا محاسبہ

اسی طرح بینکوں کے حسابات کی پڑتال Audit کے موجودہ نظام کو بدل کر انہیں مذکورہ بالا راہنما اصولوں کی روشنی میں از سر نو مرتب کرنا ہوگا، اس وقت بینکوں کا آڈٹ اس بات کا خیال رکھتا ہے کہ بینکوں کے حسابات ٹھیک ہوں اور ان کی مالیاتی رپورٹیں جو کچھ ظاہر کرتی ہیں وہ حقائق کے مطابق ہے، اسلامی بینکاری میں یہ عمل تو جاری ہی رہے گا البتہ آڈٹ کا دائرہ کار بڑھ کر بینک کی تجارتی سرگرمیوں کو مذکورہ بالا راہنما اصولوں کی روشنی میں بھی پرکھے گا، اور یہ رپورٹ دے گا کہ کیا بینک نے تجارتی امور میں اس متعدی کفایت، اور سجھ بوجھ کا مظاہرہ کیا جو کہ انہی حالات میں ایک عام کاروباری کرتا ہے ظاہر ہے کہ اس طرح کے آڈٹ کے لیے آڈٹ کے بنیادی تصورات اس کے عملہ کی تربیت وغیرہ مسائل سے بھی عہدہ برآ ہونا ہوگا۔

۶۔ حرف آخر

مذکورہ بالا تجاویز اول تا آخر انقلابی ہیں، وہ موجودہ نظام بینکاری کے پورے

ڈھانچے کو منہدم کر کے نئے سرے سے ایک ڈھانچہ تشکیل دینے کا تصور پیش کرتی ہیں جہاں ہمیں اس بات کا یقین ہے کہ سود کو حذف کرنے کا صحیح طریقہ یہی ہے وہاں اس بات پر بھی شرح صدر ہے کہ مختلف قسم کے لوگ اس نظریہ کی راہ روکنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگائیں گے، نہ صرف بینکار بلکہ معاشئین ماہر انتظامیات محاسبین وغیرہ اس کو قبول کرنے میں دشواری محسوس کریں گے، اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ انہیں ایک نئے نظام اور اس نظام کی توسیع کے لیے کئی نئے علوم کی تشکیل کرنا ہوگی، رائج الوقت نظام میں ایک کل پرزہ کی طرح اپنا رول ادا کرنا بہت سہل کام ہے اور سر نو ایک نئے نظام کی تفصیلات طے کرنا اور انہیں معرض وجود میں لانا خون جگر دینے کا کام ہے۔

اس کی ایک اور وجہ بھی ہو سکتی ہے، ہزاروں سال سے رائج سود اور اس سے مستفید ہونے والا طبقہ آسانی سے شکست تسلیم نہیں کرے گا نہ صرف وہ قانونی، سیاسی، اور معاشرتی حربوں سے اس جنگ میں کود پڑیگا۔ بلکہ دام ہمرنگ زمین بچھا کر اور بھیس بدل بدل کر اپنی بقا کے لیے کوششیں کرے گا اس کی اولین مثال ہمارے سامنے موجودہ مارک اپ کی شکل میں ہے، ہم سمجھتے ہیں کہ سود کا حذف کرنا ایک بہت بڑا انقلابی قدم ہے یہ اپنے ساتھ پوری زندگی میں ایسی بنیادی تبدیلیاں لائے گا کہ موجودہ نظام باقی نہیں رہ سکتا، جو لوگ حذف سود کو محض چند قانونی تبدیلیوں کا محتاج سمجھتے ہیں انہیں اس مسئلہ کی گہرائی ناپنے میں سخت غلطی لاحق ہوئی ہے۔

(واللہ اعلم)

حواشی ومصادر

1. State Bank of Pakistan (S.B.P) Circular No. B.C.D 13,20 - June,1984.

2. S.B.P. circular No. B.C.D - 13, 20. - June,1984.

3. S.B.P. circulars No. B.C.D - 33

4. S.B.P. Circular No.B.C.D.39-10th Dec.,1984.

5. S.B.P. circulars No B.C.D. 40 10th De[illegible]

6. Report of High Level Working Group on Housing Finance on Income Sharing basis. Unpublished, Karachi. H.B.F.C. 1980.

7. The House Building Finance Corporation Act 1952. (as amended Sec.24(8)).

8. Report of the High Level Working Group op, cit.

9. مارک آپ یعنی مارک اپ اگرچہ قانوناً منع ہوگیا ہے لیکن برآمدات پر تمویل کے سلسلہ میں اس کی ایک شکل کو بینکوں نے باقی رکھا ہے۔ وہ شکل یوں ہے کہ اگر کوئی شخص برآمدات کے لیے سرمایہ لے اور پھر بروقت مال برآمد نہ کرے تو پہلے اس کی اصل رقم پر مارک اپ لگایا جائے گا بعد ازاں اس مارک اپ پر ۱۲۰ دن کے لیے مزید مارک اپ لگے گا۔

10. M.N. Siddiqui: Issues in Islamic Banking; Liecester, The Islamic Foundation. 1983, pp - 81 - ff.

11. S.B.P. circular No. B.C.D 39, 10th Dec., 1984.

12. S.B.P. circular N[illegible] B.C.D 34 10th Dec., 1984. Statement B[illegible]

فقہ حنفی کی شہرۂ آفاق کتاب

بدائع الصنائع
فی
ترتیب الشرائع

تالیف

علامہ علاؤالدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی المتوفی ۵۸۷ء

مترجم

جناب پروفیسر خان محمد چاولہ

وکلاء قضاۃ اور قانون سے متعلق حضرات کے لئے ایک ناگزیر ضرورت۔ نفاذ شریعت کے عمل میں ممد ومعاون اسلامی مدارس اور فقہ اسلامی سے دلچسپی رکھنے والے حضرات کے لئے ایک اہم کتاب۔

ملنے کا پتہ

مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

اسلامی حدود اور انکا فلسفہ

مع

اسلام کا نظام احتساب

مرتبہ

مولانا سید محمد متین ہاشمی

اسلامی سزائیں کب اور کیسے نافذ ہوتی ہیں۔ قرآن وسنت اور
فقہ مذاہب اربعہ سے ماخوذ ایک مختصر مگر مدلّل کتاب۔
قضاۃ اور وکلا کے لیے تمام ابتدائی معلومات یکجا جمع کر دی گئی ہے

قیمت ۶/۰۰ روپے

پتہ

مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم　　نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

پیشۂ وکالت کی شرعی حیثیت

جناب ڈاکٹر منیر احمد مغل ایم اے ایل ایل بی، پی ایچ ڈی،

لفظ "وکالت" کی لغوی تحقیق

لفظ وکالت بفتح واؤ اور بکسر واؤ دونوں طرح سے آیا ہے۔

اَلْوَکَالَۃُ اور اَلْوِکَالَۃُ کے معنیٰ سپردگی اور بھروسہ۔ محافظت قائم مقامی اور ذمہ داری کے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص فلاں کا وکیل ہے یعنی اس کا محافظ اس کی بجائے یا اس کا ذمہ دار ہے۔ اس کی جمع وکالات ہے۔

لفظ وکیل کا قرآنی مفہوم

اس لفظ کا مادہ و ک ل ہے۔ جس کے مختلف صیغے قرآن مجید میں کل ۷۰ مقامات پر آئے ہیں جن کی تفصیل یہ ہے۔

وَکَّلْنَا (۱ بار)　　تَوَکَّلَ (۹ بار)

وُکِّلَ (۱ بار)　　تَوَکَّلُوْا (۲ بار)

تَوَکَّلْتُ (۷ بار)　　وَکِیْلٌ (۱۱ بار)

تَوَکَّلْنَا (۴ بار)　　وَکِیْلًا (۱۳ بار)

نَتَوَكَّلُ (۱ بار) اَلْمُتَوَكِّلُوْنَ (۳ بار)

يَتَوَكَّلُ (۱۲ بار) اَلْمُتَوَكِّلِيْنَ (۱ بار)

يَتَوَكَّلُوْنَ (۵ بار)

اَلْوَكِيْلُ وہ شخص جس پر بھروسہ کیا جائے یا وہ شخص جس کے سپرد عاجز آدمی اپنا کام کردے ۔ اس کے ایک معنی دلیر ہیں اور اس کی جمع وُکَلَاءُ ہے

جب یہ لفظ اللہ تبارک وتعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ہو تو اس وقت اس کے معنیٰ " روزی دینے والا ۔ کارساز ۔ کفایت کرنے والا " ہوتے ہیں ۔ جیسے قرآن پاک میں آیا ہے ۔

وَ قَالُوْا حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ ۔

ترجمہ: اور انہوں نے کہا کہ اللہ ہم کو کافی ہے اور وہی سب کام سپرد کرنے کے لیے اچھا ہے ۔

وَكَفٰى بِاللّٰهِ وَكِيْلًا ۔

ترجمہ : اور اللہ تعالیٰ کارساز ہونے میں کافی ہے ۔

وَ هُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ وَّكِيْلٌ ۔

ترجمہ: اور وہ ہر چیز کا کارساز (محافظ) ہے

امام راغب اصفہانی (م ۵۰۲ھ) فرماتے ہیں توکیل سے مراد یہ ہے کہ آپ

---

[1] قرآن (۳: ۱۷۳)

[2] قرآن (۴: ۱۷۱)

[3] قرآن (۶: ۱۰۲)

اپنے علاوہ کسی دوسرے شخص پر اعتماد کریں اور اس کو اپنا نائب بنادیں ۔ وکیل بروزن فعیل ہے اور مفعول کے معنی میں ہے ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ۔

وَكَفٰى بِاللّٰهِ وَكِيْلًا ۔

ترجمہ: (اور اللہ تعالیٰ کے حوالہ کیجئے اللہ تعالیٰ کافی کارساز ہے ۔)

یعنی اللہ کافی ہے کہ تم معاملہ اس کے سپرد کردو ۔ اور وہ تمہارا وکیل ہو ۔

اور اسی بنا پر ارشاد مبارک ہے :۔

حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ ۔

ترجمہ: (اللہ تعالیٰ ہمیں کافی ہے اور وہی سب کام سپرد کرنے کے لیے اچھا ہے)

وَمَا اَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيْلٍ ۔

ترجمہ: اور آپ ان پر کچھ بطور ذمہ داری کے مسلط نہیں کیے گئے)

یعنی ان کے کاموں پر موکل اور ان کے امور کی حفاظت پر مامور نہیں ہیں ۔

جس طرح اللہ تعالیٰ کا قول مبارک ہے ۔

لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ ۝ اِلَّا مَنْ تَوَلّٰى ۔ وکفر

ترجمہ: آپ ان پر مسلط نہیں ہیں (جو زیادہ فکر میں پڑیں) مگر جو روگردانی اور کفر کرے گا)

له ۴:۸۱، ۴:۱۳۲، ۴:۱۷۱، ۳۳:۳، ۳۳:۴۸

ٰه ۳:۱۷۳

ٰه ۶:۱۰۷، ۳۹:۴۱، ۴۲:۶

ٰه ۸۸:۲۲

اسی پر اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔

قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ۔

ترجمہ: (آپ کہہ دیجئے کہ میں تم پر تعینات نہیں کیا گیا ہوں)

نیز یہ ارشاد باری تعالیٰ :۔

اَرَاَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوَاهُ

ترجمہ: (اے پیغمبر)۔ آپ نے اس شخص کی حالت بھی دیکھی جس نے اپنا خدا اپنی خواہش نفس کو بنا لیا۔

اَفَاَنْتَ تَكُوْنُ عَلَيْهِ وَكِيْلًا۔

ترجمہ۔ سو کیا آپ اس کی نگرانی کر سکتے ہیں۔

اَمْ مَّنْ يَّكُوْنُ عَلَيْهِمْ وَكِيْلًا۔

ترجمہ (یا وہ کون شخص ہوگا جو ان کا کام بنانے والا ہوگا۔)

یعنی مَنْ يَّتَوَكَّلُ عَنْهُمْ۔

اَلتَّوَكُّلُ دو طرح پر استعمال ہوتا ہے۔

کہا جاتا ہے۔

تَوَكَّلْتُ لِفُلَانٍ یعنی تَوَلَّيْتُ لَهٗ۔

نیز کہا جاتا ہے

وَكَّلْتُهٗ فَتَوَكَّلَ لِيْ وَتَوَكَّلْتُ عَلَيْهِ۔

۱؎ ۶۶:۶

۲؎ ۴۳:۲۵

۳؎ ۱۰۹:۴

ترجمہ: یعنی میں نے اس پر اعتماد کیا۔

اللہ عزوجل نے فرمایا۔

وَعَلَى اللّٰهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُوْنَ۔

ترجمہ: (پس اللہ پر ہی سب ایمان والوں کو بھروسہ کرنا چاہیئے)

نیز فرمایا:

وَمَنْ يَّتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهٗ۔

ترجمہ (اور جو بھی اللہ پر بھروسہ کرتا ہے اللہ اس کے لئے کافی ہو جاتا ہے)

رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا۔

ترجمہ (اے ہمارے رب ہم نے تجھ پر ہی بھروسہ کیا)

اور وَاكَلَ فُلَانٌ اس وقت کہتے ہیں جب کسی کا کوئی معاملہ کسی دوسرے کے سپرد ہونے کی بناء پر ضائع ہو گیا ہو۔

اور تَوَاكَلَ الْقَوْمُ سے مراد بعض کا بعض پر بھروسہ کرنا ہوتا ہے۔

اور رَجُلٌ وَكَلَةٌ تَكَلَةٌ اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنے معاملہ کو دوسرے کے سپرد کر دے اور اس پر بھروسہ کرے۔

اکثر لفظ وکیل کی تفسیر کفیل کے لفظ سے کی جاتی ہے۔ لیکن وکیل زیادہ عام ہے اس لئے کہ ہر کفیل وکیل ہوتا ہے۔ لیکن ہر وکیل

---

۱ ۳: ۱۲۲؛ ۵:۱۱؛ ۱۴:۱۱؛ ۵۸:۱۰؛ ۶۴:۱۳

۲ ۶۵:۳

۳ ۶۰:۴

کفیل نہیں ہوتا۔[1]

امام حافظ احمد بن علی حجر العسقلانیؒ (۷۷۳ھ – ۸۵۲ھ) اپنی مشہور زمانہ کتاب فتح الباری شرح صحیح الامام ابی عبداللہ محمد بن اسماعیل البخاریؒ میں لفظ وکالت کے بارے میں یوں شرح فرماتے ہیں:

لفظ "وکالت" واو کے زبر اور زیر دونوں طرح بولا جاتا ہے اور اس کے معنی ہیں تَفْوِیْض اور حِفْظ (یعنی سپرد کر دینا حفاظت و نگہبانی میں دیدینا۔) آپ جب یہ کہتے ہیں کہ میں نے فلاں شخص کو وکیل بنایا تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ آپ نے اپنا کوئی معاملہ اس کی حفاظت میں دیدیا اور اس کے سپرد کر دیا اس طرح اپنا بوجھ ہلکا کر لیا۔ شریعت (مطہرہ) میں وکالت سے مراد ہے کسی شخص کا کسی دوسرے شخص کو اپنی جگہ مطلق (مکمل طور پر) یا مقید (خاص طور پر خاص حد تک یا خاص کام کے لیے) مقرر کرنا (وھی فی الشرع اقامة الشخص غیرہ مقام نفسه مطلقاً او مقیداً)[2]

وکالت کے جائز ہونے کا ثبوت

ہر وہ معاہدہ جو انسان خود کر سکتا ہے اس کے لیے دوسرے شخص کو بھی اپنا وکیل یا نائب بنا سکتا ہے۔ اس لیے کہ بعض عوارض و حالات کے پیش نظر انسان بہت سے امور خود سر انجام دینے سے قاصر ہوتا ہے اور اس کو اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ کسی دوسرے کو ان کاموں کے لیے وکیل مقرر کر دے۔ اس

---

[1] المفردات فی غریب القرآن فی اللغة والادب والتفسیر وعلوم القرآن۔ العلامہ الحسین بن محمد بن المفضل الملقب بالراغب الاصفہانی۔ صفحہ ۵۵۳۔ مطبوعہ کراچی ۱۳۸۰ھ۔

[2] فتح الباری۔ ابن حجر العسقلانی۔ جلد ۴۔ صفحہ ۴۷۹۔ م لاہور۔ سن ۱۴۰۱ھ۔

طرح وہ وکیل مقرر کر کے اپنی یہ ضرورت پوری کر سکتا ہے۔ وکالت اس مفہوم کے اعتبار سے ایک جائز امر ہے اور اسکا جواز مسلمانوں کے اجماع سے ثابت ہے۔ کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا۔ اس کے جائز ہونے کی دلیل میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد پیش کیا گیا ہے: فابعثوا احدکم بورقکم یعنی تم کسی اور کو اس کام کیلئے کچھ دے کر بھیج سکتے ہو) وکیل بنانا یہی ہے اللہ تعالےٰ اور اس کے رسولؐ نے اس امر کو برقرار رکھا ہے کیونکہ اس کے خلاف کوئی حکم نہیں آیا ہم سے پہلے کی شریعت کے احکام بھی اگر اس کی تنسیخ ہماری شریعت میں نہ ہو تو ہمارے لیے شرعی حکم ہیں ؎

بفحوائے قرآن پاک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں زندگی گزارنے کا بہترین نمونہ ہے۔ نیز جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جس نے آپکی نافرمانی کی اس نے اللہ تعالےٰ کی نافرمانی کی۔ نیز یہ کہ اتباع رسول اللہ کا انعام یہ ہے کہ متبعین سے اللہ تعالےٰ محبت کرنے لگتا ہے۔ مزید برآں یہ کہ رسولؐ اللہ جس کام کے کرنے سے روکیں اس سے رک جاؤ۔ تو دیکھیں کہ آپ کی پاکیزہ زندگی میں وکیل مقرر کرنے کی کوئی نظیر ملتی ہے۔

لفظ وکیل کا حدیث میں مفہوم

حدیث میں وکیل استعمال ہوا ہے بلکہ وکالت کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے۔

امام بخاری نے اپنی صحیح بخاری میں اس موضوع یعنی کِتَابُ الْوَكَالَة کے تحت سولہ باب باندھے ہیں اور اکیس احادیث بیان فرمائی ہیں جنکے اطراف کا احاطہ کیا جائے تو اس طرح کل ۹۲ احادیث ہیں۔

۱۔ وَكَالَةُ الشَّرِيكِ الشَّرِيكَ فِي الْقِسْمَةِ وَغَيْرِهَا۔

۲۔ اذا وكل المسلم حربيا فی دار الحرب او دار الاسلام جاز

؎ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ عبدالرحمان الجزیری۔ جز۳ ص۱۷۰ مطبوعہ لاہور ۱۹۷۹ء

۳- اَلْوَكَالَةُ فِي الصَّرْفِ وَالْمِيزَانِ۔

۴- إِذَا أَبْصَرَ الرَّاعِيْ أَوِ الْوَكِيْلُ شَاةً تَمُوْتُ أَوْ شَيْئًا يَفْسُدُ ذَبَحَ وَأَصْلَحَ مَا يَخَافُ عَلَيْهِ الْفَسَادَ۔

۵- وَكَالَةُ الشَّاهِدِ وَالْغَائِبِ جَائِزَةٌ۔

۶- اَلْوَكَالَةُ فِي قَضَاءِ الدُّيُوْنِ۔

۷- إِذَا وَهَبَ شَيْئًا لِوَكِيْلٍ أَوْ شَفِيْعِ قَوْمٍ جَازَ۔

۸- إِذَا وَكَّلَ رَجُلٌ أَنْ يُعْطِيَ شَيْئًا وَلَمْ يُبَيِّنْ كَمْ يُعْطِي فَأَعْطَى عَلَى مَا يَتَعَارَفُهُ النَّاسُ۔

۹- وَكَالَةُ الْمَرْأَةِ الْإِمَامَ فِي النِّكَاحِ۔

۱۰- إِذَا وَكَّلَ رَجُلًا فَتَرَكَ الْوَكِيْلُ شَيْئًا فَأَجَازَهُ الْمُوَكِّلُ فَهُوَ جَائِزٌ۔ وَإِنْ أَقْرَضَهُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى جَازَ۔

۱۱- إِذَا بَاعَ الْوَكِيْلُ شَيْئًا فَاسِدًا فَبَيْعُهُ مَرْدُوْدٌ۔

۱۲- اَلْوَكَالَةُ فِي الْوَقْفِ وَنَفَقَتِهِ، وَأَنْ يُطْعِمَ صَدِيْقًا لَهُ وَيَأْكُلَ بِالْمَعْرُوْفِ۔

۱۳- اَلْوَكَالَةُ فِي الْحُدُوْدِ۔

۱۴- اَلْوَكَالَةُ فِي الْبُدْنِ وَتَعَاهُدِهَا۔

۱۵- إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِوَكِيْلِهِ "ضَعْهُ حَيْثُ أَرَاكَ اللّٰهُ" وَقَالَ الْوَكِيْلُ قَدْ سَمِعْتُ مَا قُلْتَ۔

۱۶- وَكَالَةُ الْأَمِيْنِ فِي الْخِزَانَةِ وَنَحْوِهَا۔

امام ابن حجر العسقلانی فرماتے ہیں کہ کتاب الوکالۃ چھبیس احادیث پر مشتمل ہے۔ ان میں سے چھ معلق اور باقی موصولہ ہیں۔ ان میں کی مکررہ یعنی جو پہلے بھی گذر چکی ہیں بارہ حدیثیں

ہیں اور باقی خالص ہیں ۔ امام مسلم نے ان کی تخریج میں امام بخاری کی موافقت کی ہے ماسوائے حدیث عبدالرحمان بن عوف کے جو امیہ ابن خلف کے قتل کے بارے میں ہے اور حدیث کعب بن مالک ذبح شدہ بکری کے بارے میں اور حدیث وفد ہوازن جو ان دونوں کے طریق پر ہے اور حدیث ابو ہریرہ جو رمضان کی زکاۃ کے حفظ کے بارے میں ہے اور حدیث عقبہ بن الحارث جو قصہ نعیمان کے بارے میں ہے ۔ اور اس میں صحابہ وغیرہم کے آثار (اقوال) میں سے کچھ آثار ہیں [1]

رسول اکرمؐ کی حیات طیبہ میں ایسی مثالیں ملتی ہیں جن سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا بنفس نفیس وکیل مقرر کرنا ثابت ہے ۔

حضرت جابرؓ کہتے ہیں میں نے خیبر جانے کا ارادہ کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اجازت حاصل کرنے کیلئے حاضر ہوا میں نے آپ کو سلام کیا اور عرض کیا میں خیبر جانے کا ارادہ رکھتا ہوں ۔ آپ نے فرمایا تم خیبر میں میرے وکیل سے ملو تو پندرہ وسق کھجوریں لیتے آنا وہ تجھ سے نشانی مانگے تو اس کے حلق پر ہاتھ رکھ دینا (گویا یہ نشانی نبی اکرم نے مقرر کر رکھی تھی)۔ [2]

---

[1] فتح الباری ۔ امام ابن حجر العسقلانی ۔ جلد ۴ ۔ کتاب الوکالۃ (خاتمہ) صفحہ ۴۹۴ ۔ مطبوعہ لاہور ۱۴۰۱ھ ۔

[2] سنن ۔ ابی داؤد ۔ کتاب الاقضیہ ۔ باب (نمبر ۳۰) فی الوکالۃ ۔ حدیث نمبر ۱ ۔

صحیح بخاری شریف کے محولہ بالا ابواب میں وکالت سے متعلقہ حدیثیں دیکھی جا سکتی ہیں
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یہ بات بھی ثابت ہے کہ آپ نے
حضرت حکیمؓ بن حزام کو (قربانی کی) خریداری کے لیے[۵۱] اور حضرت عمرؓ بن ابی سلمہؓ کو
شادی کیلئے اپنا وکیل مقرر کیا تھا[۵۲] یعنی عمر بن ابی سلمہ نے اپنی والدہ حضرت ام المؤمنین
ام سلمہ کا نکاح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھا۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ ولایت دی
گئی تھی۔

تاریخ ہمیں یہ بھی بتاتی ہے کہ وَالَّذِیْنَ مَعَہٗ یعنی حضرات صحابہ کرام۔
رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین جن کو خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے "ستاروں"
سے تشبیہ دی ہے اور فرمایا ہے کہ ان میں سے جس کی بھی اقتدا کرو گے ہدایت پا لو گے۔
ان میں سے بعض صدیق فاروق، ذوالنورین، حیدر کرار اوّلین سابقین ہیں۔ بعض عشرہ
مبشرہ ہیں۔ بعض شہدا ء اور سب کے سب رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ اور صالحین ہیں
باب العلم سیدنا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارے میں ثابت ہے کہ آپؓ نے
اپنے متعدد مقدمات میں حضرت عقیلؓ کو اور ان کے زیادہ معمر ہو جانے کے بعد حضرت عبداللہ
بن جعفرؓ کو اپنا وکیل مقرر کیا تھا۔

امام بیہقی نے بالاسناد عبداللہ بن جعفرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا

---

۵۱ ۔ الترمذی۔ کتاب البیوع۔ باب ۳۴۔ حدیث نمبر ۲۰۵۸
سنن۔ ابوداؤد۔۔۔ ابواب البیوع۔ باب ۲۸۔ فی المضارب یخالف حدیث نمبر ۳۔
۵۲ سنن النسائی۔ کتاب النکاح۔

کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ مقدمات میں بذات خود حاضر نہ ہوتے تھے اور فرمایا کرتے تھے کہ ہر ایک مقدمہ ایک بڑی مصیبت ہے جو شیطان پیش کرتا ہے پس آپ حضرت عقیلؓ (ابن ابی طالب) کو مقدمہ کے لیے وکیل مقرر کر دیتے پھر جب ان کو بڑھاپا آگیا اور وہ نحیف ہوگئے تو مجھے ان مقدمات کے لیے وکیل مقرر فرما دیا۔ حضرت علیؓ فرمایا کرتے کہ جو فیصلہ میرے وکیل کے خلاف ہوگا وہ میرے خلاف ہوگا[1]

فاطمہ بنت قیس کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ میرے شوہر نے مجھے تین طلاقیں دیں اور میرے نفقہ (طعام) کے لیے اپنے بھائی کو وکیل مقرر کر دیا۔ اور خود یمن کی طرف چلا گیا تو میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس کے خلاف مقدمہ لے گئی۔ آپ نے میرے لیے نفقہ و سکنیٰ (طعام و قیام) نہیں بتایا[2]

عمرو بن امیہؓ کو نکاح ام حبیبہؓ بنت ابی سفیان کے واسطے وکیل کیا اور رافعؓ کو نکاح میمونہؓ میں وکیل کیا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس وقت تک امت نے اس کے جواز پر اجماع کیا ہے اور ائمہ حدیث میں سے کسی کا اس میں اختلاف نہ ہونا "وکالت" کے جائز ہونے کی دلیل ہے۔ جس میں کوئی

---

[1] السنن الکبریٰ۔ امام بیہقی۔ کتاب الوکالۃ بالخصومۃ۔ ۶/۸۱ حاشیہ نصب الرایۃ ۴/۹۴
نیز دیکھئے الدرایۃ ۲/۱۷۴ ضمن حدیث نمبر ۸۳۸۔

[2] صحیح۔ مسلم۔ کتاب الطلاق۔ ۲/۱۱۱۴۔ ۱۱۲۱۔ الموطا۔ الامام مالک۔ کتاب الطلاق۔ ۲/۳۱۔
سنن۔ الترمذی۔ کتاب الطلاق۔ ۶/۱۴۴۔ ۱۴۵۔ المسند۔ الامام احمد بن حنبل۔ ۶/۴۱۱۔ ۴۱۲۔
سنن۔ ابن ماجہ۔ کتاب الطلاق۔ ۱/۶۵۶۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔
سنن ابو داؤد۔ کتاب الطلاق۔ ۲/۲۸۵۔ ۲۸۶۔ الامام الشافعی ۵/۲۱۷۔ ۲۱۸۔
سنن الدارمی۔ کتاب الطلاق۔ ۲/۸۷ ۵/۲۱۷۔ ۲۱۸

نزاع نہیں ہے [1]

وکالت کی تعریف

ایک شخص کا اپنے کاروبار کو دوسرے شخص کے سپرد کر دینے اور اس کو اپنا قائم مقام مقرر کر دینے کا نام وکالت ہے۔ جو شخص اس طرح مقرر کیا جاتا ہے وہ وکیل یا مختار کہلاتا ہے اور مقرر کرنے والا موکل یا اصل کے نام سے موسوم ہوتا ہے [2]

تکمیل معاہدہ وکالت

یہ معاہدہ یا عقد (Contract) ایجاب وقبول (Offer and Acceptance) سے تکمیل پاتا ہے۔ شرع اسلام کے مطابق کسی بھی معاہدہ کے لیے جس امر کی ضرورت ہے۔ وہ فریقین کی رضامندی کا اظہار ہے۔ جو اظہار رضامندی ابتداءً کیا جاتا ہے وہ ایجاب (Offer) کہلاتا ہے اور دوسرے اظہار کا نام قبول (Acceptance) ہے ایجاب وقبول کا ایک ہی مجلس میں ہونا ضروری ہے خواہ وہ مجلس فی الحقیقت ایک ہی ہو خواہ اس کو شرع نے ایک ہی قرار دیا ہو۔ قبول و ایجاب میں توافق ہونا چاہیئے یعنی فریقین کا قصد (Intention) ایک ہی ہونا چاہیئے بغیر اس کے حقیقی رضامندی کا اظہار نہیں ہو سکتا۔

شرائط وکالت

(۱) مؤکل ایسا شخص ہونا چاہیئے جس کو خود تصرف کی لیاقت حاصل ہو اور اس کے ذمہ احکام لازم ہوتے ہوں۔

---

[1] عبدالرحمٰن الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ: ۳: ۱۷۱ لاہور

[2] المجلۃ الاحکام العدلیہ: ۲۳۵

(۲) وکیل ایسا شخص ہو جو عقد (معاہدۂ وکالت) کو سمجھتا ہو اور اس کا قصد کرے۔
(۳) وکیل میں ادائے عبارت کی لیاقت ہو۔

دوسرے لفظوں میں معاہدہ وکالت کی ظاہری شرط یہ ہے کہ جو شخص مختار یا وکیل مقرر کیا جائے وہ کار مفوضہ کی انجام دہی کی قابلیت (Legal Capacity) رکھتا ہو۔ اس لحاظ سے ایک بچہ جو سن شعور کو نہ پہنچا ہو اور دیوانہ وکیل نہیں ہو سکتا۔

رکن وکالت

لفظ وَکَّلْتُ یعنی میں نے وکیل کیا" کی ادائیگی ہے۔ اور وکیل کی طرف سے "میں نے مؤکل کی طرف سے یہ ذمہ داری قبول کی" کہنا ہے۔

حُکمِ وکالت

وکیل مقرر کیے جانے کے بعد وکیل کو اس کام کا تصرف حاصل ہو جاتا ہے جس کام کے لیے موکل نے اس کو اپنا قائم مقام مقرر کیا ہو۔

وکالت کن امور میں ہو سکتی ہے

وکالت تمام کاروبار میں ہو سکتی ہے۔ جیسے خرید و فروخت اجارہ۔ کرایہ۔ قرض۔ رہن۔ کفالت۔ ہبہ۔ تصفیہ باہمی۔ برأت۔ اقرار۔ مقدمات (خصومت) طلب حق شفعہ۔ تقسیم۔ ادائگی قرضہ۔ حصول قبضہ جائداد وغیرہ۔ اور نیز معاہدہ نکاح میں۔ لیکن شرع (The Legal Code of Islam) بجز اصل شخص کے حقوق کی قائم مقامی کے اور کسی امر میں مختاری (Agency) کو تسلیم نہیں کرتی یعنی عقوبات (Punishments) میں وکالت کارآمد نہیں ہو سکتی اور کوئی شخص یہ عذر کرکے کہ وہ فلاں ہرجہ یا جرم کا مرتکب فلاں شخص کی طرف سے بحیثیت مختار یا وکیل کے ہوا تھا بری الذمہ نہیں ہو سکتا۔

مؤکل کس حد تک اپنے وکیل کے افعال کا پابند ہے اور کس حد تک وہ ان افعال سے منفعت اٹھا سکتا ہے؟

قرضہ بلابدل رہن۔ کفالت عاریت۔ شرکت۔ اور مضاربت کے معاملات میں اگر مختار یا وکیل نے معاہدہ صریحاً مؤکل کے نام سے نہیں کیا تو موکل اس کا پابند نہ ہوگا۔ لیکن بیع اجارہ یا تصفیہ باہی میں معاہدہ کا بصراحت تمام موکل کے نام سے ہونا ضروری نہیں ہے جب معاہدہ بصراحت اصل شخص یعنی مؤکل کے نام سے نہ ہوا ہو تو موکل معاہدہ سے مستفید ہو تو سکے گا مگر فریق معاہدہ وکیل ہی سمجھا جائے گا جہاں تک معاہدہ کے حقوق اور ذمہ داریوں کی تعمیل کا تعلق ہے۔ دوسری صورتوں میں تعمیل کا حق موکل اور وکیل دونوں کو حاصل رہے گا۔

ایک وکیل یا مختار مجاز ہے کہ اپنے موکل کی طرف سے عدالت میں کسی قرضہ کی صحت کا اقرار کرے۔ بیرون عدالت وہ ایسے اقرار کا مجاز نہیں ہے اگر مؤکل کسی دعوے کے اقرار کی ممانعت کر دے تو وکیل یا مختار اس کی نسبت اقرار نہیں کر سکتا۔ جو جائداد بحق مؤکل ڈگری ہو اس پر قبضہ کرنے کا مختار یا وکیل عام طور سے مجاز نہیں ہے۔

جائداد جو وکیل یا مختار کے قبضہ میں ہو

مؤکل کی جو جائداد وکیل یا مختار کے قبضہ میں بیع یا شرار یا ادائگی قرضہ یا قبضہ لینے کی غرض سے ہوگی وہ اس کے پاس امانت متصور ہوگی اور اگر وہ بغیر اس کے کسی قصور کے ضائع ہو جائے گی تو وہ اس کا ذمہ دار نہیں سمجھا جائے گا۔

وکیل کے فرائض بمقابلہ مؤکل کے

وکیل یا مختار پر لازم ہے کہ وہ اپنے مؤکل کی تمام ہدایات پر عمل کرے اگر وہ خلاف ورزی کرتا ہے تو مؤکل اس کا پابند نہ ہوگا۔ مؤکل جو شرائط قیود عائد یا قائم کردے اس کی پابندی بھی وکیل یا مختار پر لازم ہوگی۔ وکیل یا مختار کو کاروکالت کی انجام دہی میں مؤکل کے فائدہ کا حتی الامکان پورا لحاظ رکھنا چاہیئے اس بنا پر وہ مجاز نہیں ہے کہ جس جائداد کی خرید و فروخت کیلئے وہ مقرر کیا گیا ہے اس کو اپنے لیے خرید لے۔ وکیل یا مختار اس امر کا مجاز نہیں ہے کہ وہ اس کام کے لیے جس کے واسطے وہ مقرر کیا گیا ہے بغیر مؤکل کی صریح اجازت کے کسی دوسرے وکیل یا مختار کو مقرر کرے۔ ...

وکالت کفالت اور حوالت میں فرق

(۱) ایک شخص کا اپنے کاروبار کو دوسرے شخص کے سپرد کر دینے اور اس کو اپنا قائمقام مقرر کر دینے کا نام وکالت (Agency Attorneyship) ہے۔

(۲) حوالہ یہ ہے کہ زید کو ایک قرضہ بکر سے ملتا ہے اور زید خود عمر کا مقروض ہے۔ تینوں آدمی (زید۔ بکر۔ عمر) اس پر اتفاق کرتے ہیں کہ عمر بجائے اس کے کہ اپنا قرضہ زید سے اور زید بکر سے وصول کرے عمر رقم قرض بکر سے وصول کرے گا ایسے انتقال حق تابع یا حق متعلقہ بذات کو حوالہ کہتے ہیں جو انگریزی اصطلاح (Novation) کا مرادف ہے۔

(۳) کسی مطالبہ میں ایک شخص کا اپنی ذمہ داری کو دوسرے شخص کی ذمہ داری میں شریک کر دینے کا نام معاہدہ کفالت (Surityship) ہے۔ یہ معاہدہ کسی شخص کے حاضر لانے (To Produce a Person)

یا قرضہ کے ادا کرنے (To Pay back the debt)
یا کسی مال وغیرہ کی تحویل (Custody of Property) کے متعلق
ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے وہ قطعی (Absolute) ہو یا مشروط
(Conditional) ہو یا کسی آیندہ تاریخ پر منحصر ہو۔ معاہدہ کفالت کی نوعیت
سے خود ظاہر ہے کہ قرضخواہ کو یہ حق ہوتا ہے کہ ایفاء معاہدہ کے لیے اصل قرض
دار یا کفیل (Surity) کو مجبور کرے۔ اس کا ان دونوں میں سے
کسی ایک سے طلب ایفاء کرنا اس کی طلب ایفاء کے حق کو بمقابلہ دوسرے
شخص کے زائل نہیں کرتا جب تک کہ معاہدہ پورے طور سے ادا نہ ہو جائے۔
اگر قرض خواہ اور کفیل میں باہم۔ قرارداد ہو جائے کہ اصل قرض دار بری الذمہ
رہے گا تو وہ معاہدہ کفالت نہیں بلکہ معاہدہ حوالہ ہوگا۔

اصل قرض دار کی ذمہ داری میں جو تخفیف ہوگی یا اس کے ساتھ جو رعایت
کی جائے گی اس کا فائدہ کفیل کو بھی پہنچے گا۔ اگر اصل قرض دار کا قرضہ معاف کر دیا جائے
تو کفیل بھی بری الذمہ ہو جائے گا اور اگر اصل قرض دار کو مہلت دی جائے تو کفیل بھی
اس سے مستفید ہوگا لیکن اس کے برعکس صحیح نہیں ہوگا یعنی اگر کفیل یا ضامن بری الذمہ
کر دیا جائے یا اس کے ساتھ کوئی رعایت کی جائے تو اس سے اصل قرض دار کی ذمہ داری
میں کوئی فرق نہ آئے گا۔

وکالت کی اقسام

وکالت کی دو بڑی اقسام یہ ہیں:۔

ا) وکالت قبضہ
۲ وکالت خصومت۔

شرع میں باہمی خصومت وجھگڑا منع ہے لیکن جس شخص نے خلاف حق کسی مال
عین یا دین میں اپنا استحقاق رکھا تو حقدار ضرور اپنے حق کے واسطے مخاصمہ کرتا ہے ۔
پس دونوں میں سے جو شخص ناحق ہو وہی گنہگار ہے کیونکہ حقدار تو اپنا حق مانگتا ہے ۔
پھر اگر مدعی نے اپنا حق ثابت کیا تو وہ کبھی دوسرے کو وصول حق کے واسطے وکیل کر
دیتا ہے اور اس کو وکیل قبضہ کہتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نالش کرنے اور حق ثابت
کرنے کے لیے کسی شخص کو اپنا وکیل مقرر کر دیتا ہے ۔ ایسے وکیل کو وکیل خصومت

Agent in suit or Attorney in Litigation

کہتے ہیں ۔ حقوق کی وصولیابی کی طرح حقوق کی ادائیگی کے لیے بھی وکیل مقرر
کیا جا سکتا ہے ۔ صرف حدود اور قصاص کے معاملات میں مستثنیات ہیں ۔

حدود و قصاص میں وکیل مقرر نہیں کیا جا سکتا

اس لیے کہ اگر مؤکل عدالت میں موجود
نہ ہو تو حدود وقصاص سے متعلق حقوق کی وصولیابی کے لیے وکیل کافی نہیں ۔ وجہ یہ ہے
کہ حدود و قصاص شبہ سے ساقط ہو جاتے ہیں ۔ لہٰذا مؤکل کی عدم موجودگی میں
یہ شبہ بہرحال موجود رہے گا کہ اس نے معاف کر دیا ہو ۔ بلکہ شریعت نے جو معافی
کی ترغیب دی ہے ۔ اس کی موجودگی میں یہی زیادہ قرین قیاس ہے کہ مؤکل نے
معاف کر دیا ہو[1]

وکیل مقرر کرنا کہاں ضروری ہو جاتا ہے

اگر کوئی خاتون پردہ نشین ہو اور اس کی عادت باہر

---

[1] الہدایہ ۔ امام مرغینانی ۔ ج ۳ ۔ ص ۱۶۱ دہلی ۔ سن ۱۳۳۲ھ

نکلنے اور عدالتوں میں آنے جانے کی نہ ہو تو امام ابوبکر احمد بن علی رازی الجصاص کی رائے میں اس کے لیے وکیل کرنا لازمی ہوگا اس لیے کہ اگر وہ عدالت میں بغیر وکیل کے پیش ہوئی تو شرم اور جھجک کی وجہ سے بول نہ سکے گی اور اس کو وکیل کو مقرر کرنا پڑے گا۔ صاحب ہدایہ کا کہنا ہے کہ بعد کے فقہا نے اس چیز کو خصوصیت سے پسند کیا ہے [۱]

کیا وکیل خصومت وکیل قبضہ ہو سکتا ہے

ابوالحسن احمد بن محمد بن احمد جعفر المعروف امام قدوری (م ۴۲۸ھ) اپنی مختصر میں فرماتے ہیں جو شخص وکیل خصومت ہے وہ وکیل قبضہ بھی ہوتا ہے (چاہے مال عین ہو اور چاہے مال دین میں) کیونکہ جو شخص کسی کام کا مجاز ہوتا ہے تو وہ اس کو پورا کرنے کا مجاز ہو جاتا ہے اور خصومت کا پورا کرنا بقبضہ ہے۔ تو وکیل خصومت کو اختیار ہے کہ قاضی کے حکم کے بعد مال متدعویہ پر قبضہ کر لے۔ امام زفرؒ بن ہذیل بن سلیم العنبری البصری (م ۱۵۸ھ) کی رائے اس کے خلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ موکل تو اس کی خصومت کرنے پر یعنی پیروی نالش (Appearact and Plead) پر راضی ہوا ہے اور مال پر قبضہ کرنا خصومت کے سوا دوسری چیز ہے اور اس پر وہ راضی نہیں ہوا تو وکیل کو قبضہ کا بھی اختیار نہیں ہے اور اس کو مشائخ بلخ اور نصر بن محمد بن احمد بن ابراہیم ابواللیثؒ فقیہ سمرقندی المشہور بہ امام الہدیٰ (م ۳۷۳ھ) نے اس زمانے میں اختیار کیا۔ اور آج کل فتویٰ امام زفرؒ کے قول پر ہے کیونکہ ایسا ہوتا ہے کہ بعض وکیل کی خصومت پر اعتماد و اطمینان ہوتا ہے حالانکہ اس کے مال وصول کرنے پر اطمینان نہیں ہوتا تو

---

[۱] امام مرغینانی: الہدایہ: ۳: ص ۱۲۱: دہلی ۱۳۳۲ھ

اس کو وکیل خصومت کرسکتے ہیں اگرچہ وہ وکیل قبضہ نہ ہو۔ اور اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ جو شخص تقاضی قرض کے واسطے وکیل ہو وہ اصل روایت پر بالاتفاق وصول قرضہ کا مختار ہے اس واسطے کہ لغت میں تقاضا بمعی قبضہ قرض ہے لیکن عرف اس کے خلاف ہے اور وضع لغت پر عرف کو غالب رکھتے ہیں لہٰذا مشائخ کا فتویٰ یہ ہے۔ کہ جو شخص تقاضی کا وکیل ہو وہ قرضہ وصول کرنے کا مختار نہیں ہے۔

امام محمدؒ م ۱۸۹ھ بن حسن بن فرقد الشیبانی نے جامع الصغیر میں فرمایا کہ اگر وکیل خصومت دو آدمی ہوں تو مال پر اس وقت قبضہ کرسکتے ہیں جبکہ دونوں متفق ہوں۔ یعنی ساتھ ہی قبضہ کریں۔" کیونکہ مؤکل تو دونوں کی مجموعی امانت پر راضی ہوا اور ایک کی امانت پر راضی نہیں ہوا اور قبضہ میں دونوں کا متفق ہو کر کام کرنا ممکن ہے بخلاف خصومت کے۔ چنانچہ اوپر گزرا کہ قاضی کی عدالت میں دونوں وکیلوں کا خصومت پر متفق ہونا ممکن نہیں ہے ورنہ شور و غوغا ہوگا جب تک ایک خاموش نہ ہو لہٰذا خصومت کا اثبات و جواب صرف ایک وکیل سے متعین ہوا اور قبضہ کرنا دونوں سے ممکن ہے۔ لیکن معلوم ہو کہ اس زمانے میں امانت غیر معتبر ہونے سے فتویٰ یہ ہے کہ دونوں قبضہ نہیں کرسکتے ہیں۔

کفیل کے وکیل ہونے کے بارے میں بحث

امام محمدؒ الجامع الصغیر میں فرماتے ہیں کہ کسی نے کسی آدمی کی طرف مال کی کفالت کی پھر صاحب مال (یعنی مکفول لہ) نے کفیل کو اپنی طرف سے یہ مال اس آدمی سے وصول کرنے کا وکیل کیا تو اس معاملہ میں وہ کبھی وکیل نہ ہوگا۔" اس واسطے کہ وکیل وہ شخص ہوتا ہے جو غیر کے واسطے کام کرے یعنی غیر کے واسطے کام کرنا وکالت کا رکن ہے پس اگر مسئلہ مذکورہ کی وکالت ہم صحیح سمجھیں تو وہ اپنی ذات کے واسطے کام کرنے والا ہو جائے گا کیونکہ اس سے وہ بری الذمہ ہوتا ہے تو وہ وکالت کا رکن جاتا رہا اور اس لیے کہ وکالت کے واسطے اس کا قول قبول ہونا لازم ہے۔ کیونکہ

وہ امین ہوتا ہے پس اگر مسئلہ مذکورہ میں وکالت صحیح ہو تو یہاں اس کا قول قبول نہ ہوگا (مثلاً اس نے کہا کہ میں نے وصول کر کے دے دیا تو قول نہیں قبول ہوگا۔ کیونکہ وہ اپنی ذات کا بری کرنے والا ہوگا تو جو چیز کہ) وکالت کے واسطے لازم تھی اس کے نہ ہونے سے وکالت بھی معدوم ہو گئی۔ کیونکہ جب لازم نہ ہو تو ملزوم بھی نہیں ہوتا ہے اور ہم نے دیکھا کہ وکیل کا قول قبول ہونا جو لازم وکالت ہے یہاں ندارد ہے تو معلوم ہو گیا کہ وکالت بھی ندارد ہے اور یہ مسئلہ نظیر مسئلہ غلام ماذون ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام قرض دار کو جس کو تجارت کی اجازت دی تھی آزاد کر دیا حتیٰ کہ قرض خواہوں کے واسطے اس کی قیمت کا ضامن ہوا تو غلام سے پورے قرضہ کا مطالبہ کرے گا پس اگر قرض خواہ نے اس کو غلام سے مال وصول کرنے کا وکیل کیا تو وکالت بدلیل مذکورہ بالا باطل ہے کیونکہ مولیٰ بقدر قیمت کے اپنے بری ہونے کا وکیل ہے اور شرح طحاوی میں مذکور ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے قرض دار غلام کو آزاد کیا تو جائز ہے اور قرض خواہوں کو اختیار ہے کہ چاہیں غلام سے قرض کا مطالبہ کریں اور چاہیں مولیٰ سے مقدار قرضہ یا قیمت میں سے جو کم ہے اس کا مطالبہ کریں۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اگر قرض خواہوں نے مولیٰ کو وکیل کیا کہ غلام سے ان کا قرضہ وصول کرے تو یہ وکالت اس وجہ سے نہیں جائز ہے مولیٰ خود بقدر قیمت کے ضامن ہے تو وہ اپنی برارت کے واسطے عامل ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے۔

مال ودیعت قبضہ کرنے کا وکیل

امام قدوری فرماتے ہیں اگر ایک شخص نے کہا کہ میں ودیعت رکھوانے والے کی طرف سے ودیعت وصول کرنے کا وکیل ہوں پس مستودع نے اس کے قول کی تصدیق کی تو مستودع کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ اس

مدعی وکیل کو ودیعت دے دے۔ اس واسطے کہ مستودع نے مال غیر کے ساتھ یہ اقرار کیا کہ یہ اس مال ودیعت پر قبضہ کرنے کا وکیل ہے اور خود اپنے مال میں ایسا اقرار نہیں کیا بخلاف قرضہ کے اکہ قرضہ عین مال سے ادا نہیں ہوتا بلکہ مثل سے ہوتا ہے تو گویا اپنا مال دیتا ہے پس قرضہ دار کا اقرار معتبر ہوتا ہے ا

اور اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ میرا باپ مرگیا اور ودیعت کو میرے واسطے میراث چھوڑ گیا اور میرے سوا کوئی اس کا وارث نہیں ہے اور مستودع نے اس کے قول کی تصدیق کی تو مستودع کو حکم دیا جائے گا کہ مدعی کو سپرد کر دے کیونکہ مودع کی موت کے بعد مال ودیعت اس کا مال نہیں رہا اور اب مدعی و مستودع دونوں نے اتفاق کیا کہ یہ وارث کا مال ہے۔

اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ میں نے مودع سے ودیعت خریدی ہے پس مستودع نے اس کے قول کی تصدیق کی تو اس کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ مشتری کو ودیعت سپرد کرے اس واسطے کہ جب تک مودع زندہ ہے تو مستودع کا تصدیق کرنا مال غیر کا اقرار ہے اس واسطے کہ غیر یعنی مودع ابھی تک مالک ہونے کی لیاقت رکھتا ہے تو قول مدعی و مستودع کی تصدیق اس مودع پر نہیں ہوتی۔

امام محمدؒ الجامع الصغیر میں فرماتے ہیں اگر کسی کو اپنا مال وصول کرنے کا وکیل کیا پھر مدعا علیہ قرضدار نے کہ کہا کہ مالک مال نے اپنا سب مال وصول کر لیا ہے تو مستودع کو حکم ہوگا کہ وکیل مذکور کو یہ مال سپرد کرے" اس واسطے کہ وکالت تو ان دونوں کی باہمی تصدیق سے ثبوت ہوگئی اور مال کو پورا وصول کرنا صرف وکیل مدعی کے قول سے ثبوت ہوتا ہے۔ پس حق دلوانے میں تاخیر نہ کی جائے گی۔

مسئلہ قرضہ اور مسئلہ عیب مبیع میں فرق اور انکے احکامات

مسئلہ قرضہ

اور مسئلہ عیب مبیع سے متعلق بحث کرتے ہوئے صاحب ہدایہ نے فرمایا۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں۔

اگر کسی نے خریدی ہوئی باندی میں عیب پاکر ایک شخص کو پھیرنے کے واسطے وکیل کیا پس بائع نے دعویٰ کیا کہ مشتری اس عیب پر راضی ہوگیا تھا تو وکیل اس کو واپس نہیں کرسکتا یہاں تک مشتری سے قسم لی جاوے بخلاف مسئلہ قرض کے جو اوپر گذرا۔ چنانچہ وہاں قرضدار کو حکم دیا جاتا تھا کہ وکیل کو قرضہ دے دے بدون اس کے کہ قرضخواہ سے قسم لی جائے کہ میں نے قرضہ وصول نہیں پایا۔ پس دونوں میں فرق ہے۔ اس واسطے کہ قرضہ کے مسئلہ میں تدارک ممکن ہے بایں طور کہ جب قرضخواہ کی قسم سے انکار کرنے پر خطا ظاہر ہو تو جو کچھ وکیل نے وصول کیا ہے اس کو وکیل سے واپس لیا جاسکتا ہے اور عیب مبیع کے مسئلہ میں تدارک ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر قاضی نے بیع فسخ کردی تو وہ برابر فسخ رہے گی اگرچہ ظاہر ہو جیسا کہ ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے اور اس کے بعد امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشتری سے قسم نہیں لی جائیگی کیونکہ کچھ مفید نہیں ہے۔ یعنی جب حکم قاضی کی وجہ سے بیع ظاہر و باطن میں فسخ ہوگئی تو پھر مشتری سے قسم لینا بے فائدہ ہے کیونکہ اس کے بعد فسخ کرنا منسوخ نہیں ہوسکتا ہے اگرچہ مشتری قسم سے انکار کرے اور معلوم ہوجائے کہ وہ عیب پر راضی ہوچکا تھا۔۔۔ یہ فرق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک   یہ ہے کہ صورت قرضہ وصورت عیب مبیع دونوں صورتوں میں یکساں جواب ہونا چاہیئے یعنی حکم میں تاخیر

نہ کی جا دے یعنی وکیل کو قرضہ دلوایا جائے اور بائع کو مبیع واپس دی جائے۔ اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک تدارک دونوں صورتوں میں ممکن ہے کیونکہ جب خطا ظاہر ہو تو حکم قضاء باطل ہو جاتا ہے پس اگر قرض خواہ نے آکر وکالت سے انکار کیا تو مدیون نے جو کچھ دیا ہے وکیل سے واپس لے گا۔ اسی طرح جب وکیل کے دعوے سے بائع کو مبیع واپس دی گئی پھر مشتری کی حاضری سے معلوم ہوا کہ وہ عیب پر راضی ہو گیا تھا تو ظاہر ہوا کہ حکم قاضی باطل تھا پس بیع بحال ہو گی اور ردا بیع توڑ دی جائے گی۔

اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں تاخیر دی جائے کیونکہ ابو یوسفؒ انتظار معتبر رکھتے ہیں یہاں تک کہ مشتری سے قسم لی جائے بشرطیکہ بدوں دعوے بائع کے وہ حاضر ہو تو نگہداشت کے واسطے انتظار کیا جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ وکالت قرضہ کی صورت میں اگر قرض خواہ نے انکار کیا یا وکالت بیع کی صورت میں مشتری سے عیب پر رضامندی ثابت ہوئی تو قاضی کا حکم ٹوٹے گا۔ جیسے مدعی و مدعا علیہ کے واسطے تاخیر ہو گی تاکہ حکم قاضی ٹوٹنے سے محفوظ رہے۔

وکیل خرید کے بارے میں احکام

وکیل خرید کے بارے میں صاحب ہدایہ فرماتے ہیں۔

امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا: اگر زید نے بکر کو دس درہم اس واسطے دئے کہ زید کے بال بچوں پر خرچ کرے پس اس نے اپنے پاس سے دس درہم خرچ کر دئے۔ تو یہ دس درہم بعوض ان دس کے ہو جائیں گے۔

اس واسطے کہ یہ وکیل بالاتفاق وکیل خرید ہے اور اس کا حکم وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کیا ہے

اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ استحسان ہے اور یہ قیاس مقتضی ہے کہ اس کو بدلنا جائز نہیں ہے۔ اور وہ اپنے دس درہم خرچ کرنے میں احسان کرنے والا ہو جائے گا پس موکل سے جو دس درہم لیے وہ اس کو واپس کر دے۔

یعنی اگر قرض دار نے ہزار درہم اپنے وکیل کو دیے تاکہ اس کے قرض خواہ کو ادا کرے وکیل نے ان درہموں کے علاوہ اپنے پاس سے ہزار درہم ادا کیے تو قیاس مقتضی ہے کہ وکیل نے احسان کیا اس واسطے کہ ادائے قرض بمعنی خرید نہیں ہے بلکہ یہی درہم دینا لازم ہے اور اگر خرید ہوتا تو البتہ اس کا ثمن بذمہ وکیل ہوتا اسکو اختیار ہوتا کہ انکی مثل ادا کر دے کیونکہ وہ وکیل کے ذمہ قرضہ ہوتے اور جب وہ بذمہ وکیل ہوئے تو لامحالہ وکیل اپنے مال سے بطور تبرع ادا کرنے والا ہو گیا کیونکہ درہم اس کے ذمہ قرضہ لازم نہیں کر سکتے بخلاف اس کے اگر دس درہم اپنے بال بچوں پر خرچ کے واسطے وکیل کیا تو خرچ کرنا متضمن خرید ہے یعنی ان درہموں سے خرید کر صرف کرے گا اور خرید سے جو ثمن اس کے ذمہ واجب ہوا وہ بعینہ درہم نہیں ہیں بلکہ ان کے مثل ہیں لہٰذا چاہے اپنے مال سے دے اور یہ کچھ احسان نہ ہوگا کیونکہ وکیل کو اختیار ہوتا ہے کہ اس نے جو ثمن ادا کیا ہے وہ مؤکل سے لے لیوے[1]

وکیل کا معزول کرنا

امام قدوری اپنی مختصر میں فرماتے ہیں: موکل کو اختیار ہے کہ اپنے وکیل

[1] عین الہدایہ، مترجم سید امیر علی: ۳: ۵۴۲ تا ۵۴۳، طبع لکھنؤ ۱۳۱۴ھ

کو وکالت سے معزول کر دے"۔

اس واسطے کہ وکالت تو مؤکل کا حق ہے پس اس کو اختیار ہے کہ اپنا حق مٹا دے لیکن اگر وکالت سے کسی غیر شخص کا حق متعلق ہو تو بغیر اس کی رضامندی کے معزول نہیں کر سکتا۔

مثلاً طالب مدعی کی درخواست سے نالش و خصومت میں وکیل کیا ہو تو بغیر اس کی رضامندی کے معزول نہیں کر سکتا کیونکہ ایسا کرنے میں غیر کا حق مٹانا لازم آتا ہے اور یہ مانند اس وکالت کے ہوگئی جس کو عقد رہن متضمن ہوتا ہے۔

مثلاً زید نے بکر سے ہزار روپیہ قرض لے کر اپنا باغ اس کے پاس رہن کیا مگر یہ باغ دونوں کے اتفاق سے ایک شخص ثالث عادل کے پاس جس پر دونوں کا اعتماد ہے رکھا گیا اس شرط سے کہ دو سال کے اندر یہ روپیہ ادا کرے گا لیکن نہ کر سکا اور راہن نے بخواہش مرتہن اس عادل کو وکیل کیا کہ وہ اس باغ کو فروخت کر کے مرتہن کا روپیہ ادا کر دے تو یہ وکالت متضمن رہن ہے جس سے مرتہن کا حق متعلق ہے لہذا اگر راہن نے چاہا کہ اس درمیان عادل کو وکالت سے معزول کرے تو اس کو یہ اختیار نہیں اور وہ معزول نہ ہوگا۔ اس طرح قاضی کی کچہری میں مدعی کی درخواست پر مدعا علیہ نے وکیل خصومت دیا تو بغیر رضامندی مدعی کے اس کو معزول نہیں کر سکتا۔ یہ اس وقت ہے کہ مدعی کی درخواست پر وکیل کیا ہو اور اگر بغیر درخواست ہو تو جب چاہے معزول کرے اور واضح ہو کہ وکیل کو خبر پہنچنا ضروری ہے۔

With removel of hower will be subject to notice to Attorney

وکیل کو اس کی معزولی کا نوٹس دینا لازمی ہے

امام قدوری فرماتے ہیں۔

پھر اگر وکیل کو معزول ہونے کی خبر نہیں پہنچی تو وہ برابر اپنی وکالت پر باقی رہے گا۔

کیونکہ معزول کرنے میں وکیل کا ضرر ہے خواہ اس راہ سے کہ اس کی ولایت باطل کی گئی یعنی بغیر آگہی کے یا اس راہ سے کہ وکیل کی جانب حقوق راجع ہوں گے تو خرید کی صورت میں مؤکل کے مال سے ثمن دے گا اور بیع کی صورت میں مبیع کو سپرد کرے گا پس بہر صورت وہ ثمن یا بیع کا ضامن ہو کر اس سے نقصان اٹھائے گا۔

حالانکہ شرعاً اس کے ذمہ سے ضرر دفع کیا گیا ہے وہ اس طرح پر کہ بغیر اس کی آگاہی کے اس کو معزول کرنا صحیح نہیں ہے۔

اور وجہ اوّل کی دلیل سے خواہ وکیل نکاح ہو یا دوسرا وکیل ہو سب برابر ہیں۔

وکیل کا خود معزول ہو جانا،

یہاں تک تو وکیل کے معزول کرنے کا بیان تھا۔

اور بعض صورتوں میں وکیل خود معزول ہو جاتا ہے۔ جب کہ وکالت باطل ہو جائے اور اس کی کئی صورتیں ہیں۔

وہ صورتیں جن میں معاہدہ وکالت کالعدم ہو جاتا ہے

امام قدوری اپنی مختصر میں فرماتے ہیں :- "وکالت باطل ہو جاتی ہے اگر مؤکل مر جائے یا اس کو جنون مطبق .... ہو جائے (یعنی دائمی طور پر پاگل ہو جائے) یا وہ مرتد ہو کر دارالحرب میں مل جائے۔"

۱۔ موکل میں پیدا ہونے والے عوارض

اس واسطے کہ توکیل ہیں ایک تصرف غیر لازم ہے تو اس تصرف کے دوام کو اس کی ابتداء کا حکم ہے پس حکم کا قائم رہنا ضروری ہے حالانکہ وہ ان عوارض سے مٹ گیا۔

توضیح یہ کہ وکیل کرنا کوئی ایسا تصرف نہیں جو لازم ہو جاتا ہے بلکہ ہر ایک مؤکل وکیل کو توڑنے کا اختیار حاصل ہے پس جب ایسا تصرف ٹھہرا تو اس وکیل کی ابتداء میں جو بات چاہیئے وہ برابر باقی رہنے کے واسطے بھی ضروری ہے اور ابتداء میں مؤکل کا حکم چاہیئے تو ضرور ہوا کہ اس کا حکم باقی رہے تب تو توکیل باقی رہے حالانکہ جب مؤکل مرا تو اس کا حکم بھی معدوم ہوا اور اسی طرح جنون مطبق میں اور مرتد ہو کر دارالحرب سے مل جانے میں بھی حکم کالعدم ہے پس ان سب صورتوں میں توکیل مٹ جائے گی۔

اور یہ شرط لگائی کہ جنون مذکور ایسا ہو جس کو مطبق کہتے ہیں اس واسطے کہ قلیل جنون بمنزلہ بے ہوش ہو جانے کے ہے۔

حتیٰ کہ اگر برابر ایک ماہ رمضان بھر تمام مجنون رہا تو اس پر قضاء نہیں ہے اس
(ف) ۱۲۷ اس کی توکیل بھی ساقط ہے کیونکہ جب وہ لائق خطاب الٰہی بعبادات نہیں
ہے تو دنیاوی معاملہ بھی ساقط ہے اور یہی امام ابوحنیفہؒ سے شیخ جصاص رازیؒ نے
روایت کیا۔

اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ جنون مطبق ایک سال کامل ہے۔ کیونکہ ایک سال
تک مجنون ہونے میں جمیع عبادات ساقط ہوجاتی ہیں یعنی زکوٰۃ وحج بھی ساقط ہوتی
ہے تو اسی مدت سے احتیاطاً اندازہ کیا گیا۔

وکیل میں پیدا ہونے والے عوارض

امام قدوری اپنی مختصر میں میں فرماتے ہیں جب
وکیل مرگیا یا اس کو جنون مطبق ہوگیا تو وکالت باطل ہوگئی۔
اس واسطے کہ وکیل کا مامور رہنا اس کے مجنوں ہونے اور مرجانے کے
بعد صحیح نہیں ہے

ہم پہلے یہ بیان کر چکے ہیں کہ وکالت جب ہی باقی رہتی ہے کہ
موکل کا حکم دینا اور وکیل کا مامور ہونا برابر صحیح رہے تو جب موکل کا حکم صحیح
نہ رہے خواہ اس وجہ سے کہ موکل میں لیاقت نہیں رہی یا اس وجہ سے کہ وکیل
میں لیاقت نہ رہی تو توکیل باطل ہوگئی - پس وکیل کے مرنے یا مجنون ہونے
پر وکالت جاتی رہی۔ جب کہ جنون مطبق ہو ورنہ خفیف بمنزلہ خواب کے ہے۔
اور اگر وکیل مرتد ہوکر دارالحرب میں مل گیا تو اس کا تصرف جائز نہیں

ہے مگر یہ کہ وہ مسلمان ہو کر واپس آوے۔ (یعنی دارالاسلام میں چلا آوے تو وہ وکالت پاوے گا)

موکل کا وکیل کے سپرد کئے گئے کام کو خود کر لینا اور اسکا اثر

امام قدوری اپنی مختصر میں بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی نے کسی دوسرے کو کسی کام کے واسطے وکیل کیا پس جس کام کے واسطے وکیل کیا تھا اس کو خود کر لیا تو وکالت باطل ہو گئی۔

یہ کلام بہت سی صورتوں کو شامل ہے مثلاً ایک یہ کہ اپنا غلام آزاد کرنے کے واسطے وکیل کیا۔ دوم یہ کہ اپنا غلام مکاتب کرنے کے واسطے وکیل کیا پھر مؤکل نے بذات خود یہ غلام آزاد یا مکاتب کر دیا۔ سوم یہ کہ وکیل کو کوئی خاص عورت بیاہنے کے واسطے یا کوئی معین چیز خریدنے کے واسطے وکیل کیا پھر یہ کام خود کر لیا۔ چہارم یہ کہ اپنی زوجہ کو طلاق دینے کے واسطے وکیل کیا پھر موکل نے خود اس کو تین طلاقیں دے دیں یا ایک طلاق دی اور اس کی عدت گذر گئی۔ پنجم یہ کہ اپنی عورت کو خلع دینے کے واسطے وکیل کیا پھر مؤکل نے بذات خود اس کو خلع دے دیا تو ان سب صورتوں میں وکالت باطل ہو گئی کیونکہ جب مؤکل نے بذات خود تصرف کر لیا تو وکیل پر تصرف کرنا متعذر ہو گیا پس وکالت باطل ہو گئی حتیٰ کہ اس کے بعد موکل نے اس عورت سے نکاح کیا اور اس کو طلاق سے بائنہ کر دیا

تو وکیل کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ مؤکل کے ساتھ اس عورت کا نکاح کر دے کیونکہ حاجت پوری ہو چکی۔ بخلاف اس کے اگر وکیل نے خود اس عورت سے نکاح کر کے اس کو بائنہ کر دیا تو وکیل کو اختیار ہے کہ اس کو موکل کے ساتھ بیاہ دے۔ کیونکہ ابھی حاجت باقی ہے [1]

خلاصۃ الکلام | مختصر یہ کہ موکل کو اختیار ہے کہ وہ جب چاہے اپنے وکیل یا مختار کو علیحدہ کر دے اور اسی طرح وکیل یا مختار کو اختیار ہے کہ وہ جب چاہے وکالت یا مختاری سے علیحدہ ہو جائے فریقین میں سے کسی ایک کی موت یا اس کام کے ختم ہو جانے پر وکالت یا مختاری کا خود بخود خاتمہ ہو جاتا ہے لیکن اگر ایک دوسرے کے حقوق کا تعلق ہو گیا ہے مثلاً ایک قرض دار نے اپنی جائیداد رہن کر دی اور بر وقت معاہدہ یا وعدہ گزر جانے سے پہلے جائیداد مرہونہ کی فروخت کے لیے کسی وکیل یا مختار کو مقرر کر دیا تو وہ بغیر رضامندی مرتہن کے اس کو موقوف نہیں کر سکتا اور نہ ہی ایسی صورت میں وکالت یا مختاری مؤکل کی موت پر ختم ہوتی ہے اور نہ وکیل ایک مرتبہ وکالت کو منظور کر لینے کے بعد اس سے سبکدوش ہو سکتا ہے۔ وکیل بعد علیحدگی کے بھی جہاں تک کہ فریق ثالث کے حقوق کا تعلق ہے اپنی کاروائی کا مؤکل کو پابند کر سکتا ہے جب تک کہ اس کی علیحدگی کا اعلان نہ ہو جائے [2]

---

[1] عین الہدایہ۔ مترجم سید امیر علی۔ جلد ۳۔ کتاب الوکالۃ باب عزل الوکیل۔ صفحہ ۴۳۴ تا ۴۴۰ مطبوعہ لکھنو۔ ۱۳۱۵ھ۔

[2] المحلی۔ صفحہ ۲۴۸۔

احادیث سے وکالت کا ثبوت

(۱) حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ قربانی کے اونٹوں کی جھولیں اور ان کی کھالوں کو خیرات کر دوں۔

(۲) عقبہ بن عامرؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وعلیہ وسلم نے ان کو بکریاں دیں کہ آپ کے صحابہؓ میں تقسیم کر دیں، تو ایک بکری کا بچہ باقی رہ گیا۔ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا تو آپ نے فرمایا تم خود اس کی قربانی کر لو۔

(۳) عبدالرحمٰن بن عوفؓ روایت کرتے ہیں کہ میں نے امیہ بن خلف کو ایک خط لکھا کہ وہ مکہ میں میرے سامان کی حفاظت کرے میں مدینہ میں اس کے سامان کی حفاظت کروں گا۔ جب میں نے خط میں اپنا نام عبدالرحمٰن لکھا تو اس نے کہا میں عبدالرحمٰن کو نہیں جانتا تو اپنا وہ نام لکھ جو جاہلیت میں تھا۔ تو میں نے عبدِ عمرو لکھا۔ الی آخر الحدیث۔

(۴) ابو سعید خدریؓ اور ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو خیبر کا عامل مقرر کیا تو وہ آپ کے پاس عمدہ قسم کی کھجوریں لے کر آیا۔ آپؐ نے فرمایا کیا خیبر کی تمام کھجوریں ایسی ہی ہوتی ہیں۔ اس نے کہا کہ ہم ایسی کھجور ایک صاع دو صاع کے عوض یا دو صاع تین صاع کے عوض خرید لیتے ہیں۔ آپ نے فرمایا ایسا نہ کرو۔ تمام کھجوریں درہم کے عوض فروخت کرو پھر ان درہموں کے عوض اچھی کھجوریں خرید کر لو۔ اور وزن سے فروخت ہونے والی چیزوں کے متعلق بھی آپ نے اسی طرح ارشاد فرمایا۔

(۵) کعب بن مالک سے روایت ہے کہ ان کے پاس بکریاں تھیں جو مقام سُلَع

میں چرتی تھیں۔ ہماری ایک لونڈی نے دیکھا کہ ہماری ایک بکری مر رہی ہے تو اس نے ایک پتھر توڑ کر اس سے اس بکری کو ذبح کر ڈالا کعب نے لوگوں سے کہا تم نہ کھاؤ جب تک میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ پوچھ لوں۔ یا یہ کہا کہ کسی کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیج دوں کہ وہ آپ سے دریافت کرے۔ انہوں نے خود اس کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا یا اس نے پوچھا جس کو انہوں نے بھیجا تھا۔ آپؐ نے اس کے کھانے کا حکم دیا۔ عبید اللہ کا بیان ہے کہ مجھے یہ بات بہت اچھی معلوم ہوئی کہ اس نے لونڈی ہو کر بکری ذبح کر دی عبْدَہ نے عبید اللہ سے اس کے متابع حدیث روایت کی ہے۔

(۶) حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ ایک خاص عمر کا اونٹ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر کسی شخص کا قرض تھا وہ آپؐ کے پاس تقاضہ کرنے کے لیے آیا تو آپؐ نے صحابہؓ سے فرمایا اسے دے دو۔ لوگوں نے اس عمر کا اونٹ تلاش کیا۔ اس عمر کا اونٹ تو نہ ملا لیکن اس سے زاید عمر کا اونٹ ملا۔ آپ نے فرمایا۔ اس کو دے دو۔ اس آدمی نے کہا آپ نے میرا حق پورا دے دیا اللہ آپ کو بھی پورا دے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم میں سب سے بہتر وہ شخص ہے جو قرض کو اچھے طور پر ادا کرے۔

(۷) حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تقاضا کرنے کے لیے آیا اور شدت اختیار کی۔ صحابہؓ نے اسے مارنا چاہا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس کو چھوڑ دو۔ جس کا حق ہوتا ہے وہ اسی طرح گفتگو کرتا ہے۔ پھر فرمایا کہ اس کو اس کی عمر کا اونٹ دے دو۔ لوگوں نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی عمر کا تو نہیں لیکن اس سے زیادہ کا ہے۔ آپ نے فرمایا وہی اس کو دے دو۔ تم میں بہتر وہی شخص ہے جو اچھے طور پر قرض کو ادا کرے۔

(۸) مروان بن حکم اور مسوؔر بن مخرمہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جب ہوازن کا وفد آیا تو آپ کھڑے ہوئے۔ آپ سے ان لوگوں نے

درخواست کی کہ ان کے قیدی واپس کر دیے جائیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے پاس سچی بات بہت پسندیدہ ہے اس لیے دو باتوں میں سے ایک بات اختیار کر و یا تو قیدی واپس لے لو یا مال۔ اور میں نے تو ان کے آنے کا (جعرانہ) میں انتظار کیا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا دس راتوں سے زاید انتظار کیا۔ جب طائف سے واپس ہوئے تھے۔ چنانچہ جب ان لوگوں کو معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو چیزوں میں سے ایک ہی چیز واپس کریں گے تو ان لوگوں نے کہا کہ ہم اپنے قیدیوں کو اختیار کرتے ہیں۔ (یعنی قیدیوں کو واپس کر دیجئے) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسلمانوں کے درمیان کھڑے ہوئے اور اللہ کی تعریف بیان کی جس کا وہ مستحق ہے پھر فرمایا۔ امابعد تمہارے یہ بھائی ہمارے پاس تائب ہو کر آئے ہیں اور میرا خیال ہے کہ ان کے قیدی ان کو واپس کر دوں اس لئے جو شخص بطیب خاطر (بخوشی) واپس کرنا چاہے تو واپس کر دے اور جو شخص یہ چاہتا ہو کہ اس کا حصہ باقی رہے اس طور پر کہ جو سب سے پہلی فتح ہوگی تو ہم اس کا عوض دے دیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہم نہیں جانتے کہ تم میں کسی نے اس کو منظور کیا اور کس نے نامنظور کیا۔ تم لوگ لوٹ جاؤ اور تمہارے سردار ہمارے پاس آ کر بیان کریں۔ لوگ لوٹ گئے اور ان کے سرداروں نے گفتگو کی پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لوٹ کر آئے۔ ان لوگوں نے بیان کیا کہ لوگ قیدی واپس کرنے پر راضی ہیں۔

(۹) جابر بن عبداللہ روایت کرتے ہیں کہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھا لیکن میں ایک سست اونٹ پر سوار تھا۔ اور وہ سب سے پیچھے رہتا تھا۔ چنانچہ میرے پاس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم گزرے اور پوچھا کون ہے؟ میں نے عرض کیا جابر بن عبداللہ۔ آپ نے پوچھا۔ کیا بات ہے میں نے

جواب دیا۔میں ایک سست رفتار اونٹ پر سوار ہوں۔آپؐ نے فرمایا تمہارے پاس کوئی چھڑی بھی ہے۔میں نے عرض کیا جی ہاں۔آپؐ نے فرمایا مجھے دے دو۔میں نے وہ چھڑی آپؐ کو دے دی۔آپؐ نے اس کو مارا اور ڈانٹا۔اس جگہ سے چلا تو سب سے آگے بڑھ گیا۔آپؐ نے فرمایا اس کو میرے ہاتھ بیچ دو۔میں نے عرض کیا یارسول اللہ یہ آپ ہی کا ہے (یعنی بلا معاوضہ لیجیئے) آپ نے فرمایا اس کو میرے ہاتھ بیچ دو۔پھر فرمایا کہ چار دینار کے عوض میں نے اس کو خرید لیا اور تو مدینہ تک اس پر سوار ہوگا۔جب ہم مدینہ کے قریب پہنچے تو میں اپنے مکان کی طرف روانہ ہوا۔آپ نے پوچھا کہاں کا ارادہ ہے میں نے عرض کیا کہ میں نے ایک بیوہ سے نکاح کیا ہے۔آپ نے فرمایا کنواری عورت سے کیوں نہ کیا کہ تو اس سے کھیلتا وہ تجھ سے کھیلتی میں نے عرض کیا کہ میرا باپ مر گیا اور کئی بیٹیاں چھوڑ گیا میں نے چاہا کہ ایسی عورت سے نکاح کروں جو تجربہ کار اور بیوہ ہو۔آپ نے فرمایا تو ٹھیک ہے جب ہم مدینہ پہنچے تو آپ نے فرمایا اے بلالؓ جابرؓ کو اس کی قیمت دے دو۔اور زیادتی کے ساتھ دو۔چنانچہ مجھے چار دینار اور ایک قیراط سونا زیادہ دیا۔جابر بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دیا ہوا۔ایک قیراط سونا ہم سے جدا نہ ہوتا اور وہ جابر کی تھیلی میں برابر رہتا۔کبھی جُدا نہ ہوتا۔

(۱۰) سہل بن سعد روایت کرتے ہیں کہ ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نے اپنی جان آپؐ کو ہبہ کر دی۔ایک شخص نے کہا کہ میرا نکاح اس عورت سے کر دیجیئے۔آپؐ نے فرمایا میں نے تمہارا نکاح اس عورت سے اس قرآن کے عوض کر دیا جو تمہیں یاد ہے۔

(۱۱) حضرت ابوہریرہ روایت کرتے ہیں کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کی زکوٰۃ کی حفاظت پر مقرر فرمایا۔ میرے پاس ایک شخص آیا اور لپ بھر کر اناج لینے لگا۔ میں نے اس کو پکڑ لیا۔ اور کہا خدا کی قسم میں تجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے جاؤں گا اس نے کہا میں محتاج ہوں اور مجھ پر بیوی بچوں کی پرورش کی ذمہ داری ہے اور مجھے سخت ضرورت ہے۔ میں نے اس کو چھوڑ دیا۔ جب صبح ہوئی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارے رات کے قیدی نے کیا کیا۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس نے سخت ضرورت اور بال بچوں کی شکایت کی تو مجھ کو رحم آگیا اور میں نے اسے چھوڑ دیا۔ آپ نے فرمایا وہ جھوٹا ہے اور پھر آئے گا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانے کی وجہ سے مجھے یقین ہو گیا کہ وہ پھر آئے گا چنانچہ میں اس کا منتظر رہا۔ وہ آیا۔ اناج لپ بھر کر لینے لگا میں نے اسے پکڑ لیا۔ اور کہا کہ میں تجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے جاؤں گا۔ اس نے کہا مجھے چھوڑ دو میں محتاج ہوں اور مجھ پر بیوی بچوں کی پرورش کی ذمہ داری ہے۔ اب میں نہیں آؤں گا چنانچہ مجھے رحم آگیا اور میں نے اسے چھوڑ دیا۔ جب صبح ہوئی تو مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے قیدی نے کیا کیا۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اس نے سخت ضرورت بیان کی اور بیوی بچوں کی ذمہ داری کی شکایت کی تو مجھے اس پر رحم آگیا اور میں نے اسے چھوڑ دیا۔ آپ نے فرمایا یاد رکھو وہ جھوٹا ہے پھر آئے گا۔ میں تیسری رات اس کا منتظر رہا۔ وہ آیا اور اناج لپ بھر کر لینے لگا۔ میں نے اسے پکڑ لیا اور کہا کہ میں تجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ضرور لے جاؤں گا اور یہ تیسری بار ہے تو نے ہر بار یہی کہا کہ پھر نہیں آؤں گا لیکن تو ہر بار آجاتا ہے۔ اس نے کہا کہ مجھے چھوڑ دو میں تمہیں ایسے کلمات بتاؤں گا۔

جن کے ذریعے اللہ تعالیٰ تم کو فائدہ پہنچائے گا۔ میں نے پوچھا وہ کیا ہیں۔ اس نے کہا جب تو اپنے بستر پر جائے تو آیۃ الکرسی لا الٰہ الا ھو الحی القیوم آخر آیت تک پڑھے۔ اللہ کی طرف سے ایک فرشتہ تیری نگرانی کرے گا اور صبح تک شیطان تیرے پاس نہیں آئے گا۔ چنانچہ میں نے اس کو چھوڑ دیا۔ جب صبح ہوئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا تیرے رات کے قیدی کا کیا ہوا۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس نے کہا کہ وہ مجھے ایسے کلمات سکھائے گا جس سے اللہ تعالیٰ مجھ کو فائدہ پہنچائے گا۔ اس لیے میں نے اس کو چھوڑ دیا۔ آپ نے پوچھا وہ کلمات کیا ہیں۔ میں نے عرض کیا کہ اس نے مجھ کو بتایا کہ جب تو اپنے بستر پر جائے تو اللہ لا الٰہ الا ھو الحی القیوم والی آیت کو آخر تک پڑھا کر اس طرح اللہ کی طرف سے تیرا ایک محافظ ہوگا۔ اور تیرے پاس صبح تک شیطان نہیں آئے گا اور صحابہؓ خیر کے بہت حریص تھے، آپ نے فرمایا کہ یہ تو اس نے ٹھیک کہا لیکن وہ بہت جھوٹا ہے۔ اے ابوہریرہؓ تم جانتے ہو کہ تین رات تم کس سے گفتگو کرتے رہے یہ۔ ابوہریرہؓ نے جواب دیا نہیں۔ آپ نے فرمایا وہ شیطان تھا

امام غزالی کے نزدیک وکالت

امام ابو حامد محمد الغزالی رحمۃ اللہ علیہ احیاء علوم الدین میں فرماتے ہیں:

لفظ توکل مشتق وکالت سے ہے جس کے معنیٰ دوسرے پر اعتماد کر کے کام سپرد کرنے کے ہیں جس کو کام سپرد کرتے ہیں اس کو وکیل کہتے ہیں اور جو کام سپرد کرتا ہے اس کو متوکل اور متوکل کہتے ہیں بشرطیکہ وکیل پر اس کے نفس کا اطمینان اور اعتقاد ہو اور اس کو متہم عجز اور قصور کا نہ سمجھتا ہو غرضیکہ توکل صرف وکیل پر اعتماد دلی کو کہتے ہیں۔ اب ہم مقدمات کے وکیل کو بطور مثال فرض کیے لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر

کوئی شخص دوسرے پر فریب سے جھوٹا دعویٰ کرے اور مدعا علیہ اس سے لڑنے کے لیے اپنی طرف سے ایسے شخص کو وکیل کرے جو اس کا فریب واشگاف کردے تو وہ وکیل پر متوکل اور اعتماد کرنے والا اور اس کی وکالت پر مطمئن نہ کہلاویگا جب تک کہ چار باتوں کا اعتقاد اس میں نہ رکھتا ہوگا۔

(۱) نہایت درجے کی ہدایت

(۲) قدرت کامل

(۳) غایت مرتبہ کی فصاحت

(۴) شفقت تام

ہدایت اس لیے کہ اس کے باعث فریب کے مقامات جان لے یہاں تک نازک و باریک حیلے بھی اس سے ہرگز چھپے نہ رہیں۔

قدرت اس لیے کہ حق کی تصریح کرے۔ حاکم کی منہ دیکھی بات نہ کہے رُعب میں نہ آوے۔ شرم و نامردی اظہارِ حق میں روا نہ رکھے اس لیے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ وکیل کو وجہ فریب طرف ثانی کی معلوم ہو جاتی ہے مگر وہ خوف یا نامردی یا حیا یا کسی اور مانع کے باعث جس سے دل تصریح حق سے ضعیف ہو جاتا ہے اس کو زبان پر نہیں لاتا۔

فصاحت اس لیے کہ یہ بھی ایک طرح کی قدرت ہے مگر قدرت لسانی ہے کہ دل جس بات پر جرأت کرے اور ارشاد کرے اس کو اچھی طرح بیان کر سکے کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ جو شخص فریب کے موقعے جانتا ہو وہ اپنی تیزیِ زبان سے اس کا عقدہ بھی حل کر دیا کرے۔

شفقت تام اس لیے کہ اس کے باعث جس قدر کوشش دلیل سے اس کے حق میں ہو سکے اس کو بجا لاوے کیونکہ صرف مقدمہ

لڑانے پر وکیل کا قادر ہونا کافی نہیں جب تک کہ عنایت توجہ متوکل کے حال پر نہ ہو اور اس کے کام کو ضروری اور قابل دل لگانے کے نہ سمجھے اور اگر ایسی صورت ہو کہ طرف ثانی جیتے تو کچھ غرض نہیں اور متوکل جیتے تو کچھ پرواہ نہیں۔ اس کا حق مارا جائے یا باقی رہے کسی سے کچھ مطلب نہیں۔

پس اگر متوکل کو ان چاروں باتوں میں خواہ ان میں سے ایک میں بھی شک ہو گا۔ یا اس کے عندیے میں طرف ثانی ان چاروں میں کامل تر ہو گا تو اس کو اپنے وکیل پر خوب اطمینان نہ ہو گا بلکہ دل میں متردد رہے گا اور ہمہ تن اس بات کی تدبیر نکالے گا کہ کسی طرح وکیل میں جو کمی ہے یہ دور ہو جائے اور طرف ثانی کا غلبہ فرو ہو اور جس قدر متوکل کو ان چاروں باتوں کا وکیل پر اعتقاد ہو گا۔ اسی قدر اس کا اس پر اعتماد اور اطمینان سمجھنا چاہیئے۔

عصر حاضر میں پیدا ہونے والے مسائل

۱۔ کیا وکیل مقدمہ میں فیس لے سکتا ہے

وکیل مقدمہ کو موجبات مقدمہ۔ مخالف کے موجبات مقدمہ۔ عدالت میں حاضری۔ مقدمہ کی پیشی پر پیروی۔ شہادت کی ادائیگی۔ جرح۔ بحث۔ قانونی اور واقعاتی دلائل سب پر اپنی صلاحیتوں اور وقت و قوت کو صرف کرنا ہوتا ہے اس لیے ان سب باتوں کے تحت اس کا محنتانہ وصول کرنا کسی طور بھی خلافِ شرع نہیں

۲۔ کیا وکیل کا غلط بات کو سچ ثابت کرنا جائز ہے

غلط بات کو سچ ثابت کرنا کسی طور بھی جائز نہیں۔ بشرطیکہ وہ واقعی غلط ہو۔ حق تلفی کرنا گناہ ہے اور

وکیل اپنے موکل کو حق تلفی سے بچاتا ہے بعض اوقات حق تو ہوتا ہے مگر اس کو ثابت کرنا اور باور کرانا بڑا مشکل کام ہوتا ہے جس کے لیے بڑی معلومات اور گہری نگاہ کی ضرورت ہوتی ہے جو عام سطح کے لوگ نہیں سمجھ سکتے۔ وکیل کا کام ہے کہ پوری محنت کر کے حق کو محفوظ کرے۔ ایسا کرتے وقت اس پر یہ فرض بھی عائد ہوتا ہے کہ فریق مخالف کے کسی چھوٹے سے چھوٹے حق کو بھی ناحق وصول کرنے سے بچے۔

وکیل کو کیسا مشورہ دینا چاہیے

وکیل کو کوئی ایسا مشورہ نہ دینا چاہیئے جو معاشرے میں صدق و عدل کے منافی ہو اور جور و ظلم پر اکسانے والا یا اس کا معاون ہو۔ حقوق و فرائض۔ قوانین و قواعد۔ عدل و انصاف اور قانون کا احترام سب احترام آدمی کے لیے ہیں کہ اس کی جان مال آبرو محفوظ رہے اور کسی طور پر بھی ان کی پامالی یا غصب نہ ہونے پائے اور اگر ہو جائے تو اس کا ازالہ ہو سکے۔ ازالہ کی شکلیں بلا شبہ مختلف ہوں گی لیکن اگر بجائے ازالہ کے مجرم کو تحفظ مل جائے۔ یا غاصب خود کو محفوظ محسوس کرنے لگے تو اس کا انجام معاشرے کی تباہی ہو گی۔

۱۔ اسلام تمام تر مسلمانوں میں عدل کی روح جاری و ساری دیکھنا چاہتا ہے اور یہ عدل صرف عدالتوں کی حد تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ اس کا آغاز گھر سے ہوتا اور گھر سے باہر زندگی کے ہر شعبہ کو محیط ہے۔ ایک وکیل، چونکہ اب اصطلاحاً قانون اور اس کی تفہیم ہی سے وابستہ ہے، اس لیے یہ نکتہ اسے دل میں جاگزیں رکھنا چاہیئے کہ تمام تر قوانین وضع ہی اس لیے کیے جاتے ہیں کہ ان کے ذریعے عدل قائم کیا جا سکے۔ چنانچہ وکیل کے پیش نظر اپنے پیشہ کے اعتبار سے یہی بنیادی نکتہ رہنا چاہیئے

کہ اس نے اپنے مؤکل کو عدالت سے عدل مہیا کروانا ہے۔ اور اس سے اسے پرہیز کرنا چاہیئے کہ دوسروں کا حق چھین کر اپنے موکل کو دلوا دے۔

۲- دوسری اہم بات یہ ہے کہ پیشہ وکالت سے وابستہ فرد کو یہ نہیں سوچنا چاہیئے کو اگر موکل سے کسی جرم کا ارتکاب ہوا ہے، یا اس سے کسی کی حق تلفی ہوئی ہے اور اس کے خلاف دعویٰ پیدا ہوا ہے، تو وہ اپنے ضمیر کی آواز کو دبا کر، محض چند سکّوں کے لیے اس کی مدد پہ آمادہ ہو جائے اور اپنی تمام تر صلاحیتیں اس کے ارتکاب جرم کو بے گناہی ثابت کرنے اور اس کے غلط موقف کو صحیح ثابت کرنے پر صرف کر دے، کیونکہ اسے جو صلاحیتیں حاصل ہیں، وہ اللہ تعالےٰ کی عطا کردہ ہیں اور اس کا یہ فرض ہے کہ ان کا استعمال ناجائز طریقے پر نہ کرے، بلکہ ملزم کو اگر بادی النظر وہ مجرم سمجھے، تو اس کی مدد نہ کرے اور یہ نہ سوچے کہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اس ملزم کا مقدمہ ہاتھ میں نہ لے کر وہ رزق سے محروم رہ گیا ہے کیونکہ خیر الرازقین تو صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ وکیل اپنے منصب کی معنویت کو بھی سمجھے اور توکل علی اللہ کی عملی تفسیر بننے کی کوشش کرے۔ اگر اس پر کسی نے بھروسہ کیا ہے تو وہ جس پر بھروسہ کیا گیا ہے، کس پر بھروسہ کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خلق خدا کو رزق بہم پہنچانے کا ذمہ لے رکھا ہے، وہ اسے کسی بھی طور محروم نہیں کر سکتا اگر ایک موکل خود کسی وکیل کا حاجت مند ہے اور اس کی صلاحیتوں کا طالب ہے، تو پھر وہ کس طرح رازق کہلا سکتا ہے بہترین رازق تو اللہ تعالیٰ ہی ہے۔

نکتۂ تحقیق

سباق (گھڑ دوڑ)

شرعی نقطۂ نظر سے

مولانا ریاض الحسن نوری (مشیر وفاقی شرعی عدالت)

قرآن کریم نے معاشرہ کی دو لعنتوں اور تباہ کن اشیاء کا اکٹھا ذکر کیا ہے یعنی خمر اور میسر۔ دونوں کو حرام قرار دیا ہے۔ گویا تمام نشہ آور اشیاء اور ہر قسم کے جوئے سے مسلمانوں کو محفوظ رکھنے کا قانون بنایا ہے۔ دونوں کا اکٹھا ذکر کرنا بھی قرآن کا ایک معجزہ ہے ان دونوں میں ایک خرابی یہ ہے کہ دونوں Habit forming یعنی Addiction پیدا کرتی ہیں۔ امریکہ میں ۶ ملین Cumpulsive gamblers ہیں اس سلسلے میں مشہور ماہر نفسیات Wilhen Stekel نے ایک بہت عمدہ مضمون لکھا ہے جس کا عنوان The Gambler ہے وہ لکھتے ہیں۔

Play and alcohol indulgence show certain relations. Like

All the races on earth gamble (more or less); Indians are also said to gamble away everything they possess, including their wives; likewise the Chinese and the Negroes,—about "Schwein," i.e., hog, in German.) The kind-hearted individual turns into a sadist, teasing his antagonist over his own good luck and making fun of him The taciturn becomes

The conditions are different in the case of large mass games, of which "racing" is the best known type (in Europe). A

ترجمہ۔ کھیل اور شراب کے استعمال کا آپس میں تعلق ہے .... دنیا میں کم و بیش سب نسلوں کے لوگ جوا کھیلتے ہیں ہندوستانیوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ جوئے میں اپنی ہر چیز ہار

دیتے ہیں حتیٰ کہ اپنی بیویاں بھی ..... جوئے کے کھیل کے دوران رحم دل انسان بھی اذیت پسند بن جاتا ہے۔ وہ مخالف کی خوش قسمتی پر اسے تنگ کرنے لگتا ہے اور اس کا مذاق اڑانے لگتا ہے ......

لیکن ایسے قمار بازی کے کھیلوں میں جن میں لوگ بڑے پیمانے پر حصہ لے رہے ہوں حالات مختلف ہوتے ہیں۔

مذکورہ بالا حوالے سے یہ ثابت ہو گیا کہ مغربی دنیا میں جو قمار بازی کا تباہ کن کاروبار چل رہا ہے اس کا اہم ترین رکن گھڑ دوڑ ہے۔ (یورپ میں) [1]
انسائیکلوپیڈیا آف سوشل سائنسز اس سلسلے میں یوں رقم طراز ہے:

Distorted estimates of the true prohabilities also result from information — a principle much utilized by shrewd professionals. Thus race traks abound with false tips and spurious "inside information" much of which is deliberatly circulated by touts to mislead........... .....

Peculiarities Human Behaviour: 2 : 233–237.

جیتنے کے امکانات کے بڑھا چڑھا کر اندازے ان معلومات کی بنا پر لگائے جاتے ہیں (جو پھیلائی جاتی ہیں) پیشہ ور چالاک لوگ ان کا بہت فائدہ اٹھاتے ہیں۔ پس ریس کے میدان میں جھوٹے اندازے اور گھڑی ہوئی باتیں اندرونی معلومات کے طور سے ٹاؤٹوں

کے ذریعے پھیلائی جاتی ہیں تاکہ رقم لگانے والے غلط طرف اپنی رقوم لگادیں۔ اس بات کو تجرباتی طور پر بار بار دیکھا گیا ہے کہ قمار باز لگاتار اپنی مہارت یا قسمت کے متعلق غلط اندازے لگاتے ہیں۔ مزید باقاعدہ تجربوں کے ذریعے یہ بھی ثابت کیا جا چکا ہے کہ قمار باز کم درجہ کے امکانات کو بڑے درجہ کا سمجھ بیٹھتے ہیں۔

اس سلسلے میں یہ انسائیکلوپیڈیا مزید لکھتا ہے کہ یہ جرائم کا طاقتور منبع اور سیاسی کرپشن کا ذریعہ بھی ہے[1] پھر وہ لکھتا ہے:

Like prostitution, it is ancient, widespread, and widely disapproved. It flourishes, in spite of ethical taboo and legal sanction, as an institutionalized deviant pattern and as a form of crime in which the victims are willing accomplices.

اگرچہ قمار بازی کو اخلاقی طور سے برا سمجھا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود یہ بطور ایک عام روش سے ہٹی ہوئی چیز کے زور شور سے جاری ہے۔ یہ ایک ایسا جرم جس کے شکار جانتے بوجھتے اس میں آکر پھنستے ہیں

اس سلسلے میں مزید لکھتا ہے:

Why do people who are high in anxiety and in fear of failure elect to gamble at all? Edmund Bergler, the only psychoanalyst who has dealt extensively with the problem of addicted gamblers, has argued that such gamblers are genuine neurotics, driven by unconscious aggression and latent rebellion "against logic, cleverness, moderation,

The gambler persuades himself that the real source of his guilt and anxiety is the tension of the game itself, and he achieves the needed self-punishment by keeping going until he loses. Thus, unconsciously, the neurotic gambler wants to lose, and he needs to lose in order to keep his psychological books in balance (see also Bergler 1957; Olmsted 1962).

International encyclopedia of social sciences :f:55 P.57 ibid

اس کی کیا وجہ ہے کہ جو لوگ تفکرات میں گھرے ہوئے ہیں اور جن کو ناکامی کا ڈر گھیرے ہوتا ہے وہ قمار بازی میں حصہ لینے کا کیوں فیصلہ کرتے ہیں؟ ایڈ منلر...... جس نے اس مسئلہ پر وسیع تحقیق کی ہے اور عادی قمار بازوں کا جائزہ لیا ہے۔ دلائل کے ساتھ یہ کہتا ہے کہ یہ لوگ نفسیاتی مریض ہوتے ہیں جو تحت الشعور تشدد اور بغاوت کے جذبے کی بنا پر قمار بازی میں ملوث ہوتے ہیں۔...... قمار باز اپنے نفس کو یوں کہتا ہے کہ اس کے فکر اور اعصابی تناؤ کا منبع وہ اعصابی تناؤ ہے جو اسے قمار بازی کے دوران محسوس ہوتا ہے۔ اس طرح سے وہ اپنے آپ کو جان بوجھ کر یوں سزا دیتا ہے کہ وہ اس وقت تک کھیلتا رہتا ہے جب تک کہ وہ ہارنا نہ شروع کر دے۔

ان حوالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ جدید دور میں لالچی اور جرائم پیشہ لوگ عوام کو بیوقوف بنا کر لوٹتے ہیں۔ اور گھڑ دوڑ اس کا ایک بڑا ذریعہ ہے۔ پس حکومت کو چاہیئے کہ نہ صرف ہر قسم کی گھڑ دوڑ پر پابندی لگائے بلکہ ریفل۔ انعامی کوپن وغیرہ کے سلسلے میں جو عوام کی نفسیات کو خراب کیا جا رہا ہے۔ اس پر بھی مکمل پابندی لگائی جائے۔

لاٹری کے کھیل یعنی Chance games آدمی کو Superstitious (توہم پرست) بناتے ہیں اور نفسیاتی صحت کے لیے نقصان دہ ہیں انعامی بانڈوں میں بھی Chance پر بھروسہ کیا جاتا ہے اور محنت پر بھروسہ نہیں کیا جاتا۔ بغیر محنت کے حصول دولت کے رجحان سے ہی رشوت لینے کی طرف بھی لوگ آسانی سے مائل ہونے لگتے ہیں۔ اور آخر کار رشوت لینے کے بھی اسی طرح عادی بن جاتے ہیں جیسے قمار بازی کے عادی بنتے ہیں

اب میں ان دلائل کی طرف آتا ہوں جو کہ ریس کے جواز کے حق میں دیئے جا رہے ہیں۔ "سباق اسلامی" کے صفحہ ۲ پر قرآنی آیت دی گئی ہے اور ترجمہ میں لکھا ہے :-

"اور ان کے مقابلے میں ...... ہو سکے قوت ...... سے اور گھوڑے باندھنے کو تم اس سے اللہ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو ڈراؤ" ...... ان کی بیان کردہ آیت میں گھوڑے

باندھنے کی جس علت کا بیان ہے وہ دشمنوں کو ڈرانا ہے۔ کیا آج ہمارے دشمن گھڑ دوڑ کرانے سے ڈر جائیں گے؟ ہرگز نہیں! آج ہمارا دشمن گھوڑوں سے نہیں بلکہ جیٹ طیاروں سے ڈرتا ہے۔ پس یہ لوگ اگر واقعی دشمنوں کو ڈرانے اور مذکورہ آیت پر عمل کی نیت رکھتے ہیں تو ان کو چاہیئے کہ لاکھوں اور کروڑوں روپے کے ریس کے گھوڑے بیچ کر حکومت کو ۱۶-F و دیگر طیارے خرید کر فی سبیل اللہ دے دیں۔ کیونکہ آج کا دشمن تو طیاروں کی خرید پر اعتراض کرتا ہے اور خوف ظاہر کرتا ہے۔ نہ آپ کے گھوڑے دوڑانے سے اس کو کوئی خوف لاحق ہوتا ہے اور نہ آپ کے گھوڑے خریدنے سے۔ پس چاہیئے کہ تمام جاکیوں کو پائلٹ بنا دیا جائے۔

آج کے دور میں جو فوجی قوت کے تجزیئے مختلف ممالک کے شائع ہوتے ہیں۔ ان میں طیاروں، ٹینکوں، بحری جہازوں وغیرہ کی تعداد کا ذکر ہوتا ہے۔ گھوڑوں کی تعداد کا ذکر نہیں ہوتا۔ پس فوجی قوت کے لیے نہ گھوڑے رکھنے کی ضرورت ہے نہ مقابلہ کی۔ ایسی صورت میں ایک گھوڑے پر لاکھوں روپیہ خرچ کرنا فضول خرچی اور تبذیر کہلائے گا اور فضول خرچی کرنے والوں کو قرآن نے شیطان کا بھائی کہا ہے۔

فضول خرچی کرنے پر قاضی حجر کا قانون نافذ کر سکتا ہے اور فضول خرچی کو روک سکتا۔ ایسی صورت جبکہ ماڈرن وار میں گھوڑوں کا کوئی مصرف نہیں رہا۔ آج گھوڑوں پر کروڑوں روپیہ صرف کرنا ظلم عظیم ہے۔ اگر ان گھوڑے کے مالکوں کے دلوں میں رحم کا ادنیٰ شائبہ بھی موجود ہے تو ان کو چاہیئے کہ ان گھوڑوں کو بیچ کر اور اس دولت کو جو وہ ان پر صرف کرتے ہیں صدرِ پاکستان کے اس فنڈ میں دے دیں جو قحط زدہ افراد کے لیے حال ہی میں قائم کیا گیا ہے

حدیث میں جو کہا گیا ہے کہ مال لینا مسابقت میں حلال نہیں سوائے اونٹ یا گھوڑے دوڑانے یا تیر چلانے میں۔

لا سَبَقَ الا فی خُفٍ او حافرٍ او نصلٍ - (ابوداؤد)

اس حدیث میں سب سے پہلے اونٹ کا ذکر ہے۔ پھر گھوڑے کا اور پھر تیر چلانے کا۔ کیا وجہ ہے کہ جو لوگ اس حدیث کو دلیل میں لاتے ہیں وہ اونٹوں کی ریس کیوں نہیں کراتے اور تیر اندازی کا مقابلہ کیوں نہیں کراتے سب سے پہلی چیز کو کیوں چھوڑ دیتے ہیں۔ وجہ صاف ظاہر ہے کہ ان کا مقصد حدیث سے شغف نہیں بلکہ یورپ کی پیروی میں قمار بازی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اب تیر اندازی کا زمانہ ختم ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ گھڑ سواروں کا زمانہ بھی ختم ہو گیا۔ قرون اولےٰ میں گھوڑے کو بہت اہمیت تھی۔ بعض شمشیر زن ہزار جوانوں کے برابر سمجھے جاتے تھے ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے ایک فوج کی مدد کے لئے ایسے ہی دو شمشیر زن شہسوار بھیجے تو خط میں لکھا کہ دو ہزار کی فوج بھیج رہا ہوں۔

حضرت خالدؓ نے ساٹھ شہسواروں کی مدد سے ۶۰ ہزار کی فوج کو شکست دی۔ اس دور میں ایسے شہسوار ۱۶-F جیٹ طیاروں کی ذیل میں آتے تھے۔ اسی وجہ سے گھوڑے پالنے اور مسابقت کا ذکر احادیث میں ملتا ہے۔ آج گھوڑے۔ نیزہ بازی۔ تیر اندازی فوجی قوت کے لحاظ سے ختم ہو چکے ہیں۔ اس لیے آج جو شخص جہاد کی نیت سے گھوڑا سواری یا تیر اندازی سیکھے تو اس کو احمق ہی کہا جائے گا آج دولت جیٹ طیاروں۔ لیزر شعاعوں اور جدید ایٹمی ہتھیاروں اور ان کے دفاع کے سامان پر خرچ ہونا چاہیئے نہ کہ گھوڑوں اور تیروں اور کمانوں پر۔

گھڑ دوڑ کی اجازت صرف جہاد کے گھوڑوں کے لئے تھی۔ آج کی ریس کے گھوڑے ہرگز جہاد کے گھوڑے نہیں ہیں۔ یہ صرف لہو ولعب اور قمار بازی کے گھوڑے ہیں ایسے گھوڑوں کی دوڑ جو جہاد کے لئے نہ ہوں ان کی دوڑ تو قرونِ اولیٰ میں بھی جائز نہ تھی اور آج تو جواز کا سوال بھی اٹھانا بالکل غلط ہے۔ اس سلسلے میں صاحب تفسیر المنار لکھتے ہیں۔ (۵۷)

ولكن لا خلاف بين الفقهاء في ان كل قمار محرم الا ما اباح الشرع من الرهان في السباق والرماية ترغيبًا فيهما للاستعداد للجهاد، وليس منها سباق الخيل المعروف في عصرنا فانه من شر القمار الذي ترجع جميع انواعه الى كونها من اكل اموال الناس بالباطل۔

یعنی آج کے دور میں جو گھڑ دوڑ ہوتی ہے وہ قمار کی بدترین شکل ہے جس میں لوگوں کا مال باطل طریق کھایا جاتا ہے[1]

اس سلسلے میں مشہور مالکی فقیہ الدردیر باب المسابقۃ میں یہ کہنے کے بعد کہ

والاصل فيها المنع لما فيها من اللعب والقمار۔

یعنی اصل یہ ہے کہ گھڑ دوڑ منع ہے کیونکہ اس میں لہو ولعب یعنی کھیل تماشہ اور قمار کا پہلو ہے۔

مزید فرماتے ہیں۔

ولكن اجازها الشارع للتدريب على الجهاد ومنع الصائل فلو كانت لمجرد اللهو لم تجز۔

یعنی ــــــ لیکن شارع علیہ الصلاۃ والسلام نے اس کی اجازت جہاد کی تیاری اور ڈیفنس کے سلسلے میں دی ہے۔ اگر یہ صرف کھیل کے طور پر ہو تو جائز نہیں[2]

یہ بات بالکل واضح ہے کہ جوا تو جوا بطور کھیل تماشے کے بھی مسابقت جائز نہیں

---

[1] تفسیر المنار: ۵: ۵۷ تفسیر سورہ مائدہ

[2] الدردیر: الشرح الصغیر علی اقرب المسالک الی مذہب الامام مالک مطبوعہ مصر: ۲: ۳۲۳

حدیث میں صرف ان گنتی کی چیزوں ہی کا ذکر کیا گیا ہے جو جہاد کی بنیاد تھیں یعنی اونٹ، گھوڑے اور تیر اندازی۔

ایک عباسی خلیفہ کبوتر بازی کا شوقین تھا تو ایک خوشامدی درباری نے ان تین چیزوں میں لفظ جناح کا اضافہ کر دیا تو خلیفہ کو سخت غصہ آیا اور تمام کبوتر ذبح کرا دئے۔

پس ثابت ہوا کہ جو گھوڑے فوج کا حصہ نہ ہوں یا جہاد کی نیت سے نہ پالے گئے ہوں۔ ان کی مسابقت حرام ہے۔ کیونکہ اجازت جہاد سے مشروط ہے یہی وجہ ہے کہ چوتھی چیز کا ذکر حدیث میں نہیں ہے۔

اب ہم مسابقت کی اسلامی تاریخ پر نظر ڈالتے ہیں۔ قرون اولےٰ میں گھوڑ کے مقابلے تو لوگ کرتے تھے کیونکہ جہاد جاری رہتا تھا لیکن گھوڑوں کی دوڑ پر انعام کے واقعات تاریخ حدیث کی کتابوں میں صرف گنتی کے چند ایک ہی ملتے ہیں۔ ایک واقعہ وہ ہے جس میں ابن عمرؓ نے بھی حصہ لیا تھا۔ ایسے مواقع شاذ و نادر ہی ہوتے تھے۔ کوئی عام رواج نہ تھا۔ کیونکہ عبادات۔ خدمت خلق۔ جہاد۔ تہجد میں مشغولیت رہتی تھی۔

حضرت ابوبکرؓ یا کسی اور خلیفہ راشد کے دور میں کسی ایسے واقعہ کا ذکر تاریخ یا حدیث کی کتب میں نہیں ملتا۔ اس بات سے ثابت ہوا کہ اس کا عام رواج نہ تھا۔ شاذ و نادر ہی انعامی مقابلے ہوتے تھے۔ ایک واقعہ حضرت عمرؓ کے دور کا ملتا ہے کہ مقابلہ میں ایک ذمی مصر میں حضرت عمرو بن العاص کے صاحبزادے سے آگے نکل گیا۔ انہوں نے ذمی کی جیت کو اپنی بے عزتی سمجھا اور اس ذمی کو کوڑوں سے مارا۔ اس ذمی نے شکایت مدینہ لکھ بھیجی۔ اس پر حضرت عمرؓ نے ان دونوں کو مع گورنر مصر عمرو بن العاص کے مدینہ طلب کر لیا۔ اور قصاص میں اس ذمی کو حکم دیا کہ گورنر کے بیٹے کو اتنے ہی زور سے کوڑے مارے جتنے زور سے اس کو کوڑے مارے گئے تھے۔ جب ذمی اپنا قصاص لے چکا تو حضرت عمرؓ نے اسے کہا کہ ایک کوڑا گورنر کے بغیر بالوں کے سر پر بھی لگا دو۔ اس پر ذمی بولا کہ ان

کا اس جھگڑے سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ نے عمروؓ بن العاصؓ کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ تم نے کب سے لوگوں کو اپنا غلام سمجھ لیا ہے۔ ان کی ماؤں نے تو انہیں آزاد جنا تھا۔

مذکورہ بالا واقعہ بڑی تفصیل سے کتب تواریخ میں بیان ہوا ہے۔ لیکن کسی مورخ نے بھی اس دوڑ میں کسی رقم کے دیئے جانے کا ذکر نہیں کیا۔ اگر رقم کا تبادلہ ہوا ہوتا تو کسی نے ضرور ذکر کیا ہوتا۔

اس اہم تاریخی واقعہ سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ اگرچہ مقابلوں میں یک طرفہ شرط کی اجازت بطور انعام شارع نے دیدی تھی لیکن لوگ عام طور سے ان مقابلوں میں کسی قسم کی بھی شرط نہ لگاتے تھے اور اس کا کوئی عام رواج نہ تھا۔ اگر کسی طرح کی شرط کا عام رواج ہوتا تو اس اہم واقعہ میں بھی شرط کا ذکر ضرور آتا۔ حقیقت یہ ہے حضرت عمرؓ کے زمانے میں مال غنیمت کافی آچکا تھا اور مجاہدین کو مال غنیمت میں کافی مال مل چکا تھا۔ وہ خوشحال ہو چکے تھے۔ اس وجہ سے مقابلوں میں مالی شرط نہیں لگائی جاتی تھی بلکہ محض اول آنے کی ناموری کافی ہوتی تھی اور ہارنے کی بے عزتی مالی نقصان سے زیادہ بُری سمجھی جاتی تھی۔ ویسے بھی ماہرین نفسیات ہمیں بتاتے ہیں کہ انسانی فطرت میں شہرت اور ناموری کی حیثیت مال سے زیادہ ہے۔

پس تاریخی حیثیت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ خلفائے راشدین کے دور میں گھڑ دوڑ کے مقابلوں میں مالی شرط معدوم ہو چکی تھی۔ اس کا ایک بھی واقعہ تاریخ میں نہیں ملتا نہ حدیث میں کسی ایسے مقابلے کا ذکر ملتا ہے۔

ایک اہم بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ جہاد کی تیاری کی نیت سے جو چند مسابقوں کا ذکر احادیث میں ملتا ہے۔ ان میں بھی یہی ہے کہ انعام یا تو حضور علیہ الصلاۃ والسلام کی طرف سے ہوتا تھا۔ یا مقابلہ کرنے والوں میں سے کوئی ایک شخص جیتنے والے

کے لیے رقم مقرر کر دیتا تھا۔

خاص شرائط سے جو تیسرے شخص کے بطور محلل شرکت کی اجازت کا ذکر ملتا ہے۔
اس میں بھی یہی ہے کہ اگر دونوں طرف سے شرط ہو تو تیسرا شخص بطور محلل شریک ہوگا لیکن
وہ کسی صورت میں بھی رقم نہ دے گا۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تیسرا شخص مالی طور پر ہرگز کوئی حصہ نہیں لے
سکتا چاہے وہ خود گھڑ دوڑ میں شریک ہو رہا ہو۔ پس کسی ایسے تیسرے یا چوتھے شخص کی شرکت
مالی ہرگز جائز نہیں جو مسابقت میں بطور خود گھوڑے کی پیٹھ پر بیٹھ کر حصہ نہ لے رہا ہو۔ آج
جو ریس دیکھنے والے مالی حصہ لیتے ہیں اس کے جواز کا کسی حدیث میں ذکر نہیں۔
نہ وہ اس وقت جائز تھی اور نہ آج جائز ہے۔

البتہ اگر کوئی شخص اول یا دوئم آنے والے کے لیے فی سبیل اللہ انعام رکھ
دے تو وہ الگ بات ہے۔ کیونکہ اس میں اسے کسی مالی منفعت کی نہ امید ہوتی ہے اور نہ
امکان ہوتا ہے وہ تو اگر کسی اجر کا طالب ہوتا ہے تو صرف آخرت کے اجر کے لیے۔ اس
کا معاملہ الگ ہے۔ وہ تو آخرت میں ایک درہم کی بجائے دائمی ہزارہا درہم کا طالب ہوتا
ہے جو منفعت دائمی ہوگئی۔ اس فانی دنیا سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

کیونکہ قرون اولیٰ میں جو چند واقعات ملتے ہیں ان میں نفع صرف شہسوار غازی
کو ملتا تھا جو اول آتا تھا۔ اس لیے آج کی ریس کے سلسلے میں ان واقعات کا ذکر کرنا بالکل
غلط ہے کیونکہ آج کی ریس میں دیکھنے والے مجاہد ہوتے ہیں اور نہ جاکی مجاہد ہوتے ہیں۔
تو یہ سارا معاملہ ہی بالکل غلط قیاس پر مبنی ہے۔ دونوں کا کوئی تعلق نہیں۔

چہ نسبت خاک را با عالم پاک

اس دور میں جو مسابقت ہوتی تھی۔ یا جس کسی شہسوار غازی کو مال ملتا تھا۔ اس
میں ہر ایک کی نیت اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد۔ اعلاء کلمتہ الحق کی ہوتی تھی۔

وہ ایک مذہبی فریضہ کے طور پر ہوتی تھی۔ آج کے دور کی میں گھڑ دوڑ کسی مذہبی فریضہ یا جہاد فی سبیل اللہ کے لیے نہیں ہوتی۔ پس اس کا قیاس قرون اولٰی کے غازیوں کی دوڑ سے کرنا گویا شراب کا قیاس آب کوثر سے کرنا ہے۔ جو آخرت میں ملیگی۔ ایسا قیاس نہ صرف قیاس مع الفارق ہے بلکہ گناہ بھی ہے۔

جدید دور میں ریس کا تعلق جرائم اور جرائم پیشہ افراد سے ہے اور جتنی تباہی اس سے پھیل رہی ہے اس کے لیے یہاں گفتگو کرنے کی بجائے ایک تحقیقی کتاب The sociology of social problems. کے متعلقہ ابواب دیکھے جاسکتے ہیں۔

ریس کلب والوں کا جو کتابچہ "سباق اسلامی" نامی ہے اس کے ٹائیٹل پر لکھا ہے کہ "گھڑ دوڑ کے جواز میں پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی تجویز محلل" خاک سار کے نزدیک ان کا یہ دعوٰی درست نہیں!

حدیث پر بحث

اب ہم پہلے یہ دیکھتے ہیں کہ صحیح حدیث کونسی ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں جمال الدین قاسمی لکھتے ہیں:

قال النووی رحمۃ اللہ علیہ (الصحیح اقسام: اعلاھا ما اتفق علیہ البخاری ومسلم، ثم ما انفرد بہ البخاری۔ ثم ما انفرد بہ مسلم۔ ثم ما کان علی شرطھما وان لم یخرجاہ۔ ثم علی شرط البخاری۔ ثم علی شرط مسلم۔ ثم ما صححہ غیرھما من الائمۃ فھذہ سبعۃ اقسام) [1]

یعنی امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیح احادیث کی کئی اقسام ہیں سب

---

[1] دیکھئے قواعد التحدیث: ۸۲ مؤلفہ جمال الدین قاسمی مطبوعہ مصر ۱۹۶۱

سے اعلیٰ قسم کی وہ حدیث ہے جس پر کہ بخاری اور مسلم دونوں متفق ہوں۔ اس کے بعد وہ حدیث آتی ہے۔ جس کو صرف بخاری نے روایت کیا ہو۔ پھر وہ حدیث جس کو مسلم نے روایت کیا ہو۔ اس کے بعد وہ حدیث جو ان دونوں کی شرائط پر پوری اترتی ہو مگر دونوں میں سے کسی نے اس کو اپنی کتب میں درج نہ کیا ہو۔ سب سے اخیر میں وہ حدیث آتی ہے جس کو دوسرے آئمہ نے صحیح کہا ہے پس یہ سات اقسام صحیح احادیث کی ہیں۔

محلل والی وہ حدیث جس سے گھڑ دوڑ کے محلل کا جواز ثابت کیا جاتا ہے۔ وہ نہ بخاری میں ہے ور نہ مسلم میں ابوداؤد نے اسے ذکر کیا ہے۔ دراصل ابوداؤد نے اپنی کتاب میں تمام حدیثوں کو جمع کر دیا ہے جن سے کسی فقیہ نے مسئلہ لیا ہو۔ یہ ضروری نہیں کہ ابوداؤد کی تمام احادیث صحیح ہوں۔ اس کتاب میں بہت سی ضعیف احادیث بھی ہیں۔ اب ابوداؤد سے ہم محلل کی روایت نقل کرتے ہیں۔ اس کا باب ہے: باب فی المحلل۔

حدثنا مسدد، ثنا حصین بن نمیر، ثنا سفیان بن حسین وثنا علی بن مسلم ثنا عباد بن العوام، اخبرنا سفیان بن حسین المعنی عن الزهری عن سعید بن المسیب عن ابی هریرة عن عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: "من ادخل فرسًا بین فرسین" یعنی وهو لا یؤمن أن یسبق (فلیس بقمار) ومن ادخل فرسا" بین فرسین وقد امن ان یسبق فهو قمار) (حدیث ۲۵۷۹)

حدثنا محمود بن خالد ثنا الولید بن مسلم عن سعید بن بشیر عن الزهری باسناد عباد ومعناه۔

قال ابوداؤد: رواه معمر وشعیب وعقیل عن الزهری عن رجال من اهل العلم وهذا اصح عندنا۔ (حدیث ۲۵۸۰)

آخری فقرہ کا ترجمہ یوں ہے کہ ابوداؤد نے کہا کہ اسے معمر و شعیب و عقیل نے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ ہم نے زہری سے سنا اور انہوں نے فرمایا کہ کسی اہل علم نے مجھے یوں روایت کیا ہے۔ اور یہ سند ہمارے نزدیک سب سے صحیح ہے۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ جس سند کو ابوداؤد سب سے صحیح کر رہے ہیں اس میں کیا خرابی ہے۔ (یہ بھی نوٹ کر لیا جائے کہ اس کی مکمل سند بھی ابوداؤد نے نہیں دی ہے)

اول تو یہ کہ زہری 'عن' سے روایت کر رہے ہیں اور زہری مدلس ہیں اور مدلس راوی چاہے ویسے ثقہ ہو لیکن جب تک تحدیث بیان نہ کرے اس کی روایت قابل قبول نہیں ہو گی۔ یہ محدثین کا اصول مشہور ہے۔ دوسری خرابی اس سند میں یہ ہے کہ زہری اس شخص کا نام بھی بتانے سے گریز کرتے ہیں اور ان کا شیخ مجہول ہے۔ مجہول راوی کی حدیث قابل حجت نہیں ہوتی۔ پس جو حدیث ابوداود کے نزدیک سب سے بہتر ہے۔ اس میں دو بہت بڑے نقص ہیں جن کی وجہ سے یہ حدیث قابل حجت نہیں رہتی۔ مزید

امام ذہبی جو مشہور محدث اور اسمائے رجال کے ماہر ہیں وہ زہری کے حالات میں لکھتے ہیں:

قال یحیی بن سعید القطان: مرسل الزهری شر من مرسل غیره لانهٗ حافظ وکل ما قدر ان یسمی سمی، وانما یترك من لا یحب ان یسمیه۔

قلت: مراسیل الزهری کا لمعضل لانه یکون قد سقط منه اثنان ولا یسوغ ان نظن به انهٗ اسقط الصحابی فقط، ولو کان عندهٗ صحابی لاوضحه الخ[1]

---

[1] ذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۵: ۳۳۸، ۳۳۹) یاد رہے کہ ابن قدامہ اس حدیث کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں ولہ علۃ موثرۃ ذکرھا غیر واحد من الائمۃ (المحرر فی الحدیث: ۱۶۰) یعنی اس کی علۃ بہت شدید ہے جسے ایک سے زیادہ اماموں نے ذکر کیا ہے

ترجمہ: یحییٰ بن سعید القطان فرماتے ہیں کہ زہری کی مرسل احادیث دوسرے لوگوں کی مرسل احادیث سے زیادہ شر والی ہوتی ہیں کیونکہ یہ حافظ ہیں۔ جب نام لینا ہوتا ہے تو یہ نام لیتے ہیں۔ لیکن یہ نام کو اس وقت ترک کر دیتے ہیں جب وہ اس کا نام لینا پسند نہیں کرتے۔

اس کے بعد ذہبی اپنی ذاتی رائے دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ زہری کے مراسیل معضل کی مانند ہیں کیونکہ اس کی سند سے دو راوی غائب ہوتے ہیں۔ ایسی صورت میں ہمارے لیے یہ صحیح نہیں کہ ہم یہاں یہ خیال کریں کہ صرف صحابی کا نام حذف کر دیا گیا ہے۔ اگر ان کے پاس صحابی سند میں ہوتے تو وہ ضرور اس بات کو واضح کر دیتے۔[1]

اب اس سند کو دیکھئے کہ اس میں زہری نے صرف اہل علم کہا ہے۔ صحابی نہیں کہا۔ پس ثابت ہوا کہ صحابی کا نام بھی نہیں لیا اور مزید دوسرے شخص کا نام بھی نہیں لیا پس یہاں آخر کے دو راوی غائب ہیں۔ حدیث معضل کی تعریف یہی ہے کہ جس میں دو یا دو سے زیادہ راوی حذف کر دیے جائیں مدلس راوی اس لیے ان کے نام حذف کر دیتے ہیں کہ وہ قابل اعتبار نہیں ہوتے۔

امام شوکانی زہری کے متعلق لکھتے ہیں:۔

مراسیلہ قبیحۃ لانہ حافظ لایرسل الا لعلۃ[2]

یعنی زہری کی مراسیل روایات قبیح ہوتی ہیں کیونکہ وہ حافظ ہیں اور بغیر کسی علت قبیحہ کے راوی کو حذف نہیں کرتے ابن قدامہ نے اس کے مؤثر نقص کا ذکر کیا ہے۔[3] مطلب یہ ہوا کہ کسی دوسرے کے متعلق تو یہ گمان ہو سکتا ہے کہ بھول گئے ہوں لیکن

---

[1] ذہبی: سیر اعلام النبلاء: ۵: ۳۳۸، ۳۳۹

[2] نیل الاوطار: ۷: ۷۰

[3] ابن قدامہ: المحرر فی الحدیث: ۱۴۰ مطبوعہ مکۃ المکرمۃ

یہ حافظ ہیں۔ بھولنے والوں میں سے نہیں ہیں بلکہ علت کی وجہ سے ناموں کو حذف کرتے ہیں یا ذکر نہیں کرتے کہ وہ راوی ناقابل اعتبار ہوتے ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ محلل کی روایت کی نسبت حضورؐ اور ابو ہریرہؓ کی طرف کرنا درست نہیں یاد رہے کہ مدلس راوی جو ثقہ ہو اس کی وہ روایت بالکل قبول ہوتی ہے جو وہ متصل سند صحیح سے بیان کریں لیکن عن سے ان کی روایت نامقبول ہوتی ہے۔ زہری مدلس میں ابن حجر نے کتاب المدلسین میں ان کا ذکر کیا ہے۔ یہ بڑے بزرگ تھے اس لیے ہم ان کے متعلق زیادہ نہیں کہنا چاہتے اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔ ان کی حدثنا والی حدیث البتہ مقبول ہوگی عن والی نہ ہوگی

اس روایت کی دوسری اسناد جو اس سے بھی کم درجہ کی ہیں ان میں تو راوی زیادہ ناقابل اعتبار ہیں۔ اور اس وجہ سے اس حدیث پر آئمہ نے سخت جرح بھی کی ہے۔ ہم مختصراً بعض جروح کا ذکر کرتے ہیں:

اس سلسلے میں ابن قیم لکھتے ہیں۔

وهذا الحديث معروف بسفيان بن حسين عن الزهري وهو ثقة لكن جمهور ائمة الحديث والحفاظ يضعفونه في الزهري ولا يرونه فيه حجة. وقد تابعه مثله عن الزهري وهو سعيد بن بشير وهو ضعيف ايضاً وقال عبد الرحمن بن ابي حاتم في كتاب المحلل له: سألت أبي عن حديث سفيان بن حسين؟ فقال: خطاء، لم يعمل سفيان شيئاً لا يشبه ان يكون عن النبي صلى الله عليه وسلم. واحسن احواله ان يكون قول سعيد. فقد رواه يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب الى أخره۔

یعنی یہ حدیث سفیان بن حسین عن زہری کے طریق سے مشہور ہے۔ سفیان بن حسین اگرچہ ثقہ ہے لیکن جمہور آئمہ حدیث اور حفاظ حدیث اس کی ان احادیث کو جو وہ زہری سے بیان کرتا ہے ضعیف قرار دیتے ہیں اور ان کو قابل حجت نہیں سمجھتے۔ اس کے علاوہ زہری سے سعید بن بشیر نے بھی اسی حدیث کو روایت کیا ہے لیکن یہ شخص بھی ضعیف ہے۔ ابن ابی حاتم کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے سفیان بن حسین کی حدیث کے متعلق پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ غلط ہے۔ یہ حدیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نہیں لگتا ہو سکتا ہے کہ سعید کا قول ہو۔[۱]

اگلے صفحہ پر مزید نقائص بیان ہوئے ہیں لیکن ہم طوالت نہیں چاہتے۔ ابن قیم کا قول غور طلب ہے کہ محلل والی روایت حضورؐ کا قول محسوس نہیں ہوتا بلکہ امکان ہے کہ سعید کا قول ہو۔ سعید کے قول ہونے کی طرف اشارہ موطاء امام مالک کی روایت کی طرف ہے موطا کی اس روایت اور امام مالک کے مسلک پر ہم بعد میں بحث کریں گے۔ لیکن یہاں یہ بتانا چاہتے ہیں یہ روایت ہرگز صحیح کی ذیل میں نہیں آتی کیونکہ اول تو زہری سے اوپر دو راوی غائب یعنی مجہول ہیں اور جن روایات کی سند میں اوپر کے راوی موجود ہیں ان کی سند میں عنعنہ ہے یعنی زہری مدلس ہیں اور عن سعید بن المسیب کر رہے ہیں۔ پس ان کا عنعنہ قابل حجت نہیں ہے۔ دوسرے زہری سے نیچے کے راوی بھی سفیان بن حسین اور سعید بن بشیر جیسے ضعیف راوی ہیں۔ مزید ولید بن مسلم بھی سعید بن بشیر سے عنعنہ سے روایت کر رہے ہیں اور ولید بن مسلم بھی مدلس ہیں۔

ولید بن مسلم | امام ذہبی ولید بن مسلم کے حالات میں لکھتے ہیں کہ ابو مسہر کہتے تھے کہ ولید مدلس ہیں اور بعض اوقات جھوٹے لوگوں سے تدلیس کرتے

---

[۱] عون المعبود شرح ابی داؤد : ۲۴۴/۲

ہیں .... ابو داؤد نے کہا کہ ولید نے مالک سے دس احادیث روایت کیں جنکی کوئی اصل نہیں۔ ان میں سے چار عن نافع کے طریق پر ہیں ..... ذہبی یہ بتانے کے بعد کہ ابو حاتم نے ولید کی فلاں حدیث کو باطل کہا اپنی رائے یوں پیش کرتے ہیں

قلت: اذا قال الولید عن ابن جریج او عن الاوزاعی فلیس بمعتمد لانہ یدلس عن کذابین فاذا قال حدثنا فهو حجة۔

یعنی ذہبی کہتے ہیں کہ جب ولید ابن جریج یا اوزاعی وغیرہ سے عنعنہ سے روایت کرے تو وہ قابل اعتبار نہیں کیونکہ وہ کذابوں یعنی جھوٹوں سے تدلیس کرتا ہے۔ جب وہ حدثنا کا لفظ کہے تو وہ حجت ہے[1]

اس حدیث کے سلسلے میں بیہقی کا حوالہ بھی دیا گیا ہے۔ لیکن اسی صفحہ پر ترکمانی نے جو اس کی سند میں کمزوریاں بیان کی ہیں اس کا حوالہ نہیں دیا گیا اور ان کمزوریوں سے صرف نظر کر لیا گیا۔ ابن ترکمانی بیہقی کے حاشیہ میں یوں لکھتے ہیں

قال (باب الرجلین یستبقان بفرسیهما الی آخره)

ذکر فیه حدیث أبی هریرة (من ادخل فرسا بین فرسین) الحدیث من وجهین ثم قال (تفرد به سفیان بن حسین وسعید ابن بشیر عن الزهری واخرجهما ابوداود) ـ قلت ـ فی تفردهما به ثلاث علل ـ الاولی ـ انه تکلم فیهما قال البیهقی فی باب الدابة تنفح برجلها (سفیان بن حسین ضعیف الحدیث عن الزهری قاله یحیی بن معین) وقال ابن معین سعید بن بشیر لیس بشئ وضعفه احمد والنسائی وقال ابن نمیر منکر الحدیث لیس بشئ ـ الثانیة ـ ان اباداود قال بعد اخراجه الحدیث من الوجهین رواه معمر وشعیب وعقیل عن الزهری عن رجال من اهل العلم وهذا اصح عندنا ـ الثالثة ـ ان ابن أبی حاتم قال فی کتاب العلل سألت أبی عن حدیث سفیان بن حسین فقال خطا لم یعمل سفیان شیئا لا یشبه ان یکون عن النبی صلی الله علیه وسلم واحسن احواله ان یکون قول سعید فقد رواه یحیی بن سعید عن سعید بن المسیب قوله ـ

باب

---

[1] میزان الاعتدال: ج ۴، ص ۳۴۸ / ۳۴۷

یعنی اس باب میں جو حدیث ہے اسے زہری سے صرف سفیان بن حسین اور سعید بن بشیر نے روایت کیا ہے۔ ان دونوں سے ابو داؤد نے تخریج حدیث کی ہے۔ اب ابن ترکمانی کہتے ہیں کہ ان دونوں کے تفرد میں تین علتیں ہیں پہلی علت یہ ہے کہ ان دونوں میں کلام کیا گیا ہے۔ خود بیہقی نے ایک باب میں جس کا نام ــــ باب الدابۃ (یعنی باب کہ اگر جانور لات مارے) میں کہا ہے کہ یحییٰ بن معین نے کہا ہے کہ سفیان بن حسین خاص طور سے زہری سے روایت کرنے میں ضعیف ہے۔ اور ابن معین یہ بھی فرماتے ہیں کہ سعید بن بشیر کوئی چیز نہیں ہے۔ مزید امام احمد اور امام نسائی نے بھی اسے ضعیف کہا ہے۔ پھر ابن نمیر نے کہا ہے کہ یہ منکر الحدیث ہے اور کوئی چیز نہیں ہے۔ دوسری علت یہ ہے کہ اس حدیث کو دو طریقوں سے بیان کرنے کے بعد خود ابو داؤد نے کہہ دیا کہ معمر و شعیب و عقیل نے عنعنہ سے زہری سے اسے روایت کیا ہے اور پھر زہری عنعنہ سے یعنی سماع کی صراحت کئے بغیر "عن" کا لفظ استعمال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اہل علم لوگوں میں سے ایک صاحب فرماتے ہیں۔ پھر ابو داؤد (اس مجہول شخص سے عنعنہ کرتے ہوئے جو روایت کرتے ہیں) اس طریقہ روایت کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ طریقہ زیادہ صحیح ہے۔ (حالانکہ یہاں زہری مدلس ایک مجہول شخص سے روایت کر رہے ہیں۔ تو ثابت ہوا کہ پہلے دونوں طرق تو اس سے بھی قبیح ہیں کیونکہ ہم شوکانی کا قول نقل کر چکے ہیں کہ زہری کی مراسیل قبیح ہوتی ہیں اور یہاں تو زہری ایک اہل علم کہہ رہے ہیں۔ صحابی بھی نہیں کہتے۔ نہ معلوم وہ کون اہل علم ہیں۔ تابعی ہیں یا تبع تابعی ہیں اور کس درجہ کے ہیں۔

تیسری علت یہ ہے کہ ابن ابی حاتم کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے سفیان

بن حسین کی حدیث کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ یہ روایت غلط ہے۔ اس سلسلے میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ سعید کی اپنی رائے ہے اور اسے بطور سعید کی رائے کے ہی یحیی ابن سعید نے روایت کیا ہے۔ (حضورؐ کے قول کے طور پر روایت نہیں کیا)
(تصدیق کے لئے سنن بیہقی کا حاشیہ جلد ۱۰ ص ۲۰) جس کا فوٹو ہم نے پیش کیا ہے دیکھئے) غرض کہ جس حدیث کو ابو حاتم جیسے عظیم محدث غلط کہ رہے ہوں۔ اس سے کیسے حجت پکڑی جا سکتی ہے۔ پس یہ ثابت ہو گیا کہ حلل والا حیلہ ہر گز حضورؐ کا تجویز کردہ نہیں ہے ابن قدامہ نے بھی کہا ہے کہ اس میں موثر علت ہے (المحرر فی الحدیث: ۱۶۰)

غرضیکہ دونوں ابن قیم اور پھر ابن ترکمانی نے ابن ابی حاتم کے حوالے سے یہ بات لکھ دی ہے کہ یہ حدیث حضورؐ کا قول نہیں۔ زیادہ سے زیادہ سعید بن المسیب کی اپنی رائے ہو سکتی ہے۔ مزید ابن قدامہ بھی موثر علت کا ذکر کرتے ہیں۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ امام مالکؒ نے اپنے صرف ایک نسخہ میں اسے بیان کیا ہے اور وہ بھی صرف سعید بن المسیب کے قول کے طور پر نہ کہ حضورؐ کے قول کے طور پر۔ تجرید التمہید میں یہ روایت مجھے نہیں ملی۔ پس یہ قول حضورؐ کا نہیں ہے؟

اغلب ہے کہ انہوں نے بعد میں اسے حذف ہی کر دیا ہو۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ خود امام مالکؒ کا اس قول پر عمل نہیں۔ خود ریس کلب والوں نے اپنے کتابچے میں عینی کے حوالے سے امام مالکؒ کا قول نقل کیا ہے کہ میں محلل کو پسند نہیں کرتا۔[۵۷]

سیوطی نے جو موطا کی شرح تنویر الحوالک کے نام سے لکھی ہے اس کے صفحے پر ابن حزم کے حوالے سے لکھا ہے کہ مؤطا میں بھی کچھ روایات ایسی ہیں جن کو محدثین نے غلط کہا ہے۔ اور ستر روایات ایسی بھی ہیں جن پر خود امام مالکؒ کا اپنا عمل نہیں ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ محلل

---

۵۷ دیکھئے سباق اسلامی صفحہ ۱۳، ۱۴

کے سلسلے میں حضرت سعید بن المسیب کے قول پر خود امام مالک کا عمل نہیں ہے۔ وہ اسے ناجائز کہتے ہیں۔ یہ بات المغنی کے بیان سے ثابت ہو جاتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اگر مسابقہ دو اشخاص یا دو پارٹیوں کے درمیان ہو تو دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اول یہ کہ عوض یعنی انعام حاکم وقت کی طرف سے ہو۔ ایسی صورت میں وہ عوض جائز ہو گا چاہے وہ یہ عوض اپنی جیب سے دے یا بیت المال سے دے۔ کیونکہ اس میں مصلحت اور جہاد کی ترغیب ہے اور مسلمانوں کا فائدہ ہے۔ اگر عوض حاکم کے علاوہ کوئی دوسرا بھی دے دے تو جائز ہو گا۔ یہ رائے ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ کی ہے۔ لیکن اس کے برعکس امام مالک کہتے ہیں کہ جائز نہ ہو گا اور غیر امام کا انعام یا عوض دینا ناجائز ہے کیونکہ اس کی ضرورت تو جہاد کی خاطر سے ہے کیونکہ جہاد کی تولیت یعنی جہاد کا انتظام اور جہاد کے لیے افسروں و سالاروں کو مقرر کرنا حاکم وقت کا کام ہے۔ (پس انعام بھی حاکم ہی دے گا جیسا آج کل فوج میں ہوتا ہے)

اس کے بعد صاحب المغنی فرماتے ہیں کہ ہماری دلیل یہ ہے کہ جس بات میں عوامی مصلحت ہو وہ جائز ہو گی۔ جیسے کہ اس رقم سے گھوڑا اور ہتھیار جہاد کے لیے خرید لیے جائیں۔ پھر اگر دونوں میں یہ معاملہ ہو کہ رقم ایک صاحب کی طرف سے مقرر کی جائے اور دوسرے کی طرف سے نہ ہو اور وہ یہ کہے کہ اگر تم آگے نکل گئے تو میں تم کو دس سکے دوں گا اور اگر میں تم سے آگے نکل گیا تو تم پر کچھ دینا نہیں آئے گا یہ معاملہ جائز ہو گا۔ لیکن امام مالک سے یہ روایت بیان کی گئی ہے کہ ایسا کرنا بھی جائز نہ ہو گا کیونکہ یہ قمار ہے۔ المغنی کے عربی الفاظ ملاحظہ ہوں (امام مالک کے نزدیک یک طرفہ شرط بھی ناجائز ہے

مسئلۃ فیما لو ارادان یستبقا جلد ۱۱ (المغنی والشرح الکبیر)

(مسئلۃ) (قال واذا ارادان یستبقا اخرج احدهما ولم یخرج الآخر فان سبق من اخرج احرز سبقہ ولم یاخذ من المسبوق شیئا وان سبق من لم یخرج احرز سبق صاحبہ

وجملتہ ان المسابقۃ اذا کانت بین اثنین او حزب بین لم تخل اما ان یکون العوض منهما او من غیرهما فان غیرهما نظرت فان کان من الامام جاز سواء کان من مالہ او من بیت المال لان فی ذلک مصلحۃ وحثا علی تعلم الجهاد ونفعا للمسلمین وان کان غیر امام جاز لہ بذل العوض من مالہ وبهذا قال ابوحنیفۃ والشافعیؒ، وقال مالک لا یجوز بذل العوض من غیر الامام لان هذا مما یحتاج الیہ للجهاد فاختص بہ الامام لتولیۃ الولایات وتامیر الامراء

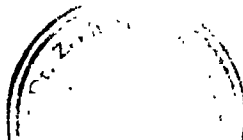
ولنا انہ بذل لمالہ فیما فیہ مصلحۃ وقربۃ فجاز کما لو اشتری بہ خیلا وسلاحا، فاما ان کان منهما اشترط کون الجعل من احدهما دون الآخر فیقول ان سبقتنی فلک عشرۃ وان سبقتک فلا شیء علیک فهذا جائز، وحکی عن مالک انہ لا یجوز لانہ قمار۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات بھی سامنے آجاتی ہے کہ گھڑدوڑ میں انعام دینا یا عوض دینا دراصل حکومت کا فریضہ ہے۔ اگر کوئی دوسرا شخص انعام بھی دے تو گویا

وہ حکومت کا فریضہ پورا کر رہا ہوگا۔ ایسی صورت میں جبکہ گھڑدوڑ میں عوض دینا بنیادی طور پر حکومت کا فرض ہے تو یہ بات یقینی ہو جاتی ہے۔ کہ حکومت گھڑ دوڑ پر کسی قسم کا ٹیکس عائد نہیں کر سکتی اور اسی وجہ سے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب نہیں جیسا کہ خود ریس کلب والوں نے اپنے کتابچے میں تسلیم کیا کہ گھوڑے چونکہ جہاد کے لیے ہوتے ہیں اس لیے ہی ان پر زکوٰۃ نہیں لی جاتی۔ گویا گھوڑے اور گھڑ دوڑ کا اصل مقصد صرف جہاد کی تیاری ہے نہ کہ کھیل یا تماشہ۔ ان پر شرط لگانا تو دور کی بات ہے۔

حکومت کو تو چاہیئے کہ وہ گھوڑے والوں کو اپنے پاس سے دے نہ کہ ان کے انعام پر بھاری ٹیکس عائد کر دے۔ مجاہدوں کو تو دینا چاہیئے نہ کہ ان سے لینا چاہیئے۔ اور اگر یہ گھڑ سوار مجاہد نہیں تو سرے سے ان کی دوڑ ہی جائز نہیں کیونکہ حدیث میں واضح آگیا ہے کہ مسابقہ جائز نہیں سوائے اونٹ گھوڑے یا تیر اندازی میں۔ اور واضح طور پر صرف ان تین چیزوں میں مسابقت کی اجازت صرف جہاد میں ان کی عظیم اہمیت کی وجہ سے دی گئی ہے۔

یاد رہے کہ کسی صحابی کے متعلق حدیث میں یہ منقول نہیں کہ کسی صحابی نے گھڑ دوڑ میں محلل داخل کیا ہو بلکہ المغنی نے جو روایت بیان کی ہے اس میں یہ ہے کہ صحابہ کرام محلل داخل کرنے کی گندگی سے بلند اور ارفع تھے۔ مغنی لکھتے ہیں۔

فان ادخلا بينهما محللا وهو ثالث لم يخرج شيئا جاز، وبهذا قال سعيد بن المسيب والزهري والاوزاعي واسحاق واصحاب الراى وحكى اشهب عن مالك انه قال فى المحلل لا احبه وعن جابر ابن زيد انه قيل له ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا لا يرون بالدخيل باسا قال هم اعف من ذلك۔

مذکورہ عبارت کا آخری حصہ خاص طور پر قارئین کی توجہ کا مستحق ہے جو یوں ہے۔
"...... اگر دونوں کے درمیان محلل داخل کر دیا جائے جو کہ تیسرا شخص ہوگا اور وہ کوئی رقم نہیں نکالے گا تو یہ معاملہ جائز ہو جائے گا یہ رائے سعید بن المسیب کی ہے۔ مزید زہری۔ اوزاعی۔ اسحاق اور اصحاب الرائے یعنی حنفیوں کی بھی ہے۔ اس کے برعکس بیان کیا جاتا ہے کہ اشہب نے امام مالک سے محلل کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے کہا کہ میں محلل کو پسند نہیں کرتا۔ اور جابر سے روایت ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ کیا اصحاب رسول محلل کے داخل کرنے میں ہرج سمجھتے تھے؟ انہوں نے جواب دیا کہ وہ اس گندگی اور بُری بات سے بہت ارفع اور اعلیٰ تھے۔"

مذکورہ بیان سے ثابت ہو گیا کہ نہ صرف امام مالک محلل کو ناپسند کرتے تھے۔ بلکہ محلل کا ادخال ایک ایسی بُرائی اور گندگی تھی جس میں صحابہ کرام میں سے کوئی ملوث نہیں ہوا۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ مصر میں جس گھڑ دوڑ کا ہم نے حوالہ دیا اس میں سرے سے کوئی انعام یا عوض مقرر ہی نہیں تھا یعنی جس میں عمر بن العاصؓ کا بیٹا پیچھے رہ گیا تھا۔

صحیح بخاری و صحیح مسلم وغیرہ میں محلل کی تو کوئی روایت نہیں ہے لیکن۔ مسلم کی روایت میں جو مسابقت کی روایت ہے اس کے متعلق امام نووی نے واضح کر دیا ہے کہ حدیث میں عوض کا ذکر نہیں ہے۔

امام مالک کے محلل کو ناپسند کرنے اور صحابہ کرام کے اس گندگی میں ملوث نہ ہونے کی وجہ صاف ظاہر ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں کہ کثیر روایات میں آچکا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے محلل پر لعنت فرمائی۔

گھڑ دوڑ دراصل گھوڑوں کے لیے تکلیف دہ چیز ہوتی ہے۔ لیکن جہاد کے لیے بامر مجبوری اس کے جواز کا فتویٰ دیا جاتا۔ عینی بھی لکھتے ہیں۔ کہ مسابقت گھوڑوں

میں تعذیب نہ ہوگی کیونکہ ان کو سکھانے اور جہاد کی تیاری کے لیے ایسا ضروری ہوتا ہے۔ آج کل تو گھوڑوں کو طرح طرح کے ہارمونوں کے ٹیکے لگائے جاتے ہیں اور ادویات کھلائی جاتی ہیں جو نہ صرف کھیل میں بے ایمانی ہوتی ہے بلکہ اس میں جانوروں کی تعذیب بھی ہے۔ ادخال محلل کو امام محمدؒ نے حیلہ ہی کہا ہے ———

قال محمد ادخال الثالث انما یکون حیلة الخ[1]۔ حیلہ بہرحال بری چیز ہے جو صرف جنگ میں ہی جائز ہوتی ہے۔

مزید غور فرمایا جائے کہ المنتقی من اخبار المصطفیٰ جو نیل الاوطار کی اصل ہے اس کی حدیث[2] نمبر ۴۴۹۸ میں حضورؐ کے یہ الفاظ درج ہیں۔

..... وفرس یغالق فیه الرجل ویراهن فثمنه وزر وعلفه وزر ورکوبه وزر الخ

یعنی ایک گھوڑا شرطیں بدلنے کے لیے پالا جاتا ہے۔ اس کی قیمت بھی گناہ۔ اس کا چارہ بھی گناہ اور اس پر سوار ہونا بھی گناہ ہے

اس سے اگلی حدیث یعنی نمبر ۴۴۹۹ میں حضورؐ کے الفاظ یوں ہیں۔

.... واما فرس الشیطان فالذی یقامر او یراهن علیه الخ

یعنی شیطان کا گھوڑا وہ ہے جس کی مدد سے جوا کھیلا جائے یا جس پر شرطیں لگائی جائیں!؟

اس حدیث میں جوا کھیلنے کا ذکر کرنے کے بعد پھر شرط لگانے کا ذکر ہے۔ یعنی اگر کسی گھوڑے پر جوا نہ بھی کھیلا جائے محض ایسی شرطیں لگائی جائیں جو قمار بازی کے ذیل میں نہ آتی ہوں وہ گھوڑا بھی شیطان کا گھوڑا ہوگا۔ درمیان یا کا لفظ بتاتا ہے

---

[1] عمدۃ القاری: ۱۴: ۱۶۱
[2] نیل الاوطار ۴۴۹۸

کہ دونوں قسم کے گھوڑے شیطان کے گھوڑے ہوں گے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ مذکورہ بالا احادیث میں جن گھوڑوں کے لیے "یراھن علیہ" کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں ان کو جناب اقدس نے شیطان کے گھوڑے کہا ہے پس "یراھن" کے لفظ کی نسبت حضورؐ سے کرنا بڑی بے ادبی ہو گی۔ دراصل کسی صحیح حدیث میں ان الفاظ کی نسبت حضورؐ کی طرف آئی بھی نہیں ہے۔

پھر دیکھئے کہ یہ مسئلہ اور ہے کہ گھوڑے جہاد کے لیے پالے گئے ہوں اور جہاد کی تیاری کی نیت سے ان میں مسابقت کبھی کبھی کرا لی جائے اور دوسری بات کہ گھوڑے سرے سے جہاد کے لیے ہی نہ ہوں نہ وہ فوج کے کسی یونٹ کا حصہ ہوں اور نہ ان کے سواروں کو جنگ کی تربیت ہو۔ بلکہ وہ گھوڑے صرف گھڑ دوڑ ہی کے لیے پالے گئے ہوں۔ ان سے باربرداری کا کام بھی نہ لیا جائے۔ تو ایسے گھوڑے اگر محض کھیل تماشے لئے بھی ہوں تو وہ شیطان کے گھوڑے کہلائیں گے۔ کیونکہ لہو ولعب بھی شیطانی کام اور اسراف اور وقت کا ضیاع ہے۔ ریس کے گھوڑے صرف گیم آف چانس کے لیے ہیں۔ المنتقی[1] میں حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ کبوتر کے پیچھے لگا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ شیطان شیطان کے پیچھے لگا ہے۔

اگرچہ کبوتروں سے بھی قدیم دور میں بلکہ جنگ عظیم اول میں بھی خبر رسانی کا کام لیا گیا تھا۔ لیکن چونکہ اس کے لیے زیادہ کبوتر درکار نہیں ہوتے تھے اس لیے کبوتر کے مسابقہ کی اجازت نہیں دی گئی اور اس کو شیطانی کام کہا گیا۔ گھوڑے کی عظیم اہمیت کے تحت ہی ان کی مسابقت کی اجازت دی گئی تھی۔ اور آج ان کا استعمال جہاد میں ترک ہو گیا۔ تو مسابقت کی اجازت بھی نہ رہی پھر "سباق اسلامی" کے صفحہ ۵ پر مندرجہ ذیل روایت بیان کی گئی ہے۔

---

[1] المنتقی حدیث ۴۵۳۳

عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سابق بین الخیل وراہن ——— حوالہ مسند احمد کا دیا گیا ہے۔

بات یہ ہے مسند احمد میں اس حدیث کا نمبر ۵۳۴۸ ہے۔ یہ بہت مختصر ہے جیسا کہ اوپر حوالہ سے واضح ہے۔ اس کا پہلا راوی عتاب ہے۔ اس کے متعلق ابن حجر نے لکھا ہے کہ ابو طالب امام احمد سے روایت کرتے ہیں کہ اس نے آخر زمانے میں منکر روایات بیان کرنا شروع کر دی تھیں۔

جوزجانی کہتے ہیں امام احمد جو احادیث خصاف کی عتاب سے روایت کرتے ہیں وہ منکر ہیں۔

مزید وہ لکھتے ہیں کہ آجری ابو داؤد سے روایت کرتے ہیں کہ احمد فرماتے تھے کہ ابن مہدی نے اسے آخر میں ترک کر دیا تھا۔ اور امام ابو داؤد نے فرمایا کہ میں نے دیکھا کہ امام احمد بھی اس کی روایت بیان کرنے سے رک گئے تھے۔ الفاظ ملاحظہ ہوں!

وقال الاجری عن ابی داؤد سمعت احمد یقول ترکہ ابن مہدی باخرہ ورأیت احمد کف عن حدیثہ[1]

بات یہ ہے کہ مسند احمد محض ایک مسودہ تھا جس میں امام احمد احادیث درج کرتے تھے اور ان کو اس کا موقع نہ مل سکا کہ اس پر نظر ثانی کریں۔ اس وجہ سے اس میں تھوڑی سی ناقابل اعتبار اور چند موضوع احادیث بھی رہ گئیں۔ بعد میں ان کے صاحبزادے وغیرہ نے اس میں کچھ اضافے کر کے اسے شائع کر دیا۔

ہم قارئین کی توجہ اس طرف دلانا چاہتے ہیں کہ یہی حدیث مفصل طور پر مسند احمد میں ابن عمرؓ کی روایت سے کئی جگہ اور بھی آئی ہے مثلاً دیکھئے نمبر ۱۸ ۴۵ ۴/ ۵۱ ۴/ ۵۹ ۴/ ۴۸۷ ۴۸۴

---

[1] تہذیب التہذیب ۷: ۹۱

نیرہ۔ لیکن باوجودیکہ دوسرے راویوں سے خود امام احمد نے زیادہ مفصل روایت
ہیں لیکن ان میں کہیں بھی لفظ "راہن" نہیں ہے اور نہ ہی کوئی دوسرا لفظ ایسا ہے جس
سے دوطرفہ شرط ثابت ہونا ممکن ہو۔ پس یا تو یہ ضعیف راوی کی غلطی ہے۔ جو دانستہ کر
دی گئی یا بے احتیاطی کی بنا پر یا شاید یک طرفہ شرط ہی کے لیے راہن کا لفظ استعمال
کر دیا گیا ہے۔

اہم بات یہ ہے کہ مسند احمد کی دوسری روایتوں کے راوی اس عتاب سے کہیں
زیادہ بہتر ہیں انہوں نے یہ لفظ نہیں استعمال کیا۔ زیادتی صرف اس راوی کی مقبول ہو
سکتی ہے جو زیادہ ثقہ ہو۔ نہ کہ متروک راوی کی۔ متروک راوی کی زیادتی نامقبول ہی ہوگی۔
دوسری اہم بات یہ ہے کہ ابن عمرؓ سے ہی یہی روایت صحیح مسلم وغیرہ میں موجود ہے لیکن
صحاح کی کسی روایت میں بلکہ صحاح ستہ کی بھی کسی روایت میں "راہن" کا لفظ نہیں آیا
امام طحاوی نے بھی مشکل[1] پر اسی حدیث کو ابن عمرؓ ہی سے روایت کیا ہے۔ اس میں بھی
"راہن" کا لفظ موجود نہیں ہے۔ بلکہ اسی صفحہ پر وہ لکھتے ہیں کہ سبق یعنی دوڑ بغیر شرط کا
ذکر صحاح کی کئی احادیث میں آیا ہے۔ پھر وہ اس کی مثالیں بھی دیتے ہیں۔ ان میں کسی
میں بھی سرے سے رہان کا لفظ ہی نہیں آیا۔ ملاحظہ فرمائیں۔

اب ہم اس روایت کی طرف آتے ہیں جو ریس والوں نے مشکل الآثار جلد ۲ صفحہ
۳۶۷ سے پیش کی ہے۔ لیکن جو صحاح ستہ میں سے کسی بھی کتاب میں نہیں لی گئی کہ وہ اس
قابل نہ تھی۔ اس میں حضرت انس کی طرف یہ قول منسوب کیا گیا ہے کہ نعوذ باللہ حضورؐ
گھوڑوں پر شرط لگاتے تھے۔ اور قول منسوب کرنے والا جو اویس راوی ہے یعنی ابو الولید
اس پر علمائے رجال نے جرح کی ہے مشکل الآثار کی روایت حسب ذیل ہے

---

[1] مشکل الآثار جلد ۲ صفحہ ۳۶۷

... واحد لانعامه روی عنه صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم فی الرهان غیر

(وهو ما قد حدثنا) سلیمان بن شعیب ثنا یحیی بن حسان

ثنا سعید بن زید حدثنی الزبیر بن الخریت ثنا

ابو الولید قال ارسلت الخیل فی زمن الحجاج ابن

یوسف والحکم بن ایوب امیر علی البصرة فلما انصرفنا من الرهان

(قلنا) لو ملنا الی انس بن مالک فسالناه هل کان رسول اللہ

صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم یراهن علی الخیل قال فسئل انس

عن ذلک فقام نعم واللہ لقد راهن علی فرس له یقال له

سبحه فسبقت الناس فبهش (۱) لذلک واعجبه۔

(قال ابو جعفر) وهذا من حدیث البصریین ایضاً وان کان سعید بن زید

لیس بالقوی فی روایته عند اهل الاسناد فاما السبق بغیر ذکر رهان کان

اس روایت کو نقل کرنے کے بعد خود طحاوی نے سب سے پہلی جو بات بتائی ہے وہ یہ ہے کہ اس کا ایک راوی سعید بن زید ماہرین اسناد کے نزدیک قوی نہیں ہے ہم اس رائے پر اضافہ کرتے ہیں کہ ابن المدینی فرمایا کرتے تھے کہ انہوں نے یحیی بن سعید سے سنا کہ وہ حدیث کے معاملہ میں بہت ہی زیادہ ضعیف تھا (یضعفہ جداً فی الحدیث) اس کے بعد آجری کا قول درج ہے کہ امام ابوداؤد کہا کرتے تھے یحیی بن سعید کہتے تھے کہ وہ کوئی چیز نہیں۔ مزید جوزجانی اس کی احادیث کو حجت نہیں مانتے تھے۔ ابوبکر البزاز نے کہا کہ اس کا حافظہ صحیح نہ تھا۔ دار قطنی نے اسے ضعیف قرار دیا[1]

اب ہم اختصار کی خاطر نیچے کے راویوں پر جرح نہیں کرتے اور صرف اوپر کے راویوں

---

[1] تہذیب التہذیب ۴: ۳۲، ۳۳

کو لیتے ہیں۔ ان سے اوپر کے راوی الزبیر بن خریت ہیں۔ ان کے متعلق ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں کہ ابن المدینی کہا کرتے تھے کہ مشہور امام شعبہ ان کی روایت نہ لیتے تھے اور ان کو ترک کر دیا تھا۔ اب ہم ان سے اوپر کے راوی کی طرف آتے ہیں جو بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت انسؓ سے خود یہ سوال کیا تھا۔ ان کا نام

احمد بن عبدالرحمٰن ابوالولید البسری ہے ان کے متعلق ذہبی میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں:

روی عن الولید بن مسلم:

قال اسمٰعیل بن عبداللہ السکری القاضی ایضاً: لم یسمع ابوالولید عن الولید ابن مسلم شیئاً، ولو شہد عندی ما قبلتہ، و انما کان محللا یحلل النساء، و یعطی الشیٔ فیطلق، وکان شیٔ الحال بدمشق، فاتقوا اللہ، و ایاکم والسماع من الکذابین، وبکار۔ لم اجز شہادتہ قط، و ھو الذی بعث الیہ الکتب۔ و ھما جمیعا کذابین لہ

وعبارۃ التہذیب اوضح وھی: وانما کان محللا یحلل النساء للرجال و یعطی الشیٔ لیطلق ولو شہد عندی وانا قاض علی تمرتین لم اجز شہادتہ (۱: ۵۳:۵) ھکذا فی الاصل۔

یعنی ولید بن مسلم بھی یہی کہتے تھے۔ کہ قاضی اسماعیل بن عبداللہ السکری نے بھی یہی بات کہی کہ ابوالولید نے ابوالولید بن مسلم سے کچھ نہیں سنا۔ قاضی صاحب کہتے تھے کہ اگر وہ میری عدالت میں کوئی شہادت دیتے تو میں اسے قبول نہ کروں گا۔ دمشق میں اس کا حال خراب تھا۔ پس خدا سے ڈرو اور جھوٹوں کذابوں کی بات سننے سے بچتے رہو۔ ہرگز ان کی بات

لہ دیکھئے میزان الاعتدال ۰/ ۵: ۱۱ صفحہ جلد اول

نہ سننا۔ اور بکار کے ہاں جو اسی راوی کے دادا تھے میزان الاعتدال کے حاشیہ میں ملاحظہ فرمالیں ــــ ــــ کبھی ان کی بھی شہادت مقبول نہ ہوئی۔ اسی نے اس کے پاس کتاب بھیجی تھی۔ یہ دونوں دادا پوتا جھوٹے ہیں۔

اب ابن حجر کی بیان کردہ دوسری شہادت بھی اس راوی کے متعلق ملاحظہ فرمایئے:

وروی ابوبکر الباغندی عن اسمٰعیل بن عبد اللہ السکری (۲) قال لم یسمع ابو الولید البسری من الولید بن مسلم شیئا ولم اره عنده وقد اقمت تسع سنین وکنت اعرفه شبه قاص وانما کان محللا یحلل النساء للرجال ویعطی الشی لیطلق ولو شهد عندی وانا قاض علی تمرتین لم اجز شهادته۔لہ

یعنی ابوبکر الباغندی بھی اسماعیل بن عبداللہ السکری سے روایت کرتے ہیں کہ ابوالولید البسری نے الولید بن مسلم سے بھی کوئی حدیث نہیں سنی اور میں نے کبھی اس کو ان کے پاس دیکھا حالانکہ میں ۹ سال تک ابن مسلم کی خدمت میں رہا۔ اس راوی ابوالولید کو میں ایک قصہ گو کے طور بخوبی پہچانتا ہوں۔

اگر یہ میرے سامنے شہادت دے اور میں وہاں قاضی ہوں تو اس کی شہادت دو چھواروں پر بھی تسلیم نہ کروں۔

اس راوی کا ذکر ذہبی نے اپنی کتاب جو خاص ضعیف راویوں کے متعلق لکھی ہے اس میں بھی اس کا نام درج کیا ہے اس کتاب کے حاشیہ میں ڈاکٹر نورالدین عتر جنہوں نے جامعہ الازہر سے حدیث میں ڈاکٹریٹ کی ہے اور جامعہ دمشق میں حدیث

لہ دیکھئے تہذیب التہذیب: ۱:۳ ۵

کے پروفیسر ہیں لکھتے ہیں کہ خطیب نے جوان کی توصیف کی ہے وہ باور کرنی مشکل ہے کیونکہ جرح مفسر ہے اور جب جرح مفسر ہو تو وہ تعدیل پر مقدم ہوتی ہے یعنی انہوں نے بھی اس راوی کو ناقابل اعتبار قرار دے دیا ہے۔ ان کے خاص الفاظ ملاحظہ ہوں۔

انہ مستشکل لان الجرح فیہ مفسر وھو مقدم علی التعدیل [۱]

ایسی کمزور اسناد کی روایت سے جو صحاح ستہ کے کسی بھی محدث نے روایت نہ کی ہو حضور علیہ الصلاۃ والسلام فداہ امی وابی پر شرط لگانے کا الزام شرمناک ہے۔

امام مالک کی ساری عمر مدینے میں گزری اور افریقہ وسپین وغیرہ میں ان کا مذہب رائج تھا اور وہ یک طرفہ شرط کو بھی تمار کہتے تھے حوالہ گزر چکا ہے) اور عینی اور مغنی دونوں نے لکھا ہے کہ محلل کے بھی وہ مخالف تھے۔ پس منقطع روایتوں سے دو طرفہ شرط ہرگز ثابت نہیں ہو سکتی۔

خاکسار کو کتابچہ (سباق اسلامی) چند روز قبل ہی دیکھنے کو ملا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کی ہر دلیل کو کاٹا جا سکتا ہے۔ وقت کم تھا اس لئے خاکسار نے ان کی بیان کردہ سب اہم روایات جو حضور کی طرف منسوب کی جاتی ہیں ان کو بخوبی رد کر دیا ہے اور ثابت کر دیا کہ یہ ہرگز حضور کا قول نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ محلل یا دو طرفہ شرط کسی صورت میں بھی قرآن وسنت سے ثابت نہیں۔

شریعت مشکوک چیزوں سے بھی پرہیز کا حکم دیتی ہے | حضرت عمرؓ کا قول

مشہور ہے کہ آخر ما نزلت آیۃ الربا فدعوا الربا والریبۃ یعنی سود اور جس چیز میں سود کا شبہ بھی ہو دونوں کو چھوڑ دو۔

---

[۱] المغنی فی الضعفاء: ۱: ۵۳ مطبوعہ حلب ۱۹۷۱

احتیاط کی بنا پر حضورؐ نے چھ چیزوں کا ذکر کیا کہ ان کا تبادلہ مساویانہ وزن پر کرو۔ جو زیادہ لے گا یا دے گا اس نے سود لیا اور دیا یعنی (BARTER) میں یہ نہیں کیا جا سکتا کہ اچھی کھجوریں ایک سیر لی جائیں اور بدلہ میں گھٹیا کھجوریں سوا سیر دے دی جائیں۔ یہ سود ہوگا BARTER میں جو چھ اشیا اس زمانے میں استعمال ہوتی تھیں آپ نے ان کے نام بھی گنوا دیے۔ یعنی۔ سونا۔ چاندی۔ گیہوں۔ جو۔ کھجور۔ نمک۔ یعنی ایک سیر گیہوں دے کر آدھا سیر کھجوریں تو لی جا سکتی ہیں۔ لیکن سوا سیر گھٹیا کھجوریں دے کر ایک سیر بڑھیا کھجور نہیں لی جا سکتی اس پر اجماع ہے۔ پس اسی احتیاط اور سد ذرائع کی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ آج ہر قسم کی گھڑ دوڑ۔ ریفل۔ اور معمے بازی اور سیل بڑھانے کے لیے چانس پر انعامات کی تقسیم بالکل خلافِ قانون قرار دی جانی چاہیئے یہی شریعت کا منشا ہے۔

قابل حجت حدیث کا معیار

ابن حبان المتوفی ۳۵۴ھ لکھتے ہیں۔ والمرسل والمنقطع

من الاخبار لا یقوم بہا حجۃ۔ لان اللہ جل وعلا لم یکلف عبادہ اخذ الدین عمن لا یعرف والمرسل والمنقطع لیس یخلو ممن لا یعرف وانما یلزم العباد قبول الدین الذی ہو من جنس الاخبار اذا کان من روایۃ العدول حتی یرویہ عدل عن عدل الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم موصولا[1]

یعنی کوئی خبر یا روایت جس کی سند منقطع ہو یا وہ مرسل ہو یعنی تابعی بیان کرے

---

[1] دیکھئے کتاب المجروحین صفحہ ۷، جلد دوم

اور صحابی کا نام نہ لے) تو ایسی روایت سے حجت نہیں پکڑی جا سکتی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو اس کا مکلف نہیں کیا کہ وہ دین کی بات ان لوگوں سے لیں جن کو جانتے نہ ہوں یعنی جو صداقت اور تقویٰ میں معروف نہ ہوں اور مرسل یا منقطع روایت میں وہ لوگ ہوتے ہیں جو معروف نہیں ہوتے یعنی مجہول ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر لازم یہ بات کی ہے کہ وہ صرف ان احادیث کو قبول کریں جبکہ ایک راوی تمام عادل ہوں یعنی ایک عادل راوی دوسرے عادل راوی سے بغیر انقطاع روایت کرتا چلا جائے حتیٰ کہ سند حضور علیہ الصلاۃ والسلام تک پہنچ جائے[۱]

پس محلل کی روایت ہم ثابت کر چکے ہیں کہ اس کی سند ہی حضورؐ تک نہیں پہنچتی۔ اور اس پر امام مالک کا بھی عمل نہیں۔ پس اس سے دین کے معاملے میں دلیل نہیں لی جا سکتی۔ ہمارے لیے ضروری ہے کہ جس میں قمار بازی کا شبہ بھی ہو اس سے بھی پرہیز کریں جبکہ جدید گھڑ دوڑ کو یقینی طور قمار باری ہے جو بہت ہی تباہ کن ہے۔

ایسے اجتماع پر جہاں گناہ کا امکان بھی ہو سزا دی جاتی ہے۔ تعذیر ضرور دی جاتی ہے چاہے حد نہ قائم کی جائے۔ پس ریس پر پابندی عین شرعی احکام پر عمل ہے ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ خلفائے راشدین کے دور میں ایک عورت اور مرد جو منکوحہ نہ تھے۔ جب لحاف میں پائے گئے تو صرف اسی بات پر ان کو سو کوڑے لگائے گئے۔ حالانکہ زنا کا کوئی ثبوت نہ تھا۔ اصل الفاظ یوں ہیں:

وروی عن الخلفاء الراشدین، فی رجل و امرأة وجدا فی لحاف، یضربان مائة" وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الذی یاتی جاریة امرأتہ ان

---

[۱] کتاب المجروحین: ۲:۲ے

کانت اختلتها لہ۔ جلد مائۃ وان لم تکن اختلتھا لہ رجم“
وھذہ الاقوال فی مذھب احمد وغیرہ والقولان الاولان فی مذھب الشافعی وغیرہ [1]

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۴۰ پر یوں درج ہے:۔

وکذلک محاباۃ الولاۃ فی المعاملۃ من المبایعۃ و المؤاجرۃ و المضاربۃ ، و المساقاۃ والمزارعۃ ، ونحو ذٰلک ، من الھدیۃ ، ولھذا شاطر۔ عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنہ ، من عمالہ من کان لہٗ فضل و دین لایتھم بخیانۃ ، و انما شاطرھم لما کانو اخصوا بہ لاجل الولایۃ من محاباۃ وغیرھا وکان الامر یقتضی ذٰلک ، لانہٗ کان امام عدل یقسم بالسویۃ۔

یعنی سرکاری افسروں کو کاروبار، مضارعت مضاربت وغیرہ اور تحائف لینے سے منع کرنے کا معاملہ ہے۔ اسی وجہ سے حضرت عمرؓ نے بعض گورنروں سے ان کا آدھا مال لے لیا تھا۔ حالانکہ وہ نیک لوگ تھے اور ان پر خیانت کا الزام نہ تھا۔

مزید ابن تیمیہ برائیوں کو جڑ سے ختم کرنے اور برائی کے امکانات بھی ختم کرنے اور سد ذریعہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا کہ اگر نامحرم مرد و عورت اگر اکیلے ہوں تو ان میں تیسرا شیطان ہوتا ہے۔ مزید حضورؐ نے فرمایا کہ کسی مسلمان عورت کے لیے جائز نہیں کہ وہ بغیر محرم کے دو دن کا سفر اکیلے کرے۔ حضورؐ نے اجنبی عورت سے خلوت اور ساتھ سفر کرنے سے جو منع کیا وہ سد ذریعہ کی وجہ سے کیا۔ جب عبدالقیس کا وفد آیا تو ان میں ایک خوبصورت لڑکا بھی تھا۔ آپ نے اسے اپنی پیٹھ پیچھے بٹھایا اور فرمایا کہ حضرت داؤد کی خطا ان کی نظر ہی تھی۔

حضرت عمرؓ کو اطلاع پہنچی کہ ایک شخص ہے جس کے پاس کم عمر لڑکے

---

[1] السیاسۃ الشرعیۃ: ص ۹۸، مطبوعہ بیروت

بیٹھتے ہیں۔ آپ نے ان کو اس کے پاس بیٹھنے سے منع کر دیا۔ اسی طرح اگر ایسے لڑکے ہوں جو کہ مردوں یا عورتوں کے لیے فتنہ بن سکتے ہوں یعنی ان کے حسن وغیرہ کی وجہ سے تو ایسے لڑکے کے ولی کو کہا جائے گا کہ وہ اسے بغیر ضرورت عام طور سے بازاروں نہ لے جائے حماموں یا گانے کی مجلس میں جانے سے بھی اسے منع کر دیا جائے گا۔ اگر وہ اس روک تھام پر عمل نہ کرے گا تو اسے تعذیر دی جائے گی۔

اب ابن تیمیہ کے اصل الفاظ ملاحظہ فرمائیں۔

وکذلك الشر والمعصية، ينبغى حسم مادته، وسد ذريعته ودفع ما يفضى اليه، اذا لم يكن فيه مصلحة راجحة، مثال ذلك، مانهى عنه النبى صلى الله عليه وسلم فقال: "لا يخلون الرجل بامراة، فان ثالثهما الشيطان ٥ وقال: "لا يحل لامرأة تومن بالله واليوم الاخر ان تسافر مسيرة يومين الا ومعها زوج او ذو محرم" فنهى صلى الله عليه وسلم عن الخلوة بالاجنبية، والسفر بها لانه ذريعة الى الشر۔ وروى عن الشعبى: ان وفد عبد القيس لما قدموا على النبى صلى الله عليه وسلم، كان فيهم غلام ظاهر الوضاة ـه فاجلسه خلف ظهرة وقال: انما كانت خطيئة داؤد النظر"

وروى عنه: انه بلغه ان رجلا يجلس اليه الصبيان عن مجالسة ـ فاذا كان عن الصبيان من تخاف فتنة على الرجال، او على النساء، منع وليه من اظهار لغير حاجة، او تحسينه، لا سيما بتريحه وتجريده فى الحمامات، واحضاره مجالس اللهو والاغانى۔ فان هذا امما ينبغى التعزير عليه۔

سرخسی نے المبسوط میں جو تعذیر کا باب باندھا ہے۔ اس میں واضح طور پر درج

ہے کہ اگر کچھ لوگوں کے پاس شراب پینے کا سامان پایا جائے تو ان کو حد تو نہیں لگائی جائے گی البتہ تعذیر دی جائے گی اسی وجہ اس بات کو اس باب میں بیان کیا ہے۔ مکمل بیان ملاحظہ ہو۔

قلت والرجل یوجد فی بیتہ الخمر بالکوفۃ وھو فاسق او یوجد القوم مجتمعین علیہا ولم یرھم احد یشربونہا غیرانہم جلسوا مجلس من یشربہا ھل یعزرون قال نعم لان الظاھر ان الفاسق یستعد الخمر للشرب وان القوم یجتمعون علیہا لارادۃ الشرب ولکن بمجرد الظاھر لا یتقرر السبب علی وجہ لا شبہۃ فیہ فلا یمکن اقامۃ الحد علیہم والتعزیر مما یثبت مع الشبہات فلہذا یعزرون۔

اب تک کے بیانات سے اس پر اتفاق ثابت ہو چکا ہے کہ دو طرفہ شرط بغیر محلل کے کسی کے نزدیک جائز نہیں۔ لیکن جن فقہاء نے محلل کے طریق پر مسابقت کی اجازت دی۔ وہ بھی کوئی آزادانہ مسابقت نہ تھی۔ اس میں صرف دو گھوڑے سوار انعام کی رقم رکھتے تھے اور تیسرا محلل کوئی رقم نہ رکھتا تھا۔ اور بس محدود طور پر ان تین ہی میں سے کوئی انعام کا مستحق ہوتا تھا۔ باہر کا آدمی اس انعام میں شریک نہ ہوتا تھا۔ محلل کی بھی خاص محدود شرائط ہوتی تھیں جو بقول عبدالرحمٰن مبارکپوری اور ملا علی قاری حسب ذیل ہیں۔ یہ شرائط بہت تنگ اور محدود ہیں۔ جن میں باہر کے تماشائی کی شرکت کا کسی طرح بھی جواز نہیں پیدا کیا جا سکتا۔ نہ کبھی ایسا ہوا ہے۔

فبالمحلل یخرج العقد عن ان یکون قمارا، لان القمار یکون الرجل مترددا بین الغنم والغرم فاذا دخل بینہما لم یوجد فیہ ھذا المعنی ثم اذا جاء المحلل اولا ثم جاء المستبقان معًا او احدھما بعد الاخر اخذ المحلل السبقین، وان جاء المستبقان معا ثم المحلل فلا شیٔ

لاحد، وان جاء احد المستبقین اولا ثم المحلل والمستبق الثانی اما بعد او احدهما بعد الاخر، احرز السابق سبقه واخذ سبق المستبق الثانی، وان جاء المحلل واحد المستبقین معا ثم جاء الثانی مصلیا اخذ السابقان سبقه کذا فی المرقاة [1]

یعنی محلل کے ذریعے سے معاملہ میں سے قمار کا پہلو خارج کر دیا جاتا تھا کیونکہ قمار میں آدمی نفع یا نقصان میں متردد رہتا ہے۔ جب محلل داخل ہو جاتا ہے تو یہ تردد ختم ہو جاتا ہے۔ اس میں سے تردد یوں ختم ہوتا ہے کہ اگر محلل اول آجائے اور انعام کی رقم رکھنے والے دونوں اس کے پیچھے برابر برابر آئیں یا ان میں سے ایک آگے آئے اور ایک پیچھے آئے۔ ان دونوں صورتوں میں محلل کو دونوں کی مقرر کردہ انعامی رقوم مل جائے گی۔

اور اگر دونوں انعام کی رقم رکھنے والے اکٹھے اول درجہ میں آجائیں اور محلل ان کے پیچھے رہ جائے تو انعام کوئی بھی حاصل نہ کرے گا یعنی کسی کو بھی کچھ نہ ملے گا۔ نہ کسی کو کچھ دینا پڑے گا۔

تیسری صورت یوں بھی ہو سکتی ہے کہ ایک انعامی رقم مقرر کرنے والا اول آجائے۔ اس کے بعد محلل اور دوسرا انعام مقرر کرنے والا آجائے۔ چاہے دوئم نمبر پر دونوں اکٹھے آئیں یا ایک دوسرے نمبر پر آئے اور ایک تیسرے نمبر پر آئے دونوں حالتوں میں اول آنے والا شخص اپنی انعامی رقم بھی بچا لے گا اور دوسرے کی انعامی رقم بھی حاصل کر لے گا۔

آخری صورت یوں ہو سکتی ہے کہ محلل اور انعام رکھنے والا دونوں اکٹھے اول نمبر

---

[1] تحفۃ الاحوذی (۳۵۱،۵۱)

آجائیں۔ ان دونوں کے پیچھے تیسرا آجائے۔ ایسی صورت میں پیچھے رہ جانے والے کا انعام دونوں اول آنے والوں میں تقسیم ہوجائے گا۔

مرقاۃ میں ایسا ہی لکھا ہے

اہم بات یہ ہے کہ گھڑ دوڑ میں صرف دو گھوڑے حصہ لیں گے اور تیسرا گھوڑا محلل ہوگا۔ چوتھا کوئی نہ ہوگا۔ پھر معاملہ کا فیصلہ سختی کے ساتھ مذکورہ بالا طریقہ پر ہوگا اور مالی منفعت اگر کسی کو ہوگی تو ان تینوں میں سے ایک کو ہوگی یا دو کو ہوگی باہر کے کسی آدمی کو نہ مالی منفعت پہنچ سکتی ہے اور نہ نقصان پہنچ سکتا ہے اور نہ باہر کا کوئی چوتھا آدمی اس میں کسی طرح سے کوئی حصہ لے سکتا ہے۔

اب غور فرمائیں کہ اس طریقہ میں اور جو آج کل گھڑ دوڑ ہوتی ہے۔ اس میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ آج کل چوتھا پانچواں گھوڑا بھی شریک ہوتا ہے اور باہر کے لوگ مالی نقصان یا فائدے میں شریک ہوتے ہیں۔ طحاوی کا جو حوالہ سباقِ اسلامی کے مصنف نے صفحہ ۴۴۔ پھر صفحہ ۴۵ پر دیا ہے

ان حوالوں میں بھی محض یہ الفاظ ہیں کہ وہ دونوں آپس میں تیسرے محلل کو داخل کرلیں۔ کسی بھی چوتھے آدمی یا باہر کے کسی تماشائی وغیرہ سے شرکت بطور اجارہ یا عاریت وغیرہ نہ ان حوالوں میں مذکور ہے اور نہ ہی آج تک گذشتہ دور کے کسی بھی فقیہ نے کسی تماشائی کی شرکت کو جائز کہا ہے۔

پھر مذکورہ بالا مشروط محدود اور تنگ صورت میں بھی محلل کی اجازت نہ کبھی حضورِ انور صلی اللہ علیہ وسلم نے دی اور نہ کسی صحابی نے اور نہ کسی صحابی نے محلل کا استعمال کیا۔ اس کی نسبت محض ایک تابعی سعید بن المسیب کی طرف کی جاتی ہے اور عقل اور امام اعظم کے اصول حدیث کی رو سے یہ نسبت صحیح نہیں کیونکہ اس روایت کے راوی امام مالک کا اس پر عمل نہیں ہے خود ابن قیم کا بیان سن لیجئے

جس میں انہوں نے تسلیم کیا ہے کہ کسی صحابی نے کبھی بھی محلل کا استعمال کیا۔ وہ لکھتے ہیں

والقول بالمحلل مذھب تلقاہ الناس عن سعید بن المسیب واما الصحابہ فلا یحفظ عن احد منھم قط انہ اشترط المحلل ولا راھن بہ مع کثرۃ تنا ضلھم ورھانھم بل المحفوظ عنھم خلافہ کما ذکرہ عن ...... [1]

ترجمہ! یعنی محلل کے قول کی نسبت سعید بن المسیب کی طرف کی گئی ہے۔ اور کسی صحابی نے کبھی بھی محلل کا استعمال نہیں کیا۔ حالانکہ گھڑ دوڑ کے مقابلے وہ کرتے تھے۔ ان کے متعلق صحیح اور محفوظ قول یہی ہے کہ صحابہ نے مقابلوں میں محلل کو ہرگز کبھی داخل نہیں کیا۔

مذکورہ بالا قول سے یہ بات خود بخود ثابت ہو گئی کہ ابن قیم کے نزدیک بھی حضور یا آپ کے صحابی نے کبھی محلل کا استعمال نہیں کیا اور محلل کے قول کی طرف نسبت درست نہیں مزید ابن قیم لکھتے ہیں:

وقال الجوزجانی الامام فی کتابہ المترجم، حدثنا ابو صالح ھو محبوب بن موسی الفراء حدثنا ابو اسحاق ھو الفزاری عن ابن عیینہ عن عمرو بن دینار (؟) قال، قال رجل عند جابر بن زید ان اصحاب محمد کانوا لا یرون بالدخیل باسا۔ فقال ھم کانوا اعف من ذلک والدخیل ...... [2]

یعنی امام جوزجانی فرماتے ہیں کہ ابو صالح جن کا نام محبوب بن موسیٰ الفراء ہے انہوں نے ہم سے بیان کیا۔ وہ فرماتے تھے۔ کہ ہم سے ابو اسحاق (جو فزاری کہلاتے ہیں) نے بیان کیا کہ ابن عیینہ نے ہم سے روایت بیان کی اور انہوں نے عمرو بن دینار سے روایت بیان کی کہ ایک شخص نے جابر بن زید سے پوچھا کہ کیا صحابہ دخیل (محلل) میں

---

[1] الفروسیہ صفحہ ۳۰

[2] ایضاً۔

کوئی حرج نہ سمجھتے تھے؟ یہ سن کر جابر بن زید نے کہا کہ وہ اس گندگی سے پاک اور ارفع تھے۔ دخیل سے مراد محلل تھی۔

یہی روایت المغنی نے بھی بیان کی ہے۔ یہ ثابت کرنے کے لیے کہ محلل کی ناپاکی سے صحابہ کا دامن پاک تھا۔ لیکن انہوں نے روایت کی سند ذکر نہیں کی۔ ممکن ہے کہ اس کی سند مذکورہ بالا سے مختلف ہو۔ لیکن چونکہ ان کی سند ہمارے سامنے نہیں ہے۔ اس لیے ہم ابن قیم کی بیان کردہ سند کو ہی دیکھتے ہیں۔ اس سند میں سب سے پہلے جابر بن زید کا نام آتا ہے۔

جابر بن زید یہ مشہور تابعی ہیں۔ اپنے دور میں چوٹی کے مفتی اور زاہد عبادت گزار تھے۔ ان سے بخاری، مسلم اور باقی صحاح ستہ کے محدثین نے حدیث لی ہے شذرات الذہب نامی کتاب یعنی سنہرے موتیوں کی کتاب میں بھی ان کا ذکر ملتا ہے۔ سب سے بڑی عظمت یہ کہ ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء میں بڑا لمبا حال لکھا ہے جو سات صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ صفحہ ۸۵ پر حضرت ابن عباس کا قول ان کے متعلق ایک سے زیادہ اسنادسے درج ہے کہ اگر اہل بصرہ ان کے پاس جائیں تو قرآن کا مکمل علم ان کو حاصل ہوئے گا۔ اگلے صفحہ پر ابن عباس کا قول درج ہے کہ تم مجھ سے کیوں پوچھتے ہو جبکہ تم میں خود جابر بن زید موجود ہیں۔ ابن عمرؓ نے ان کو طواف کے دوران دیکھ کر کہا: تم بصرہ کے فقیہ ہو پس قرآن اور ثابت شدہ سنت کے مطابق ہی فتویٰ دینا۔

زیاد بن جبیر نے مشہور صحابی جابر بن عبداللہ سے فتوی پوچھا تو انہوں نے کہا کہ تم مجھ سے کیوں پوچھتے ہو تمہارے درمیان تو ابوالشعثاء جابر بن زید ہیں۔ حلیہ کے سات صفحات ان کی تعریف سے پُر ہیں۔

اس سے بڑھ کر ان کی عظمت کیا ہو سکتی ہے کہ صحابہ کرام فرمائیں کہ ان کے ہوتے

ہم سے کیوں پوچھتے ہو؟[1]

ابن حجر نے بھی انکی تعریف میں مذکورہ بالا اور بہت سے اقوال نقل کئے ہیں مثلاً ابن حبان ابن معین۔ ابوزرعہ نے ان کو ثقہ کہا۔ خود امام احمد کی کتاب الزہد میں یہ روایت ہے کہ جب جابر بن زید کا انتقال ہوا تو قتادہ نے کہا کہ آج عراق کا سب سے بڑا عالم فوت ہو گیا۔ ایاس بن معاویہ کہتے ہیں کہ میں لوگوں سے ملا تو دیکھا کہ ان کے پاس جابر بن زید کے علاوہ کوئی دوسرا مفتی نہیں ہے۔ حسن بصری جب جہاد پر تشریف لے جاتے تو ان کی جگہ جابر بن زید لوگوں کو فتوٰی دیا کرتے تھے[2]

گویا عراق کے سب سے بڑے عالم کے نزدیک محلّل غلط ہے۔ اگلے راوی عمرو بن دینار ہیں۔ جو جابر بن زید سے روایت کرتے ہیں وہ عمرو بن دینار المکی ہیں۔ امام احمد بن حنبل ان پر کسی کو ترجیح نہ دیتے تھے یعنی ثقہ ہونے میں ان کو سب پر ترجیح دیتے تھے اور حافظ میں بھی۔ ابن المدینی کہتے ہیں کہ ابن مہدی نے شعبہ سے بھی ایسا ہی قول نقل کیا ہے۔ ابن عیینہ ابن ابی نجیح کا قول نقل کرتے ہیں کہ ہمارے نزدیک عمرو بن دینار سے بڑا نہ کوئی عالم تھا اور نہ فقیہ۔ یہ بھی کہا گیا کہ عطاء۔ مجاہد اور طاؤس بھی ان سے بڑے عالم نہ تھے۔ حمیدی وغیرہ نے سفیان کا قول بیان کیا کہ انہوں نے مسعر سے پوچھا کہ محدثین کا سب سے زیادہ اتفاق کس کی احادیث پر تھا۔ انہوں نے کہا کہ عمرو بن دینار اور القاسم بن عبدالرحمٰن پر۔ عطاء سے پوچھا گیا کہ آپ کس شخص سے علم کے حصول کا حکم دیتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ عمرو بن دینار۔ سے ابن عیینہ کا قول ہے کہ ہم سے عمرو بن دینار نے حدیث بیان کی اور وہ ثقہ ثقہ ثقہ تھے۔ ان سے جو میں حدیث سن لوں تو اس سے بہتر ہے کہ میں وہی

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھئے حلیۃ الاولیاء: ۳: ۸۵ تا ۹۱

[2] تہذیب التہذیب: ۲: ۳۸

روایت بیس مختلف راویوں سے سنوں۔ امام زہری ان کو بیماری میں دیکھنے گئے تو فرمایا کہ میں نے اس شیخ سے زیادہ عالم حدیث نہیں دیکھا۔[1]

ان سے بعد کے راوی ابن عیینہ ہیں۔ یہ تعریف سے بالا ہیں ان کی خوب تعریف کے بعد ابن حجر نے قول بیان کیا ہے کہ یہ تعریف و تزکیہ سے بالا ہیں کیونکہ ان کے ثقہ اور حافظ ہونے پر سب کا اتفاق ہے اور سب حفاظ حدیث کا اس پر اجماع ہے کہ عمرو بن دینار کی روایات بیان کرنے میں سب زیادہ ان ہی پر بھروسہ کیا جاتا ہے۔[2]

ابو اسحاق ان سے اگلے راوی ابو اسحاق الفرازی ہیں ان کا پورا نام ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں ابراہیم بن محمد بن عبداللہ دیا ہے۔[3]

خزرجی لکھتے ہیں کہ ابراہیم بن محمد بن عبداللہ جو ابن عیینہ سے روایت کرتے ہیں وہ بصرہ کے قاضی تھے۔ دارقطنی نے ان کو ثقہ کہا ہے۔ اور ابوداؤد و نسائی نے بھی ان سے روایت کی ہے۔[4]

ابن حجر ان کے متعلق لکھتے ہیں ان سے یحیی القطان۔ ابن مہدی۔ ابو عامر وغیرہ نے روایت کی ہے۔ پھر ابوداؤد۔ نسائی۔ بزاز۔ ابو حاتم وغیرہ نے روایت کی ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ ان سے مجھے جو بھی روایت ملی بہت خوبصورت ملی۔ نسائی و دارقطنی نے ان کو ثقہ کہا ہے۔ یہ اپنے باغ میں خود کام کرتے تھے۔ اگر مقدمہ والے وہاں ہی آجاتے تو وہیں ان کا فیصلہ کر کے باغ میں کام کرنے لگ جاتے۔ بہت نیک شخص تھے

---

[1] تہذیب التہذیب: ۸: ۲۹/۳۰

[2] تہذیب التہذیب: ۴: ۱۲۲

[3] دیکھئے تہذیب التہذیب: ۱۲: ۸

[4] خلاصۃ التہذیب الکمال ۱: ۵۴

اور ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے [1]

فروسیہ کے حاشیہ میں ان کے متعلق خوامخواہ کثیر الغلط یعنی بہت غلطی کرنے والے لکھ دیا ہے۔ جس کی تائید اسمائے رجال کی کسی کتاب سے نہیں ہوتی۔

ابوصالح اگلے راوی ابوصالح محبوب بن موسیٰ الانطاکی الفراء ہیں۔ ان کے متعلق ابن حجر نے لکھا ہے کہ انہوں نے ابواسحاق فرازی سے روایت کی ہے۔ اور ابن المبارک وغیرہ سے بھی روایت کی ہے۔ ابوداؤد اور نسائی نے بھی ان کے طریق سے احادیث اپنے مجموعوں میں لی ہیں۔ ابوحاتم نے بھی ان کی توصیف کی ہے۔ آجری ابوداؤد سے روایت کرتے ہیں کہ یہ ثقہ ہیں اور ان کے خلاف کسی بات کی طرف توجہ نہ دینی چاہیئے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے اور کہا ہے کہ بڑے حافظ اور بڑے فاضل تھے [2]

تقریب التہذیب میں مختصر اور ایک ہی بات جو ابن حجر نے ان کے متعلق کہی ہے وہ یہ کہ یہ صدوق یعنی بہت ہی سچے تھے [3]

پس ہم دیکھتے ہیں کہ مذکورہ بالا روایت یعنی کہ صحابہ کرام کبھی محلل کی ناپاکی میں ملوث نہ ہوئے اور اس گندگی سے ارفع تھے۔ متصل سند سے مروی ہے۔ یعنی تمام راویوں کی ملاقات اتصال کے لیئے ثابت ہے۔ کوئی راوی کہیں سے چھوٹا نہیں ہے۔ مزید تمام راوی بہت ہی عالم فاضل اور بہت ہی سچے ہیں ایسی عمدہ سند کی روایات احادیث کے مجموعوں میں بہت زیادہ نہیں ہے۔ پس ثابت ہوگیا کہ محلل کا رواج نہ حضورؐ کے زمانے میں کبھی تھا نہ صحابہ کرام کے زمانہ میں تھا۔

---

[1] تہذیب التہذیب: ۱: ۱۵۵

[2] التہذیب التہذیب: ۱۰: ۵۳

[3] تقریب التہذیب: ۲: ۲۳۱

امام مالک کا مذہب اور اسکا منطقی نتیجہ

امام مالک یک طرفہ شرکت کو بھی جوا قرار دیتے تھے:

امام عینی حنفی لکھتے ہیں۔

بیان معناہ

واما المسابقۃ بعوض فان کان المال شرطا من جانب واحد بان یقول احدھما لصاحبہ ان سبقتنی فلک کذا وان سبقتک فلا شی لی فھو جائز وحکی عن مالک انہ لایجوز لانہ قمار ولو شرط المال من الجانبین حرام بالاجماع

یعنی اگر مقابلہ کے لیے عوض مقرر کیا جائے یعنی ایک جانب سے شرط ہو۔ گویا مقابلہ کرنے والے دو اشخاص میں سے ایک دوسرے سے کہے کہ اگر تم آگے نکل گئے تو میں تم کو اتنا مال دوں گا اور اگر میں آگے نکل گیا تو تم سے کچھ نہ لوں گا۔ ایسا کرنا جائز ہے لیکن امام مالک کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ اس بات کو بھی ناجائز کہتے تھے اور اسے جوا قرار دیتے تھے (عمدۃ القاری ۱۴۰:۱۶) یہی بات المغنی نے بھی امام مالک کے متعلق کہی ہے المغنی: ۱۱:۱۳۰) اس کا حوالہ پہلے گذر چکا ہے

دوسری بات جو عینی نے اسی صفحہ پر کہی ہے اور المغنی نے بھی کہی ہے وہ یہ ہے کہ امام مالک محلل کے خلاف تھے۔

اب غور فرمائیے کہ امام مالک محلل کے خلاف تھے اور ایک طرفہ شرط کو بھی جوا قرار دیتے تھے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ وہ ابن مسیب کے محلل کے قول کو صحیح تسلیم نہ کرتے تھے۔ یہ بھی اصول معلوم ہے کہ اگر کسی روایت پر خود راوی کا عمل نہ ہو تو ایسی روایت ہرگز کسی کے لیے بھی قابل حجت قرار نہیں دی جا سکتی بلکہ اسے رد کر دیا جائے گا۔ اور یہاں تو یہ حال ہے کہ امام مالک نہ صرف محلل کی روایت

پر عمل نہیں کرتے بلکہ اس کے خلاف ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ امام مالک کے نزدیک محلل کے جائز ہونے کے قول کی نسبت ابن المسیب کی طرف مشکوک ہے۔

اس سلسلے میں ابو زہرہ لکھتے ہیں کہ:

تینوں امام یعنی ابو حنیفہ۔ شافعی اور احمد اخبار آحاد کو لیتے تھے جب کہ اس میں صحیح کی شرائط موجود ہوتیں۔ امام ابو حنیفہ راوی کی ثقاہت اور اس کی عدالت کے علاوہ تیسری شرط یہ عائد کرتے تھے کہ راوی کا عمل راوی کی روایت کے خلاف نہ ہو۔ اسی وجہ سے جب ان کو ابو ہریرہ کی یہ روایت پہنچی کہ اگر کتا کسی کے برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو سات مرتبہ دھویا جائے جن میں سے ایک مرتبہ پاک مٹی کا استعمال بھی شامل ہو گا تو امام ابو حنیفہ نے اس روایت کو نہیں لیا کیونکہ ابو ہریرہ کا عمل خود اس پر نہ تھا۔ جب کہ تین مرتبہ دھونا بھی کافی ہوتا ہے۔ پس گویا امام ابو حنیفہ نے اس روایت کو ضعیف قرار دے دیا۔ اور ابو ہریرہ کی طرف اس کی نسبت کو بھی ضعیف سمجھا امام مالک نے خبر واحد کے قبول میں ایک نئی شرط لگائی۔ وہ یہ کہ وہ روایت امور دینیہ میں اہل مدینہ کے عمل کے خلاف نہ ہو۔ اور وہ روایت ایسی ہو جو مشہور ہو اور مستفیض ہو امام مالک کی رائے اس معاملے میں ان کے شیخ ربیعہ سے موافقت رکھتی ہے۔ کیونکہ وہ فرماتے تھے کہ دینی امر کے معاملے میں اہل مدینہ کا عمل درحقیقت ایک ایسی روایت ہے جیسے ہزار آدمی دوسرے ہزار آدمیوں سے اور یہ ہزار تیسرے ہزار اشخاص سے روایت کرتے ہیں حتی کہ روایت حضور علیہ السلام تک پہنچ جاتی ہے۔ پس جب خبر واحد کی مخالفت کی جاتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ضعیف ہوتی ہے۔ پس ایسی خبر واحد پر دوسری روایت کو ترجیح دی جاتی ہے گویا خبر واحد پہ مستفیض اور متواتر کو ترجیح دے دی جاتی ہے۔ یہ نظریہ امام مالک کا ہے جس کو محض خبر واحد کو رد کرنا نہیں کہا جا سکتا۔

ابوزہرہ کی اصل عربی عبارت بھی ملاحظہ فرمالیں

ولقد کان الائمة الثلاثة ابوحنيفة والشافعي واحمد يأخذون باخبار الاحاد اذا استوفت شروط الرواية الصحيحة، بيد ان اباحنيفة اشترط مع الثقة بالراوی وعدالته الايخالف عمله مايرويه، ومع ذلك ما روی من ان اباهريرة كان يروی خبره اذا ولغ الكلب فی اناء احدكم فليغسله سبعا احداهن بالتراب الطاهر، فان اباحنيفة لم يأخذ به، لان راويه وهو ابوهريرة كان لا يعمل به، اذا كان يكتفی بالغسل ثلاثا، فكان هذا مضعفا للرواية، ونسبتها حتی الی ابی هريرة،

ومالك رضی الله عنه اشترط فی الاخذ بخبر الآحاد الا يخالف ما عليه اهل المدينة، لانه يری ان ما عليه اهل المدينة فی الامور الدينية هو رواية اشتهرت واستفاضت، فهو كشيخه ربيعة الرای يری أن عمل اهل المدينة فی امر دينی هو رواية الف، عن الف، عن الف حتی يصل الی النبی، فاذا خالفها خبر آحاد كان ضعيف النسبة للرسول فتقدم عليه، فهی تقديم مشهور مستفيض متواتر علی خبر احاد فی نظر مالك رضی الله عنه، وليس ردا بمجرد الخبر الآحاد۔

پس امام مالک کی محلل کی مخالفت سے یہ ثابت ہوگیا یہ روایت تعامل مدینہ اور ہزار کی ہزار سے روایت کے خلاف ہے۔

لہٰذا واضح ہوگیا ہوگا کہ جب ہم نے ابوداؤد کی روایت کو رد کیا جو انہوں نے تحت

---

[1] ابوزہرہ : اصول الفقہ : ۱۰۹

قابل اعتراض سند سے حضرت ابوہریرہ سے روایت کی ہے۔ تو گویا امام ابوحنیفہ کا اتباع کیا۔ اسی وجہ سے حضرت ابوہریرہ کی محلل والی روایت کی نسبت نہیں پکڑی جیسے کہ ابوحنیفہ نے کتے کے جھوٹے برتن کو سات مرتبہ دھونے میں حضرت ابوہریرہ کی روایت سے حجت نہیں پکڑی پھر یہ نکتہ بھی غور طلب ہے کی محلل والی روایت کی نسبت حضرت ابوہریرہ کی طرف درست ہوتی تو۔ امام مالک۔ بخاری مسلم وغیرہ بھی اس کو روایت کرتے اس سلسلے میں جمال الدین قاسمی اور طاہر پٹنی اپنی کتاب تذکرۃ الموضوعات کے صفحہ ۵ پر ابوداؤد اور نسائی کا حدیث کے معاملے میں ت[illegible]لی بیان کرتے ہیں یاد رہے کہ نسائی نے باوجود تساہل کے محلل کی کسی روایت کو بیان نہیں کیا۔ صرف ابوداؤد نے کیا ہے ہم اختصار کی وجہ سے صرف قاسمی کی عبارت دیتے ہیں۔

نقل السخاوی فی فتح المغیث عن الحافظ ابن منده مما سمعه من محمد بن سعد الباوردی: "ان النسائی صاحب السنن لا یقتصر فی التخریج عن المتفق علی قبولهم، بل یخرج عن کل من لم یجمع الائمة علی ترکه" قال العراقی: "وهو مذهب متسع" قال ابن منده: وکذالك ابوداؤد یاخذ ما اخذ النسائی' یعنی فی عدم التقیید بالثقة والتخریج لمن ضعف فی الجملة' وان اختلف صنیعهما" وقال السخاوی: "ابوداؤد یخرج الضعیف اذا لم یجد فی الباب غیره' وهو اقوی عنده من رای الرجال' وهو تابع فی ذالك شیخه الامام احمد۔

ترجمہ: یعنی سخاوی ابن مندہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں کہ نسائی صرف ان ہی راویوں سے روایت نہیں لیتے جن کے قبول پر اتفاق ہو بلکہ ہر اس راوی کی روایت

لہ دیکھئے قواعد التحدیث مولفہ قاسمی ص ۱۱۷۔

کو بھی نقل کر دیتے ہیں جن کے ترک پر آئمہ کا اجماع نہ ہو۔ عراقی کہتے ہیں کہ یہ بہت وسیع اور کھلا مذہب ہے۔ ابن مندہ کہتے ہیں کہ اسی طرح ابو داؤد بھی نسائی کے طریقہ پہ چلتے ہیں ثقہ سے روایت کی قید نہیں لگاتے بلکہ ان سے بھی روایت کر دیتے ہیں جن میں فی الجملہ ضعف ہوتا ہے۔ اگرچہ دونوں کے طریقہ میں کچھ فرق ہے۔ سخاوی کہتے ہیں کہ ابوداؤد کو کسی باب میں ضعیف کے علاوہ دوسری روایت نہیں ملتی تو وہ ضعیف کی ہی تخریج کر کے اس کو داخل کر دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک ضعیف روایت لوگوں کی رائے سے بہتر ہوتی ہے۔

مزید جمال الدین قاسمی لکھتے ہیں۔

قال المحقق جلال الدوانی فی رسالته انموذج العلوم

"اتفقوا علی ان الحدیث الضعیف، لا یثبت به الاحکام الشرعیة ثم ذکروا انهٗ یجوز، بل یستحب، العمل بالاحادیث الضعیف فی فضائل الاعمال۔ وممن صرح به النووی فی کتبه، لاسیما کتاب 'الاذکار'"

یعنی محقق جلال الدین الدوانی فرماتے ہیں کہ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ ضعیف حدیث سے احکام شرعیہ ثابت نہیں ہوتے۔ پھر کہتے ہیں کہ یہ بات جائز بلکہ مستحب ہے کہ فضائل میں ضعیف احادیث پر بھی عمل کر لیا جائے جیسے ذکر الٰہی کے کلمات وغیرہ۔ طاہر پٹنی نے تو یہ بھی لکھا ہے کہ جو روایت صحابی پر موقوف ہو وہ حجت نہ ہوگی

لے دیکھئے ص محولہ بالا (قواعد التحدیث: ۱۱۸)

جہاں تک تابعی سعید بن المسیب کے محلل کے جواز کے قول کی بات ہے اس کے راوی امام مالک کا خود اس پر عمل نہیں بلکہ وہ اس کی مخالفت کرتے ہیں ہم کو واضح ہو گیا کہ ان کی روایت میں اس قول کی نسبت ابن المسیب کی طرح ضعیف قرار پائے گی۔ جس بات کی امام مالک مخالفت کرتے ہوں ہم اس کو کیسے قبول کر سکتے ہیں۔ یہاں بھی امام ابو حنیفہ کے اصول پر ہمارا عمل ہے جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔ لیکن امام محمد نے جو ابن مسیب کے قول سے حجت پکڑی تو ابو حنیفہ کے خلاف کیا۔

مزید عینی لکھتے ہیں کہ:

پیدل ریس میں اگر مالی شرط ایک جانب سے ہو تو ایسا پیدل مقابلہ یعنی دوڑ جائز ہوگی۔ یہ ایک رائے امام شافعی کی بھی ہے لیکن ان کا منصوص قول یہ ہے کہ ایسی پیدل دوڑ بھی جائز نہ ہوگی اور امام مالک و امام احمد نے بھی پیدل دوڑ میں یک طرفہ شرط کو بھی ناجائز کہا ہے۔

مزید یہ کہ گدھوں اور خچروں کی ریس بھی جائز نہیں۔

امام شافعی کا ایک یہی قول ہے اور مالک و احمد کا قول بھی یہی ہے کہ جائز نہیں جب کہ اس میں یک طرفہ مالی شرط ہو۔ لیکن شافعی کا ایک قول جواز میں بھی ہے۔ اصل عربی الفاظ ملاحظہ ہوں۔

والمسابقة بالاقدام تجوز اذا کان المال مشروطا من جانب واحد و به قال الشافعی فی قول وقال فی المنصوص لا یجوز وبه قال مالك واحمد ولا تجوز المسابقة فی البغال والحمیر وبه قال الشافعی فی قول ومالك واحمد اذا کان بجعل وعن الشافعی فی قول تجوز [1]

---

[1] عمدۃ القاری ۱۴/۱۶۱۔

اب ہم غرناطہ کے رہنے والے مشہور مالکی عالم کا قول بیان کرتے ہیں انہوں نے مالکی اصول فقہ پر ایک بہت عمدہ کتاب لکھی ہے۔ اس میں ایک مختصر باب مسابقہ کا بھی ہے۔ ہم اس کو من وعن نقل کرتے ہیں۔ ان کا نام نامی محمد بن احمد بن جزی الغرناطی المالکی ہے اور یہ آٹھویں صدی ہجری کے مشہور علماء میں سے ہیں۔ اس بیان میں سے سب سے اہم بات نوٹ کرنے والی یہ ہے کہ انعام۔ عوض رہان ہم معنیٰ الفاظ ہیں۔ رہان کا لفظ فقہ کی کتب میں حاکم کے انعام اور یک طرفہ شرط کے لیے بھی آتا ہے۔ دونوں صورتیں رہان کہلاتی ہیں جو سب کے نزدیک جائز ہیں۔ جہاں حدیث وفقہ میں یہ لفظ ہے وہاں یہی جائز صورت مراد ہے البتہ دو طرفہ شرط کو بھی رہان کرسکتے ہیں۔

فی المسابقة والرمی

المسابقة بين الخيل جائزة ٬ وقيل مرغب فيها ٬ كان كانت بغير عوض جازت مطلقاً فی الخيل وغيرها من الدواب والسفن وبين الطير لايصال الخبر بسرعة ٬ ويجوز على الاقدام و فی رمی الاحجار۔ والمصارعة وان كانت بعوض وهو الرهان فلها ثلاث صور" الاولی" ان يخرج الوالی او غيره مالا ياخذه السابق فهذه جائزة اتفاقاً" الثانية " ان يخرج كل واحد من المتسابقين مالا فمن سبق منهما اخذ مال صاحبه وامسك متاعه وليس معهما غيرهما فهذه ممنوعة اتفاقاً ٬ فان كان معهما ثالث وهو المحلل فجعلا له المال ان كان سابقا وليس عليه شیء ان كان مسبوقاً

فاجاز ذلك ابن المسيب والشافعي ومنعه مالك "الثالثة" ان يخرج المال احد المتسابقين فيجوز ان كان لا يعود اليه وياخذه من سبق سواء او من حضر، والرمي كالسبق فيما يجوز ويمنع، ويجعل للسبق امد، وللرمي اشارة غرض۔

ترجمہ: یعنی مسابقہ اور تیر اندازی کا باب: گھوڑوں کے درمیان مقابلہ جائز ہے کہا جاتا ہے کہ مرغوب ہے۔ اگر اس مقابلہ میں کوئی عوض یعنی انعام مقرر نہ ہو تو ایسا مقابلہ جائز ہے۔ مویشیوں اور کشتیوں اور پرندوں کے ذریعے خبر کو سرعت کے ساتھ ایک مقام سے دوسرے مقام تک پہنچایا جا سکتا ہے۔ اسی طرح سے پیدل دوڑ اور پتھر پھینکنے کے مقابلے اور کشتی کے مقابلے بھی جائز ہیں یہ تو بغیر عوض کی بات تھی۔ لیکن اگر انعام بھی رکھا جائے تو اس کو رہان کہتے ہیں۔ اس کی تین صورتیں ہیں۔ پہلی یہ کہ حاکم یا کوئی دوسرا شخص انعام مقرر کر دے جو اول آنے والے کو دے دیا جائے۔ ایسا مقابلہ یا رہان سب کے نزدیک جائز ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مقابلہ کرنے والوں میں سے ہر ایک ایک رقم نکالے اور جیتنے والا دوسرے کی رقم بھی لے لے اور اس کی اپنی رقم بھی اس کے پاس رہے اور مقابلہ میں کوئی تیسرا نہ ہو تو یہ سب کے نزدیک منع اور ناجائز ہے۔ لیکن اگر ان دونوں کے ساتھ

سلہ قوانین الاحکام الشرعیہ ۱۷۷۔

تیسرا بھی ہو جو محلل کہلائے گا - اور دونوں اول الذکر اس محلل کو مال دیدیں اگر وہ اول آجائے لیکن اس پر کوئی رقم دینی نہ آئے اگر وہ پیچھے رہ جائے - تو ایسے معاملہ کی اجازت ابن المسیب اور شافعی نے دی ہے لیکن امام مالک نے اس سے منع کیا ہے تیسری صورت یہ ہے کہ اگر ایک شخص جو دوڑ میں حصہ لے رہا ہے وہ اکیلا کوئی رقم نکالے - تو یہ معاملہ جائز ہوگا بشرطیکہ وہ رقم واپس اس کے پاس نہ آئے بلکہ اول آنے والا لے یا وہاں موجود کوئی شخص لے لے - تیر اندازی بھی جواز اور ناجائز ہونے میں سبق کے مثل ہے - (ابن جزی کا بیان ختم ہوا)

یہ بات واضح ہو گئی محلل کی اجازت پر اہل مدینہ کا عمل ہرگز نہیں تھا اور نہ صحابہ کا کبھی عمل تھا امام مالک جو اہل مدینہ کے عمل کو اس حدیث پر بھی ترجیح دیتے ہیں جو خبر واحد ہو وہ امام مالک نہ صرف محلل سے منع کرتے ہیں اسے ناجائز کہتے ہیں بلکہ عینی اور مغنی کے بیان کے مطابق تو یک طرفہ شرط کو بھی قمار کہتے تھے۔

مزید یہ بات سب کو معلوم ہے امام مالک کا مذہب حجاز۔ تمام شمالی افریقہ سے لے کر سپین تک پھیلا ہوا تھا - آٹھویں صدی ہجری کے ابن جزی کے بیان سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اس دور تک مالکی فقہا بھی محلل کے خلاف تھے - گویا حجاز سے لیکر اندلس یعنی سپین تک محلل کے طریق پر کبھی مسلمانوں میں مقابلے نہیں ہوئے تاریخ سے ہمیں کہیں بھی ایسے مقابلوں کا ثبوت نہیں ملتا یوں حیلہ جو علماء کے ایسے افسوس ناک واقعات بھی ملتے ہیں کہ ایک مولوی صاحب جن کے پاس بہت مال و دولت تھا ۶ ماہ کے لیے اپنی دولت اپنی بیوی کو ہبہ کر دیتے تھے اور پھر ۶ ماہ بعد ان کی بیوی ان کو ہبہ کر دیتی تھی - اس طرح سے کسی کی ملکیت میں بھی سال پورا نہ ہوتا اور کسی پر بھی زکوٰۃ عائد نہ ہوتی - قرآن میں میسر کے ساتھ خمر کا ذکر بھی آیا ہے خمر کے سلسلے

میں شبلی نعمانی لکھتے ہیں۔

"اس وقت اسلامی سوسائیٹیاں عموماً اس رنگ میں ڈوبی ہوئی تھیں۔ مسلمانوں کو اس عہد میں امن فراغ۔ اطمینان۔ زرومال سب کچھ میسر تھا۔ پھر کیا چیز تھی جوان کو زندگی کے پرخطر مقاصد سے روک سکتی ایک مذہب البتہ دراندازہو سکتا تھا لیکن جدت پسند طبیعتیں اس کو بھی کھینچ تان کر اپنے ڈھب کا بنا لیتی تھیں۔ شراب کی جگہ نبیذ (کھجور کی تاڑی) موجود تھی جس کو عموماً عراق کے مذہبی پیشواؤں سے حلت کی سند مل چکی تھی۔

چونکہ شبلی نے اس موقعہ پر گھوڑوں کا ذکر نہیں کیا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ گھڑدوڑ کا یا اس پر شرط لگانے اور محلل کے استعمال کا رواج عراق وغیرہ میں بھی نہیں تھا۔ اس کا کوئی بھی تاریخی ثبوت نہیں ملتا۔ مصر میں عمرو بن عاص کے دور میں جس گھڑدوڑ کا ذکر ملتا ہے اس میں بھی کہیں کسی قسم کے انعام یا شرط کا ذکر نہیں نہ محلل کا ذکر ہے۔ پس ثابت ہوا مسلمانوں میں شرطیہ گھڑدوڑ کبھی رائج نہیں رہی یہ چیز یورپ سے درآمد ہوئی ہے۔

خلاصۃ الکلام یہ ہے کہ گھوڑدوڑ پر شرطیں لگانا نہ حضور کے زمانے میں رائج تھا اور نہ بعد کے زمانے میں مسلمانوں میں رائج رہا۔ پس آج کے دور میں جب کہ موجودہ جنگ میں گھوڑے کام نہیں آتے نہ کوئی ڈیویژن یا بریگیڈ پاکستانی فوج کا ایسا ہے جو گھڑ سواروں پر مشتمل ہو تو گھوڑوں پر شرطیں لگانا کیسے جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔ دوطرفہ شرائط تو کیا۔ اب تو گھوڑوں پر یک طرفہ شرط بھی امام مالک امام احمد۔ اور امام شافعی کے منصوص قول کے مطابق ناجائز ہوگی کیونکہ ہم علینی کا حوالہ

(شبلی: المامون: ۲: ۲۸ | مطبوعہ دہلی)

پیش کر چکے ہیں کہ پیدل ریس بھی جس میں ایک جانب سے شرط ہو وہ بھی امام مالک امام احمد اور امام شافعی کے منصوص قول کے مطابق ناجائز ہوگی تو پھر گھوڑ دوڑ کا کیا ذکر۔

مزید دیکھیے زیلعی شرح کنز الدقائق کے حاشیہ میں درج ہے کہ:۔

فان قيل اذا لعب بالشطرنج يريد بذلك تعلم الحرب قيل له يكون وزره اشر لانه اتخذ آيات الله هزوا لانه يرتكب المعصية و يظهر من نفسه انه يريد الطاعة ۔

یعنی جو شخص شطرنج کھیلے اور یہ کہے کہ اس سے اس کی نیت جنگی علم حاصل کرنا اور مہارت جنگی حاصل کرنا ہے۔ تو اسے کہا جائے گا کہ تیرا گناہ زیادہ بڑا ہو گیا ہے کیونکہ تو نے خدا کی آیات کو مذاق بنا لیا ہے۔ کرتا گناہ ہے اور ظاہر یہ کرتا ہے کہ اللہ کی طاعت کر رہا ہے۔

یہی بات ہم ان ریس کلب والوں کو کہتے ہیں۔

مذکورہ بالا صفحہ پر زیلعی خود لکھتے ہیں کہ ابن عمرؓ کچھ لوگوں کے پاس سے گذرے تو ان کو سلام نہیں کیا۔ اس کی وجہ انھوں نے یہ بیان کی کہ یہ ایسا کھیل ہے کہ کھیلنے والے کو باجماعت نماز ادا کرنے اور نماز کے علاوہ بھی ذکر الٰہی سے روکتا ہے اور اغلب یہ ہے کہ حرام ہو۔

گھڑ دوڑ اور دیر تک جاری رہنے والے دوسرے کھیل بھی نماز باجماعت اور ذکر الٰہی میں رکاوٹ بنتے ہیں۔ یہ بات اظہر من الشمس ہے۔

۱؎ حوالہ کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ۱۴: ۱۶۱)

۲؎ جلد ۶ صفحہ ۳۲)

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ گھوڑوں کی کوئی جنگی اہمیت باقی نہیں رہی
اور ہمارے ملک میں یہ ہل چلانے کے کام بھی نہیں آتے ۔ دیہات میں بھی عام لوگ
سکوٹر یا سائیکل ہی استعمال کرتے ہیں سوائے معدودے چند امراء کے ۔ پس گھوڑوں
کی اب ایسی کسی نسل افزائی اور تربیت کی ضرورت نہیں رہی جس کے لیے ریس
کورس بنائے جائیں اور وہاں لاکھوں روپے کی قیمت کا ایک ایک گھوڑا رکھا جائے
پاکستان جیسے غریب ملک میں آج یہ عیاشی اور اسراف عوام اور غربا پر ظلم کے
مترادف ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فقہی اختلافات کی حقیقت

مولانا محمد سعید الرحمٰن علوی

"الفقہ" جو ہمارے یہاں ایک مقدس فن کے طور پر معروف ہے اس کا لغت میں معنی "کسی شئے کو جاننا اور سمجھنا ہے۔" اور اہل لغت نے احکام شرعیہ کا علم ادلۂ تفصیلیہ کے ساتھ" نیز" حذاقت وزیرکی بھی اس کا معنی کیا ہے[1] فقیہ جس کی جمع فقہاء آتی ہے، اس شخص کو کہا جاتا ہے جسے اللہ رب العزت دینی احکامات سے متعلق حذاقت وزیرکی عطا فرمادے سورۂ توبہ کی آیت ۱۲۲ میں فقہ و تفقہ کی فضیلت اس طرح بیان کی گئی۔

" اور مومنوں کو یہ مناسب نہ تھا کہ وہ سب ہی کوچ کر لیتے، سو کیوں نہ کوچ کیا ان میں ہر فرقہ سے ایک طائفہ اور گروہ نے تاکہ وہ دین میں تفقہ پیدا کرلیں اور اپنی قوم کو ڈرائیں۔ جب وہ ان کی طرف لوٹیں تاکہ وہ بچ جائیں "

اس کے بالمقابل کافروں کی قباحت کا ذکر کرتے ہوئے قرآن نے کہا،

بے شک وہ ایسی قوم ہے جو سمجھتی نہیں[2]

---

[1] مصباح اللغات ۶۴۲

[2] الانفال : ۶۵

فقہ سے تہی دست اور فقاہت سے محروم لوگوں کے متعلق ہے۔

سو کیا ہو چکا ہے اس قوم کو جو بات سمجھنے کے قریب نہیں لگتی [1]

احادیث میں غور کریں تو بہت سی روایات اس حوالہ سے سامنے آتی ہیں۔ مثلاً حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے۔

"جس شخص کے بارے میں اللہ تعالیٰ خیر کا ارادہ فرماتا ہے تو اس کو دین کی سمجھ اور فقاہت عطا فرما دیتا ہے بخاری[2] اور اس سے ملتے جلتے الفاظ مسلم[3] اور دارمی مطبوعہ شام میں بھی ہیں۔"

بالکل انہی الفاظ کے ساتھ یہ روایت حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مسند دارمی[4] میں منقول ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

اس حدیث میں واضح طور پر علماء کی فضیلت باقی تمام طبقات افراد پر اور تفقہ فی الدین کی فضیلت تمام علوم پر بیان کی گئی۔ [5]

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم نے فرمایا:

جو ان میں سے جاہلیت میں بہتر تھے وہ اسلام میں بھی بہتر رہیں گے بشرطیکہ وہ فقہ سے موصوف و متصف ہو جائیں۔ [6]

---

[1] النساء: ۷۸

[2] بخاری ۱۶ ج ۱

[3] مسلم ۴۴ ج ۲ اور دارمی ۷۳ ج ۱

[4] مسند دارمی ۲۹۷ ج ۲

[5] فتح الباری ۱۳۴ ج ۱

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حوالے سے امام بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنی صحیح[1] میں اور امام مسلم رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنی صحیح[2] میں ایک روایت نقل کی جس میں حضور نبی مکرم علیہ السلام فرماتے ہیں کہ اللہ رب العزت نے جو علم و ہدایت دیکر مجھے دنیا میں بھیجا اس کی مثال زوردار بارش کی ہے آگے اس بارش سے زمین کس طرح سیراب ہوتی اور اس سے اللہ تعالیٰ کی مخلوق کیسے فائدہ اٹھاتی ہے اسکے لیئے تین باتوں کا ذکر فرمایا بعض قطعات ارضی تو ایسے ہیں جو پانی جذب کرتے ہیں اور پھر ان سے انواع و اقسام کی سبزیاں اور اناج وغیرہ اُگتے ہیں بعض حصّے ایسے ہیں۔ جن کی سختی کے سبب پانی جذب نہیں ہوتا ایک جگہ جمع ہو جاتا ہے جس سے لوگ فائدہ اٹھاتے ہیں اور بعض حصے ایسے ہیں جو بالکل چٹیل ہیں نہ ان میں پانی کو جذب کرنے کی صلاحیت ہے نہ روکنے کی۔ اس کے بعد ارشاد نبوی ہے۔

"پس یہ مثال اس شخص کی ہے جس نے اللہ تعالیٰ کے دین میں فقاہت حاصل کی اور اللہ تعالیٰ نے اس کو اس چیز سے نفع عطا فرمایا جو چیز دے کر اللہ تعالیٰ نے مجھے بھیجا ہے، اس نے اس کو سیکھا اور سکھلایا اور مثال ہے اس کی جس نے ہدایت خداوندی کی طرف جس کو میں لے کر آیا ہوں مطلق سر اٹھا کر دیکھا ہی نہیں۔"

اس حدیث میں چٹیل زمین سے واضح طور پر مراد وہ عام لوگ ہیں جن کو نہ محدث ہونے کا اعزاز حاصل ہے اور نہ ہی فقیہ ہونے کا شرف۔ دوسری مثال اس زمین کی ہے جس نے پانی جمع کر لیا اس سے مراد محدثین کرام ہیں جنہوں نے جناب رسالت مآب

---

[1] صحیح :

[2] صحیح :

علیہ السلام کے ارشادات و فرامین کو محفوظ رکھا اور ان کی خوب خوب حفاظت کی۔
جبکہ پہلی مثال ان حضرات کی ہے جنہیں "فقیہ" کہا جاتا ہے۔ جن کے قلوب کی زمین کو "طائفۃ طیبۃ" کہا گیا انہوں نے اپنے سینوں اور قلوب میں وحی الٰہی اور فرامین رسالت کی موسلا دھار بارش کو جذب کیا اور پھر اس سے ہر نوع کی سبزیات، اناج اور پھل و پھول پیدا ہوئے یعنی مسائل و احکامات کا وسیع ذخیرہ سامنے آیا جس سے اللہ تعالیٰ کی مخلوق کی ضروریات پوری ہوئیں۔ یہ بات کہ فقہ کی ضرورت ہے یا نہیں؟ عجیب سی بات ہے، اور ایسا سوال وہی کر سکتے ہیں جو عقل و دانش سے بے بہرہ ہیں۔ علامہ ابن خلدونؒ نے بالکل سچ کہا۔

والوقائع المتجددۃ لا توفی بھا النصوص [۱]

کہ نئے نئے پیش آمدہ مسائل، جن سے روزمرّہ پالا اور واسطہ پڑتا ہے ان کے لیے نصوص صریحہ ناکافی ہیں اسی کی طرف اشارہ ملتا ہے اس ارشادِ نبوی میں جس کا تعلق حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سفر سے ہے کہ حضور علیہ السلام نے انہیں بطور قاضی وہاں بھیجتے ہوئے پوچھا کہ لوگوں کے مسائل کا حل کیونکر کروگے؟ تو انہوں نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب کے ذریعہ، سوال تھا کہ وہاں سے بات نہ بنی تو؟ عرض گزار ہوئے آپ کے ارشادات سے رہنمائی حاصل کروں گا، پھر رسالت مآب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے پوچھا کہ اگر اس میں بھی نہ ملے تو پھر کیا ہوگا؟ عرض کیا کہ اپنی رائے اور عقل و دانش سے کوشش و سعی کرونگا ـــــــ اس پر نبی کریم علیہ السلام کی مسرت و خوشی دیدنی تھی، ارشاد ہوا۔

اللہ تعالیٰ کا بے پایاں شکر کہ اس نے رسول اللہ علیہ السلام کے رسول (حضرت معاذ رضی

---

[۱] مقدمہ ابن خلدون ۴۴۵ مطبوعہ مصر

اللہ تعالیٰ عنہ کو صحیح بات کی توفیق دی۔

نبوت کی بصیرت محسوس کر رہی تھی کہ ضروریاتِ زمانہ اس موڑ پہ لوگوں کو لائیں گی۔ اور اسی طرف اشارہ کیا علامہ ابن خلدون نے، اور وہ جو حدیث میں خوشی و مسرت اور دُعا کے انداز میں فرمایا گیا۔

"اُس بندہ کو اللہ تعالیٰ خوش و خرم رکھے جس نے میری بات سنی اور یاد کی پھر انہیں سنائی جنہوں نے مجھ سے براہ راست نہ سنی —— کیوں؟—— بسا اوقات ایک حامل فقہ تو ہوتا ہے لیکن فقیہ نہیں ہوتا اور یوں بھی ہوتا ہے کہ حامل فقہ فقیہ ہے لیکن اعلیٰ درجہ کا نہیں، اس ذریعے سے بات اُس تک پہنچ جائے گی جو اس فن میں اس سے ارفع اور اعلیٰ ہوگا۔"[۱]

اسی سبب سے حضرت عمر فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ارشاد فرمایا کہ لوگو! تَفَقَّهُوْا قَبْلَ اَنْ تُسَوَّدُوْا کہ سردار بننے سے پہلے تفقہ حاصل کرو[۲] اس علم و فن یعنی "فقہ" کی اس اہمیت کا اعتراف ہر کسی نے کیا ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ جیسے محدث فقہا کو "اعلم بمعانی الحدیث" کے الفاظ سے یاد کرتے ہیں[۳] تو محدث سلیمان بن مہران الاعمش رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں۔

اے گروہ فقہا تم طبیب ہو تو ہم پنساری[۴] امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ حدیث کی معرفت اور اس میں تفقہ پیدا کرنا مجھے زیادہ محبوب ہے اس کی نسبت

---

[۱] مسند دارمی ۷۵ ج ۱

[۲] بخاری ۱۷:۱ ج ۱

[۳] ترمذی ۱۱۸ ج ۱

[۴] جامع بیان العلم ۱۳۱ ج ۲

کہ محض حدیث کے الفاظ یاد کروں [1] .... اور امام ولی اللہ الدہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ قرآن و حدیث کے بعد مدار اسلام فقہ کو قرار دیتے ہیں [2] نواب صدیق حسن صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ الحطہ فی ذکر الصحاح الستہ [3] میں کہتے ہیں۔

لفظ حدیث کا درجہ اور ہے۔ اور ملکہ علمیہ کا مقام اور۔ اور امام ابوالحسن منصور بن اسمٰعیل الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تو عجیب ہی بات ایک عربی رباعی کی شکل میں کہی

عاب التفقہ قوم لا عقول لھم　　وما علیہ اذا عابوہ من ضرر

ما ضر شمس الضحیٰ وھی طالعۃ　　ان لا یریٰ ضوءھا من لیس ذا بصر

کہ فقہ حاصل کرنے کو ان لوگوں نے معیوب قرار دیا جو عقل سے محروم ہیں اور ایسے لوگوں کے علم فقہ پر عیب لگانے سے کوئی ضرر نہیں (کیونکہ) اگر کوئی نابینا آفتاب کو جو .... طلوع ہو چکا ہے نہیں دیکھتا تو اس سے آفتاب کی روشنی کو کیا نقصان پہنچتا ہے[4]
ایک زمانہ میں "فقہ" سے مراد "علم الآخرۃ و معرفۃ دقائق آفات النفوس والاطلاع علی الآخرۃ و حقارۃ الدنیا" ہوتا تھا اور "فقیہ زاہد" کو کہا جاتا تھا۔

الزاہد فی الدنیا الراغب فی الآخرۃ [5] لیکن بعد میں یہ اس "علم شریف" کے لیے مخصوص ہو گیا جس میں مسائل و احکام کے متعلق گفتگو کی جاتی ہے، امام سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ نے [6]

---

[1] منہاج السنۃ ص ۱۱۵ ج ۴

[2] قرۃ العینین ص ۱۷۱

[3] الحطہ فی ذکر الصحاح الستہ ص ۸ مطبوعہ لاہور

[4] طبقات سبکی ص ۱۷۳ ج ۲

[5] کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی ص ۱۳ ج ۱

[6] الاشباہ والنظائر ص ۵

الاشباہ والنظائر میں بالکل صحیح لکھا ہے:

الفقہ معقول عن منقول۔ فقہ ایک عقلی علم ہے جو منقول (قرآن وسنت) سے حاصل کیا گیا۔ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں

واقف ہونا، اطلاع پانا لغت پر فقہ کا معنی ہے اور شریعت میں خاص قسم کی واقفیت کا نام فقہ ہے یعنی نصوص شرعیہ کے معانی سے، ان کے اشاروں سے جن چیزوں پر وہ دلالت کریں ان سے اور ان کے مضمرات سے اور جو کچھ ان کا مقتضی ہو ان سب سے واقف ہونے کا نام فقہ ہے۔[1]

تمام مختلف النوع تعریفات سے جامع تعریف وہ ہے جسے ابن نجیم رحمہ اللہ تعالی نے اسی صفحہ پر ان الفاظ سے نقل کیا۔

معرفۃ النفس مالہا وما علیہا کہ آدمی یہ جان لے کہ اسے کن چیزوں سے نفع پہنچ سکتا ہے کن سے ضرر، اور کہتے ہیں کہ عرفہ الامام، کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالی نے یہی تعریف کی اور یہ قدیم ترین تعریف ہے۔

مولانا مناظر احسن گیلانی مرحوم نے اپنے ایک قلمی رسالہ بعنوان "تدوین فقہ" میں اسی تعریف کو قدیم ترین اور جامع ترین قرار دیا اور قریب قریب ایسا ہی دعویٰ دائرۃ المعارف[2] میں ہے۔ مزید تفصیل مطلوب ہو تو "محمصانی" کی فلسفۃ التشریع الاسلامی" ملاحظہ فرمائیں۔

اس فن شریف کی بنیاد نصوص شرعیہ ہیں۔ اہل علم نے نصوص شرعیہ میں سے قرآن کی آیات تک گن ڈالیں جن سے مسائل فقہ مستنبط ہوتے ہیں امام غزالی قدس سرہٗ تو پانسو آیات

---

[1] بحر الرائق مصری ۶ج۱

[2] دائرۃ المعارف: جامعہ پنجاب لاہور

کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن ملا جیون رحمہ اللہ تعالیٰ نے تفسیرات احمدی میں صفائی سے لکھا۔

ان المصرح فیھا المسائل مائۃ وخمسون ؎۱

جن آیات میں صراحت کے ساتھ احکام کا بیان ہے وہ ڈیڑھ صد ہیں اور گیلانیؒ ہی نے ابن قیم رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے ایسی احادیث کی تعداد پانچسو کے لگ بھگ لکھی ہے ؎۲ ان آیات واحادیث کی روشنی میں جن لوگوں نے اتنا بڑا ذخیرہ علمی فراہم کر کے انسانیت کی ضرورتوں کو پورا کیا ان کے محسن ہونے میں کیا شبہ؟ ایسے بہت تھے لیکن جنہیں قبولِ عام کا شرف حاصل ہوا وہ معروف معنوں میں ۴ ہیں، امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ تعالیٰ، انہی کی نسبت سے فقہ حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی معروف و مشہور ہیں بلکہ مولانا مناظر احسن گیلانی تو کہتے ہیں۔

اسلام کے ساتھ یہ غیبی امداد ہوئی کہ دین کے غیر بنیاتی حصہ (ایک حصہ تو وہ ہے جو قرآن و سنت میں ۲ × ۲ = ۴ کی طرح صاف اور واضح ہے، ایک وہ جہاں استنباط کی ضرورت ہے، یہاں یہی مراد ہے) کے متعلق اگرچہ ابتدا میں بیسیوں آراء اور مسلک پیدا ہو گئے تھے اور ہر ایک کا انتساب کسی نہ کسی مجتہد اور امام ہی کی طرف تھا لیکن بتدریج ان کی تعداد کم ہوتے ہوتے یہاں تک آپہنچی کہ آج مسلمانوں کی اکثریت غالبہ میں (یعنی اہل سنت) لے دے کے صرف چار مسلکوں کا رواج باقی رہ گیا ہے اور ان میں بھی اگر سچ پوچھیں تو حنابلہ کی تعداد اتنی اقلیت میں ہے کہ شاید یہ کہنا صحیح ہو گا کہ اب اسلامی دنیا زیادہ تر صرف حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ پر ہی مشتمل ہے ؎۳ لیکن افسوس کہ بعض لوگوں نے اس اختلافی کیفیت کو جس نے مسلمانوں

؎۱ تدوین فقہ، بحوالہ گیلانی، ص ۱۰

؎۲ . . . . . . : ۱۱

؎۳ تدوین فقہ قلمی: ص ۹٦

کی ملی وحدت کو کبھی مجروح نہیں کیا ایسی ایسی رنگ آمیزی کے ساتھ پیش کیا کہ گویا یہ اختلاف شاید یہود و نصاریٰ جیسے اختلاف ہیں جو ایک دوسرے کے متعلق کہتے ہیں:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارٰى عَلٰى شَيْءٍ

وَقَالَتِ النَّصَارٰى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلٰى شَيْءٍ[1]

کہ یہود عیسائیوں کو کہتے ہیں کہ ان کے پلے کچھ نہیں اور نصاریٰ ان کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ لاشی محض ہیں اور حقیقت سے خالی۔ حالانکہ یہ چار فقہی مسالک یا بالفاظ گیلانی تین ایسے نہیں ان کا آپس میں جو باہمی احترام اور تعلق ہے اس کا اندازہ واقعاتی طور پر ساری دنیا میں نظر آتا ہے، حنفی شافعیؒ کی اقتدا میں اور شافعی مالکی کی اقتدا میں برابر نماز پڑھ رہا ہے، ایک دوسرے سے لین دین، شادی بیاہ، ربط و ضبط سب جاری ہے محض اس حوالے سے جھگڑے کی کوئی بات نہیں — بلکہ شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ تو اور ہی نکتہ طرازی فرماتے ہیں، مولانا گیلانی جنہیں شیخ سے گہری مناسبت ہے لکھتے ہیں۔

شیخ محی الدینؒ ابن عربی نے اپنے طویل مضمون میں ان اختلافی مسائل کے متعلق یہ نقطہ پیدا کیا ہے کہ نسل انسانی میں جو سراپا محمد ستودہ صفات بنا کر پیدا کیا گیا تھا، ایسا ستودہ صفات کہ شاعر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا مشہور نعتیہ مصرعہ فانك قد خلقت كما تشآءُ (یعنی آپ اس طرح پیدا کئے گئے جیسا کہ آپ چاہتے تھے) شعر نہیں بلکہ واقعہ اور حقیقی واقعہ تھا، ظاہر ہے کہ جو ایسا ہو اس کے ہر فعل اور ہر فعل کے ہر پہلو کو ابد تک اپنی نگاہوں کے سامنے رکھنے کے لیے اگر قدرت نے یہ کیا کہ کسی نہ کسی جماعت یا فرد کے دل میں یہ بات ڈال دی کہ اسی کو وہ اختیار کرئے تو محبت کا اقتضا اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے؟ شیخ کا خیال ہے کہ جو نمازوں میں رفع الیدین کرتے ہوئے

---

[1] البقرہ: ۱۱۳

اللہ تعالیٰ کے سامنے جھکتا اور اٹھتا ہے وہ بھی اسی کے جلوے کو اللہ تعالیٰ کے سامنے پیش کر رہا ہے جیسے اللہ چاہتا ہے اور جو اس عمل کے بغیر اپنی نمازیں ادا کرتا ہے وہ بھی وہی کر رہا ہے جو اللہ تعالیٰ کا محبوب کرتا تھا[1]

حضور اکرم علیہ السلام جنہوں نے فقہ و فقیہ کی بہت تعریف کی، سب سے بڑے فقیہ خود تھے علم و دانش حذاقت وزیرکی کا جو مقام آپ کو نصیب ہوا وہ اور کس کو نصیب ہوا آپ آفاقی دین لے کر دنیا میں آئے جس نے مشرق و مغرب کے اندھیاروں میں اجالا کرنا تھا، اس بھری پڑی دنیا کے لوگ شہروں میں رہنے والے تھے تو دیہاتوں کے رہنے والے بھی۔ سمندروں کے کنارے بسنے والے تھے تو ان سے دور بھی، اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب پاک علیہ السلام کے دامن سے جنہیں وابستہ کیا وہ ایک جگہ کے نہ تھے، مختلف علاقوں کے تھے ان کے احوال شخصیہ مختلف تھے، ان کی استعدادیں مختلف تھیں "البینات" یعنی بنیادی حقائق کے معاملہ میں وہ سب یکساں اور متحد القول والعمل تھے لیکن "غیر بنیادی حصہ" میں "الدین یسر" اور "یسروا ولا تعسروا" کے تحت ایسی سہولتیں بن گئیں، اور صحابہ کے وقت سے ہی، تاکہ آنے والے دور میں امت کسی زحمت کا شکار نہ ہو۔

اختلافات فقہا اور فقہی اختلاف کا بڑا چرچا ہے، قدم قدم پر لڑنے والے اہل دانش غریب فقہا پر برستے ہیں اور خوب برستے ہیں لیکن انہیں معلوم نہیں کہ ان اختلافات فقہ و مجتہدین کا بڑا حصہ تو دراصل ان کے اختلافات پر مبنی ہے جنہیں محبت و رفاقت نبوی حاصل تھی۔ یہ اختلافات نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوئے، ابتدائی دور میں ہی ان کے متعلق ر[illegible] سامنے آیا، ام المومنین سیدتنا عائشہ صدیقہ طاہرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے حقیقی بھتیجے حضر[illegible]

---

[1] تدوین فقہ ۵۰۔۹م قلمی

قاسم بن محمد بن ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہم جو فقہائے سبعہ میں سے ایک ہیں، انہوں نے جواب دیا ــــــ "الموافقات" میں نقل ہے ترجمہ دیکھیں۔

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کے صحابہ کے جو اختلافات ان کے اعمال میں تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان سے یہ نفع پہنچایا کہ اہل اسلام میں سے جو صحابہ میں سے کسی صحابی کے طرز عمل کے مطابق عمل کرتا ہے اسے ایک گونہ اطمینان ہوتا ہے کہ وہ جو کر رہا ہے۔ وہ اپنے سے بہتر آدمی کے مطابق ہی کر رہا ہے۔

گویا اللہ تعالیٰ نے ان اختلافات میں خیر کا یہ پہلو پیدا کر دیا، اسی سے حضور علیہ السلام کی اس حدیث کا بھی مفہوم سمجھ لیں جس میں آپ نے اپنے صحابہ کو آسمان ہدایت کے ستاروں سے تشبیہ دے کر فرمایا کہ

ان میں سے جس کے پیچھے بھی چلو گے ہدایت کی راہ پا لو گے۔

آخر کو ستارے تو سبھی ہیں، روشنی اور نور تو سب میں ہے، یہ نہ سہی وہ سہی، اس لئے بقول حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکر:

ان اختلافات میں سے جسے بھی اختیار کر لو تو پھر چاہیئے کہ تمہارے دلوں میں کوئی کھٹکا نہ رہے۔

صحابی کی نظیر و اسوۂ موجود ہے تو پھر کھٹکا کس کا؟ پھر تو مطمئن ہو کر عمل کرو اور یقین کرو کہ تمہارے اس عمل میں جلوہ محمدی موجود ہے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کو اہل اسلام نے خلفاء راشدین کی صف میں کھڑا کیا اور انہیں ان کے دور کے علماء نے نوازا "معلم العلماء" کے خطاب سے

یہ معلم العلماء فرماتے ہیں کہ۔

ما احب ان لم یختلفوا۔ صحابہ میں اختلاف نہ ہوتا تو مجھے یہ بات پسند نہ

ہوتی۔

پھر فرمایا ما یسرنی ان لی باختلا فھم حمر النعم ان اختلافات سے مجھے اتنی خوشی ہے کہ سرخ اونٹوں سے اتنی نہ ہوتی۔

آخر وہ ان اختلافات پر اتنے خوش کیوں ہیں؟ اس کا جواب خود ہی ارشاد فرماتے ہیں۔

لانہ لو کان قولا واحدا کان الناس فی ضیق۔ ایک ہی فتویٰ ہوتا تو لوگ تنگی میں مبتلا ہو جاتے۔

اور سنن دارمی[1] صفحہ ۸۰ میں ان ہی کا قول نقل ہے۔

"اگر صحابہ ایک ہی بات پر متفق ہو جاتے تو اس بات کا ترک سنت کا ترک ہوتا اور جب وہ مختلف ہو گئے تو ان میں سے جس کے قول پر بھی عمل ہوا گویا اس نے سنت اختیار کر لی۔

جن کی نگاہوں میں وسعت نہ تھی انہوں نے انہی سے عرض کیا۔

"[2] کاش آپ لوگوں کو کسی ایک ہی مسلک و موقف پر متحد کر دیتے لیکن اس وسیع المشرب خلیفہ اور معلم العلماء نے ممالک محروسہ کے ذمہ داروں کو لکھا، دارمی اٹھا کر دیکھ لیں۔

ہر ملک کے باشندے اس کے متعلق فیصلہ کریں جس پہ وہاں کے فقہا کا اتفاق ہو

---

[1] دارمی۔

[2] ایضاً

اس لیے ان اختلافات کی اہمیت تھی اور بے پناہ اس میں لوگوں کے لیے وسعت آسانی ورسہولت کا سامان موجود تھا۔ اس اختلاف کا مقصد ہوائے نفسانی نہ تھا کہ اس سے تو خرابی لازم آتی ہے حتی کہ اعتقادات تک متاثر ہوتے ہیں لیکن "غیر بنیاتی" دنیا میں بھی اسکی اہمیت ہے۔" الشاطبی" نے انہی خلیفہ محترم کا قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے تمام شہروں کے ذمہ داروں کو لکھا۔

اختلافات کا جسے علم نہیں وہ فقہ کی بو بھی نہیں سونگھ سکتا۔"

اور اسی " الشاطبی" نے جناب قتادہ جیسے عالم ربانی کی بات نقل کی" جس نے اختلاف نہیں سنے اسے عالم شمار نہ کرو" اب سنیں اس کی وجہ' اور وجہ بیان کر رہے ہیں ایوب سختیانی

جسے علماء کے اختلافات کا زیادہ علم ہوگا وہ حکم لگانے میں جلدی نہ کرے گا"

کہ حکم لگا کر کسی کو کفر وفسق کی وادی میں دھکیل دینا بڑا آسان ہے لیکن مسلمان کے عقیدہ وایمان اور اس کی جہد عبادت کی حوصلہ افزائی بڑی مشکل ہے' اس فروعاتی دنیا میں اختلافات کی جو کثرت نظر آتی ہے ان کا فائدہ اسی طرح سامنے آتا ہے کہ نفاذ حکم میں آسانی ہو جاتی ہے ورنہ تو جھٹ سے حکم لگے گا۔

ایوب سختیانی رحمہ اللہ کے استاذ ابن عیلیہ فرماتے ہیں۔

فتوی میں جری وہی ہوگا جو اختلاف سے واقف نہیں"

حقیقت یہ ہے کہ صحابہ اور ان کے بعد کے اہل دین نے اختلاف کی اس روش سے ناجائز فائدہ بالکل نہیں اٹھایا انہوں نے حدود کو قائم رکھا دین کے واضح اور بنیاتی حصہ میں کوئی تاویل نہیں کی ہاں " اجتہد برائ" کی جہاں گنجائش واجازت ملی وہاں انہوں نے دین وتقوی کا پورا لحاظ کر کے " الدین یسر" کی جلوہ سامانیوں سے بعد والوں کے متمتع ہونے کا سامان کیا۔ اس ضمن میں ابتداء تو ظاہر ہے صحابہ سے ہوتی ہے کہ

انہی کے اختلافات پر آئندہ فقہ کے اسکول قائم ہوئے، لیکن الشاطبیؒ کا کہنا ہے:

"انہوں نے انہی باتوں میں اختلاف کیا جہاں اپنی رائے سے اجتہاد کی انہیں اجازت ملی تھی یعنی جن حوادث ونوازل کے معاملہ میں کوئی صراحت نہ ملی وہاں کتاب وسنت سے استنباط کی روش اختیار کی (چونکہ ہر کسی کی استعداد یکساں نہ تھی اس لیے) اقوال آراء مختلف ہوگئے"

سچ پوچھیں تو ان اختلافات کو اہل دل واقعی رحمت سمجھتے ورنہ جب عباسی خلیفہ منصور مرحوم نے حضرت امام مالک قدس سرہ سے یہ کہا تھا کہ میں موطا کو سرکاری مذہب قرار دینا چاہتا ہوں تو وہ انکار فرماتے۔ شعرانی نے میزان الکبریٰ میں امام صاحب کے حوالے سے لکھا ہے

عباسی خلیفہ منصور نے حج کیا تو اس نے مجھ سے کہا کہ میں نے تو پختہ ارادہ کرلیا ہے کہ آپ نے جو کتاب لکھی اس کی نقلیں بنواؤں پھر مسلمانوں کے ہر ہر شہر میں انہیں بھجواؤں اور حکم دوں کہ لوگ انہی کے مطابق عمل کریں ان کی حدود سے متجاوز ہو کر کچھ نہ کریں۔

یہ نظریہ تھا منصور عباسی کا جو غالباً اس دور کا روئے زمین کا سب سے بڑا حاکم تھا اس کے ارادے کے پورا ہونے میں کیا دیر لگتی۔ اس طرح امام مالک کی ساری دنیا میں جے ہو جاتی لیکن امام نے کہا اور پوری قوت سے:

یا امیر المومنین لا تفعل ھذا ایسا بالکل نہ کریں۔

وجہ اس کی کیا ہے ــــ سن لیں اور غور سے، کہنے والے امام مالک ہیں جن کے موطا کو ساری اسلامی دنیا میں نافذ کرنے کا عزم ہے:

"مسلمانوں کے پاس دوسرے علماء کے اقوال بھی پہنچ چکے، حدیثیں وہ سن چکے روایات کرنے کی انہیں توفیق ہوئی۔ لوگوں کے پاس جو بات پہلے پہنچ چکی اس پر وہ عمل کر رہے ہیں پس ہر آبادی کے لوگ جو کر رہے ہیں

انہیں وہی کرنے دیں۔"

خلیفہ کی سمجھ میں بات آگئی ارادہ ملتوی کر دیا لیکن چند سے بعد ہارون الرشید کا معمہ آیا تو اس نے سفر حج کے زمانہ میں مکہ معظمہ سے مدینہ منورہ پہنچ کر انہی امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کی، امام خود راوی ہیں:

"کہ ہارون نے مجھ سے مشورہ کیا کہ خانہ کعبہ میں الموطا لٹکا دی جائے اور عام مسلمانوں کو اس کے مطابق عمل کرنے کی ہدایت کی جائے اور انہیں اس پر آمادہ کیا جائے۔"

میزان الکبریٰ میں شعرانیؒ جو یہ داستان نقل کرتے ہیں، اب ان سے امام کا جواب سنیں، خلیفہ ہارون سے فرمایا۔

"میاں جی، ایسا مت کریں لاتفعل ـ کیوں؟

فان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اختلفوا فی الفروع و تفرقوا فی البلدان وکل مصیب ـ

ترجمہ: رسول اللہ کے رفقا گرامی اسلام کے فروعی مسائل میں مختلف الرائے تھے وہ حضرات مختلف آبادیوں اور شہروں میں پھیل گئے اور حق یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک مصیب اور درست ہے۔

ہارون الرشید نے امام کی زبان سے یہ سنا تو فرط مسرت وخوشی سے اچھل کر کہہ اٹھا کہ:

یا اباعبد اللہ وفقک اللہ اے ابو عبداللہ (امام مالک کی کیفیت) اللہ تعالیٰ نے آپ کو نیک توفیق دی۔

تو جناب والا یہ ہے رویہ ائمہ گرامی کا اور یہ ہے طرز عمل اس دور سعادت کے حکمرانوں کا، اس وسعت اور "ہمہ درست" کے نظریہ کا سلسلہ کہاں

کہاں تک پھیلا ہوا ہے۔

امام شافعیؒ مستقل امام ہیں لیکن میزان الکبریٰ میں ہے:

"امام ابو حنیفہ کے مزار پر فاتحہ وحاضری کو گئے تو نماز میں اپنے مسلک کے برخلاف قنوت چھوڑ دی اور سوال پر فرمایا کہ وہ اس کے قائل نہ تھے یہاں کیسے پڑھوں؟"

یہ اختلافات ہماری تاریخ کا حصہ ضرور ہیں لیکن ان کے سبب سر پھٹول کہیں نہیں، بلکہ شاہ ولی اللہ قدس سرہ تو فرماتے ہیں کہ:

ان اختلافات میں نفی واثبات والا قاعدہ متعلق ہی نہیں ہوتا۔

ایک سوال ہے کہ جن مسائل میں ائمہ میں اختلاف ہے، وہ اختلاف کرنے والے سبھی حق پر ہیں یا ان میں سے کوئی ایک حق پر ہے؟ عقد الجید میں اس پر مفصل بحث ہے فرماتے ہیں کہ سب حق پر ہیں "ابوالحسن اشعری سے لے کر قاضی ابوبکر باقلانی تک اور امام ابو یوسف سے لے کر امام محمد تک، نہیں بلکہ۔

ونقل عن جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمنزلة -

ترجمہ: کہ سب کا حق کہ معتزلہ کا یہی مسلک ہے کہ اختلاف کرنے والا ہر ایک حق پر ہے۔

اور امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ تعالیٰ تو اس کو اختلاف مانتے ہی نہیں بلکہ وہ پچھلی گفتگو کے حوالہ سے اسے وسعت وگنجائش قرار دیتے ہیں۔

لا تقولوا اختلف العلماء فی کذا بل قولوا قد وسع العلماء علی الامة بکذا۔

کہ ایسے نہ کہو کہ علماء نے اختلاف کیا بلکہ یوں کہو کہ علماء نے امت میں گنجائش

لے بحوالہ تدوین فقہ صفحہ ۲۹۔

ہیں اگلی ادہ۔ ان کے لیے توسع کا راستہ اختیار کیا۔

مولانا محمد اسماعیل شہید دہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ جو نبیرہ ہیں حضرت حکیم الامت امام ولی اللہ الدہلوی قدس سرہ کے ــــ ــــ انہوں نے کتنی اچھی بات کہی تقویۃ الایمان کے محرف نسخوں پر عبارت قائم کرنے کے بجائے "عبقات" کی ایک عبارت کا ترجمہ ذرا ملاحظہ فرمالیں :۔

اہل حق کا مختلف ہونا، جیسے ائمہ اربعہ کا اختلاف، یا اشعریہ اور ماتریدیہ کا اختلاف یا مختلف سلاسل وطرق میں جو اختلاف پائے جاتے ہیں یا صوفیہ میں وجودیہ ور اسیہ اور شہودیہ طالیہ کا اختلاف، ان سب اختلافات کے متعلق فیصلہ یہی ہے کہ ہر ایک ان میں سے اکثر مسائل میں برسرحق ہے اور ہر ایک اپنے سامنے ایک رخ رکھتا ہے جس کی طرف وہ توجہ کئے ہوئے ہے ــــ اے مسلمانو! نیکیوں میں ایک دوسرے سے سبقت لیجانے کی کوشش کرو، آخر میں فرماتے ہیں :

فمن اتبع واحدا منهم فاز بالمقصود۔

پس ان میں سے جس کسی کی کوئی پیروی کرے گا مقصود کو پالے گا۔

اور اسی پر بس نہیں فتح المعین اور شامی جیسی ذمہ دار کتابوں میں ہے۔

لو افتی بقول مالك فی موضع الضرورۃ حنفی لا باس به۔

ضرورت کے وقت امام مالک کے قول کے مطابق حنفی فتویٰ دے تو حرج نہیں۔

مولانا مناظر احسن گیلانی فرماتے ہیں کہ :

اس مثال میں امام مالک کا نام محض بطور مثال ہے ورنہ مقصد یہی ہے کہ چار مجتہدوں کی فقہ دنیا میں باقی رہ گئی ہے ان سب کا یہی عالم ہے کہ ان میں سے کن کے قول پر بوقت ضرورت فتویٰ کی اجازت ہے لیکن یہ ضروری ہے کہ

خواہ مخواہ کا انتشار مقصود نہ ہو اور ائمہ کے بارے میں بھی احتیاط برتی جانی چاہیے کہ ان کے صحیح اقوال کا لحاظ کیا جائے

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ تعالیٰ ان ائمہ کے متعلق راقم ہیں:

"ان ائمہ کے جن اقوال پر اعتماد کیا جائے وہ صحیح سندوں سے مروی ہوں اور عام مشہور مستند اول کتابوں میں مدون ہوں نیز یہ بھی ہو کہ مختلف پہلوؤں میں جو راجح ترین پہلو ہو اس کو ترجیح دی گئی ہو بعض مقامات پر عام الفاظ کے ساتھ عند الضرورت خصوصیت کا اضافہ کیا گیا ہو اور بعض کو مقید کیا گیا ہو۔ مختلف اقوال میں تطبیق دی گئی ہو جو احکام ان سے ثابت ہوتے ہوں ان کے عدل کو بیان کیا گیا ہو۔

ولیس مذھب فی الازمنۃ المتاخرۃ بھذہ الصفۃ الا ھذہ المذاھب الاربعۃ۔

کہ ان پچھلے زمانوں میں مذکورہ بالا صفات کے ساتھ کوئی مذہب بجز مذاہب اربعہ کے موجود نہیں۔ اس ساری گفتگو کو ملاحظہ فرمالیں اور پھر دیکھیں کہ اختلافات کی رٹ لگا کر فقہ کو جس طرح بے وقعت اور بے وزن کیا جا رہا ہے اس میں صداقت و دیانت کتنی ہے؟

حضرت الامام ولی اللہ الدہلوی قدس سرہ نے اصحاب نظر کے لیے الانصاف فی بیان سبب الاختلاف کے عنوان سے جو مختصر لیکن جامع تحریر سپرد قلم کی، کاش اسے ہی دیکھ لیا جاتا تو یوں اختلافات کے متعلق داستان گوئی سے احتراز ہوتا شاہ صاحب اس میں ایک جگہ فرماتے ہیں کہ:

تخریج اور استنباط جو فقہا کا مسلک ہے اور تتبع الفاظ حدیث جو اہل حدیث کا مسلک ہے ان دونوں کی اصل دین میں موجود ہے (خرابی کی جڑ کاٹ دی کیونکہ خرابی پیدا ہی یہاں ہوتی ہے کہ میں صحیح باقی سب غلط کی رٹ

لگائی شروع کر دی جاتی ہے اور پھر اس پر اس بھونڈے انداز سے اصرار ہوتا ہے کہ دین سے متنفر طبائع اس ضد و فساد کو بنیاد بنا لیتی ہیں) ہر دور کے فقہائے محققین کا طریقہ یہی رہا ہے کہ وہ ان دونوں بنیادوں کا لحاظ رکھتے تھے فرق تھا تو یہ کہ کوئی ایک کی زیادہ رعایت کرتا تو کوئی دوسرے کی، پس کسی شخص کیلئے یہ مناسب و لائق نہیں کہ وہ بالکل ایک ہی طرف جھک جائے جیسا کہ آج کل دونوں فریقوں کا شیوہ بن چکا ہے۔ حق کا راستہ اور صحیح موقف یہ ہے کہ ان دونوں میں تطبیق پیدا کی جائے اور ایک سے دوسرے کے کمزور مقامات کی اصطلاح کی جائے یہی توجہ ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، اللہ رب العزت کی قسم، تمہارا راستہ حد سے بڑھنے والے اور حد تک نہ پہنچنے والے کے بیچوں بیچ ہے، پس جو اہل حدیث ہیں ان پر لازم ہے کہ اپنے مختار مسلک کو مجتہدین سلف کی رائے پر پیش کر لیا کریں، اسی طرح اہل رائے کو چاہیئے کہ وہ اخبار و آثار کی اتنی واقفیت ضرور رکھتے ہوں کہ کہیں کسی صحیح حدیث کی مخالفت نہ کر بیٹھیں۔ جس مسئلہ میں کوئی قابل استناد حدیث یا اثر موجود اور محفوظ ہو اس کے خلاف اپنی رائے پر عمل نہ کریں [1]

کلیم ہند نے جہاں اختلاف کی حقیقت کو واضح کیا اور بتلایا کہ یہ مختلف شکلیں ایک ہی چشمہ صافی کی ہیں وہاں انہوں نے نصیحت آمیز انداز میں فسادی طبیعتوں کو سمجھا بھی دیا کہ احتیاط سے کام لیں۔

شاہ صاحب نے محسوس کیا کہ آج کی دنیا میں احناف اور شوافع کی کثرت

---

[1] صفحہ ۳۶ عربی ایڈیشن مطبوعہ ۱۹۶۷ء

ہے اور انہی کے مذاہب کو قبول عام حاصل ہے تو انہوں نے بڑی دلسوزی کے ساتھ لکھا کہ:

"عالم بالا کے علوم سے جو بات اب موافقت رکھتی ہے وہ یہ ہے کہ ان دونوں مذاہب کو ملا کر ایک کر دیا جائے جو باتیں ان میں اور کتب احادیث میں مشترک ہوں انہیں قائم رکھا جائے جس کی کوئی اصل نہ ہو ان سے اجتناب برتا جائے پھر جو چیزیں نقد وجرح کے بعد ثابت ہو جائیں اگر وہ دونوں میں متفق علیہ ہیں تو سبحان اللہ وہ اس قابل ہیں کہ انہیں مضبوطی سے پکڑ لیا جائے لیکن اختلاف ہو تو مسئلہ میں دونوں قول تسلیم کر کے دونوں پر عمل کی صحت کا فتویٰ دیا جائے صرف کسی ایک کو صحیح اور دوسرے کو غلط نہ کہا جائے"[1]

آج کے دور میں چونکہ اختلافات کی آندھی بری طرح چل رہی ہے اس لئے ضروری ہے کہ اصل بات کو سمجھنے کی کوشش کی جائے اور دورِ سعادت کے مقدس اختلافات کو اپنے دور کے خود غرضانہ اختلافات سے بھونڈے انداز سے نہ ملایا جائے۔

یہ بات پہلے گذری کہ ائمہ مجتہدین کے اختلافات کا مبنی دراصل صحابہ کا اختلاف تھا صحابہ کے اختلاف کا سبب شاہ صاحب نے یہ لکھا کہ وہ حضرات مجلس نبوی کے حاضر باش تھے ان کے سامنے حضور علیہ السلام مختلف اعمال بجالائے ۔ یہ لوگ آپ سے مسائل دریافت کرتے لیکن بہت کم مقدار میں، بلکہ کوشش کرتے کہ کوئی باہر سے آئے وہ پوچھے اور یہ سنیں ۔ حضور علیہ السلام کے ارشادات اور آپ کے اعمال سے قرائن کی بنیاد پر صحابہ علیہم الرضوان اباحت و استحباب کا

---

[1] تفہیمات الٰہیہ صفحہ ۲۱۱ - ۲۱۲ جلد ۱ مطبوعہ حیدرآباد۔

فیصلہ کر لیتے اور جیسا کہ پہلے گذرا آفاقی دین جسے چار دانگ عالم میں پہنچنا تھا اس کے مبلغین کی تربیت کا یہی نہج صحیح تھا کہ "البینات" یعنی بنیادی باتوں میں ان کو پلیٹ فارم پر بنیان مرصوص" کرکے رکھا جائے تو "غیر البینات" میں یسر وسہولت سے فائدہ اٹھانے کا موقعہ دیا جائے ــــ رسول اکرم علیہ السلام کے بعد صحابہ چاروں طرف پھیلے، اسلام کا دائرہ وسیع ہوا، لوگ کثرت سے داخلِ اسلام ہونے لگے مسائل کی بھرمار ہوئی تو صحابہ نے قرآن وسنت کی روشنی میں جواب کی سعی کی جہاں ایسا ممکن نہ ہوا انہیں بنیاد بنا کر استخراج واستنباط کی کوشش صدق دل سے کی اس میں ان کے نتائج فکر کا اختلاف لابدی تھا لیکن چونکہ اس میں نفسانیت نہ تھی اس لیے یہ پورا سرمایہ علمی امت کی متاع قرار پایا اور آئندہ کو اس سے امت کو سہولت کی راہ ملی۔

شاہ صاحب نے کتاب کے پہلے باب میں اسی پر گفتگو کی ہے اور ان مختلف اسباب کا مثالوں کے ساتھ ذکر کیا ہے جو وجہ اختلاف بنے صحابہ سے اگلی نسل تابعیت کی تھی جنہیں ان سے محبت ورفاقت اور تعلیم وتربیت کی سعادت نصیحت ہوئی۔ اب تابعین اور اس دوسری نسل میں سے جو جن صحابی سے وابستہ ہوا اس کی چھاپ قدرتی طور پر اس پر پڑی۔

ابتدائی دور میں دو مقام ایسے تھے جہاں اس انداز سے تعلیم وتربیت کی گرم بازاری ہوئی ایک تو یہ مدینہ طیبہ تھا جو رسول اکرم علیہ السلام کا دار الہجرت اور آخری مستقر تھا۔ صحابہ کرام اپنے آقا سے استفادہ کی غرض سے چاروں طرف سے اس شہر میں ٹوٹ پڑے اور پھر بعد کی نسل ان سے شرف ملاقات کی غرض سے بھی ادھر متوجہ ہوئی۔

دوسری طرف اس دور میں کوفہ کو اہمیت حاصل ہوگئی۔ دورِ فاروقی میں

دراصل یہ نیا علاقہ پھلا پھولا ۔۔۔ متعدد صحابہ وہاں نقل مکانی کرگئے حضرت عمرؓ نے سب سے اہم بزرگ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو وہاں بھیج کر اہل کوفہ کو توجہ دلائی کہ جس شخص کے علم وفضل کی مجھے بذات خود ضرورت تھی اس جگر کے ٹکڑے کو کاٹ کر تمہاری طرف ارسال کررہا ہوں اب اس گوہر علم کی قدر تمہارا کام ہے ۔

اغلباً فاروقی بصیرت نے اس شہر کا انتخاب اس لیے کیا کہ آئندہ عجمی فتوحات کے بعد باہمی رابطہ کا کام اسی شہر کو دینا تھا اور ہوا بھی ایسا ہی، دائیں بائیں کی اقوام سے رابطہ اور انہیں اسلامی تہذیب میں رنگنے کا کام اسی شہر سے ہوا اب جو نئے لوگ آئے اور کثرت سے آئے تو ظاہر ہے ان کے ساتھ مسائل بھی تھے ان مسائل کا حل ان حضرات کا فرض تھا۔ مدینہ منورہ کی تمدنی ضرورتیں سادہ اور سہل تھیں ۔ یہاں ایک نئی تہذیب کے حملہ کا خطرہ تھا اس چیلنج کو قبول کرنا اور اس سے مسلمان کو بچانا بلکہ آگے بڑھ کر اسلام جیسے دین فطرت کو اس عقلی انداز سے پیش کرنا تاکہ عقل و درایت کی رسیا یہ قومیں مطمئن ہو کر وحدت ربانی اور عقیدۂ آخرت کی وہ حقیقت تسلیم کرلیں جسے خاتم المعصومین علیہ السلام نے پیش کی، سب سے بڑی ضرورت تھی۔

اس ضرورت نے ہی حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے جملہ "اجتہد برائی" کی حقیقت الم نشرح کی اور قرآن وسنت کے سوتوں سے استنباط واستخراج کے ذریعہ صحابہ اور تابعین کو وقت کا حملہ روک سکے۔

حالات وماحول اور ضرورت وقتی کی جو تصویر سامنے آئی اس کے حوالہ سے دو فقہی مسلک سامنے آئے جن میں سے ایک کی نسبت وانتساب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کی طرف ہے تو دوسرے کی نسبت حضرت امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف یہ دونوں کسی درجہ میں ایک ہی عہد کے بزرگ ہیں ۔ ان کی ملاقات بھی ہوئی ۔ ملاقات کی تفاصیل بھی ملتی ہیں لیکن ایک دوسرے کے معاملہ میں کسی قسم کے ناک بھوں

چڑھانے کی خبر نہیں، معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک مدینہ کے سادہ معاشرہ کی ضرورتیں
پوری کرنے میں منہمک تھے تو امام ابو حنیفہ عجم کے راستے سے آنے والے تمدن کے سامنے
بند باندھنے اور اِدھر اُدھر کے لوگوں کو مطمئن کرنے کی فکر میں تھے اور دونوں ایک
دوسرے کے حالات سے واقف ہوکر ہی مطمئن تھے کسی پر نکتہ چینی نہ تھی۔

حضرت عبد اللہ بن مسعود کے بعد سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جب اپنا
دارالحکومت اس شہر کوفہ کو بنایا تو ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی تمام تر قوت اسی شہر میں
منتقل ہوگئی۔ انتظامیہ سے لے کر عدلیہ اور مقننہ تک سبھی اداروں کا مرکز یہ شہر تھا اس
حوالہ سے یہاں مزید مسائل کا سر اٹھانا اور مختلف النوع حالات کا پیش ہونا لازم
تھا، چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ فقہ حنفی کے حدیثی مستدلات میں انہی صحابہ یعنی عبداللہ
بن مسعود سے لے کر سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایات، آثار و آراء اور قضایا کی
تعداد زیادہ ہے، ہمارے اس موقف کی تائید مشہور محقق ڈاکٹر حمید اللہ صاحب مقیم فرانس
کے اس خطبہ سے بھی ہوتی ہے جو انہوں نے چند سال قبل بہاولپور میں فقہ پر دیا اور واضح
طور پر بتلایا کہ مسلمان قوم ابتداء میں ہی ایشیا، یورپ اور افریقہ کے تینوں ہی براعظموں
میں پہنچ گئی، بیسیوں اقوام سے اس کا واسطہ پڑا، متعدد اہل مذاہب اس کی رعایا
میں تھے، اس لیے نئے مسائل روز سامنے آتے اور اسے بہت غور و فکر سے
کام لینا پڑتا۔

ڈاکٹر صاحب نے "کوفہ" کی اہمیت اور اس جدید علاقہ کے دروازہ کے طور
پر بھی اس کا ذکر کیا ہے اور بتلایا ہے کہ وہاں موجود حضرات پر اسلام کے نظام عدل
کی تشریح و ترجمانی کا زیادہ بوجھ تھا لیکن وہ اس بات کو نہیں مانتے کہ ان حضرات نے
قرآن و سنت سے انحراف یا کم از کم لفظوں میں تساہل برتا اور اپنے ہی فکر و وجدان
اور دانش پر ساری عمارت تعمیر کر دی۔ بلکہ انہوں نے کمال درجہ کی حذاقت

سے ذخیرہ احادیث کو کھنگالا اور آنے والے دور کی مشکلات کا حل ان سے نکالا - اس سکول کا انتساب جس بزرگ شخصیت کی طرف ہے اس کی کتاب "مسند ابی حنیفہ" حدیث کی قابل ذکر اور مستند کتاب موجود ہے پھر آپ کے شاگرد امام محمد کی موطا امام محمد ایک اور خادم مسلک امام طحاوی کی کتاب، نیز مصنف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ سب وہ کتابیں ہیں جن میں حنفیت کے لیے دلائل کا انبار موجود ہے - ڈاکٹر صاحب اپنے اس خط میں امام صاحب کی قانونی کاوشوں کو زبردست خراج عقیدت پیش کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ ان کا کام ہر اعتبار سے مکمل اور مناسب تھا -

امام صاحب کے برعکس امام مالک کی کاوشوں کی بنیاد ان صحابہ کے اقوال پر ہے جو مدینہ منورہ میں تھے لیکن یہ بات تو طے ہے کہ اہل مدینہ ہوں یا اہل کوفہ سب کا منبع تو ایک ہی تھا، سب نے جو لیا صحابہ سے لیا یا براہ راست سعادت رسول اکرم سے حاصل کی تو اس کے بعد یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ ان میں ایسا اختلاف تھا جس سے کوئی قیامت ٹوٹ پڑی -

اگر امام مالک رحمۃ اللہ تعالٰے پر حضور اکرم صلی اللہ تعالٰے علیہ وسلم کا یہ ارشاد صادق آتا ہے کہ:

> وہ زمانہ قریب ہے جب لوگ اونٹوں پر سوار ہو کر علم کی جستجو میں نکلیں گے تو وہ مدینہ کے عالم سے بڑھ کر کسی کو نہ پائیں گے:

تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالٰے پر بھی آپ کا یہ ارشاد صادق آتا ہے کہ:

> "اگر علم ثریا تک پہنچ جائے تو اہل فارس میں ایک شخص اس کو حاصل کر کے چھوڑے گا

ان ہر دو حضرات نے صحابہ کے چشموں سے فیض حاصل کر کے امت کی سہولت و آسانی کا سامان فراہم کیا ــــ ان دو حضرات کے بعد امام شافعی کا

نمبر آتا ہے ان کا ایک دور وہ ہے جب وہ بغداد وغیرہ میں تھے اور پھر ایک دور وہ ہے جب وہ مصر پہنچ گئے۔ فقہ و قانون کے دونوں مراکز مدینہ منورہ اور کوفہ سے بہت دور مصر کو جب امام شافعی نے اپنا مستقر بنایا تو ایک تو اس خطہ کی آب و ہوا اور مخصوص حالات کے سبب انہیں کسی حد تک نئے مسائل کا سامنا کرنا پڑا دوسرے زمانہ کے تاخیر کے اعتبار سے انہیں مختلف اطراف و بلاد کے سفر کے دوران احادیث و آثار سے بھی زیادہ آگاہی ہوئی، اس لیے انہوں نے استنباط و استخراج کے لیے نئی راہیں نکالیں بدلے ہوئے حالات ہی کا کرشمہ ہے کہ اکثر و بیشتر مسائل میں ان کا قول قدیم اور قول جدید ملتا ہے لیکن یہ ان کی صفائی باطن اور دیانت کی دلیل ہے کہ نئی بات سامنے آنے پر انہوں نے قدیم بات پر کسی طرح بھی اڑنا اور اصرار کرنا پسند نہ کیا بلکہ پوری وسعت قلبی کا مظاہرہ کرتے ہوئے اپنی آراء پر نظر ثانی کی۔

اہل حدیث اور اصحاب رائے میں اختلاف کے اسباب پر حضرت شاہ ولی اللہ نے تفصیل سے گفتگو کی۔ اس عنوان سے ان کا یہ مقصد نہیں کہ کوئی طبقہ محض حدیث سے وابستہ ہے عقل و خرد کو کام میں نہیں لاتا اور اس کی سوچ کے سوتے خشک ہو گئے ہیں یا کوئی طبقہ محض رائے ہی کا پابند ہے اسے حدیث سے دلچسپی نہیں ایسی بات بالکل نہیں صرف غلبہ ذوق کی بات ہے اور ہمارا خیال یہ ہے کہ شرعی حدود کے اندر رہ کر غلبہ ذوق ہو تو اس میں قطعاً حرج نہیں اس میں اختلاف کا بڑا سبب وہی ہے کہ اہل مدینہ کی معاشرت سادہ اور مسائل مختصر تھے اور وہاں صحابہ بکثرت تھے تو اہل کوفہ کے سامنے حوادث و نوازل کا طوفان تھا اور مدینہ کے مقابلہ میں یہاں روایات حدیث بیان کرنے والے اس تناسب میں نہ تھے امام شافعی کو جہاں مصر کے علاقہ کے ترقی یافتہ تمدن سے واسطہ پڑا جو شروع سے شہرہ آفاق تھا وہاں صحابہ کرام کے اس طبقہ کی میراث علمی سے بھی بہرہ ور ہونے کی سعادت حاصل ہوتی جو دورِ فاروقی

کی جہاد مہم میں یا بعد میں ادھر آئے اور پھر یہیں آسودہ رحمت ہوئے ان کے آثار علمی کے وارث اس خطہ میں بکثرت تھے ان سے امام شافعی کو استفادہ کا موقعہ ملا۔ یوں حرمین شریفین سے لے کر بغداد اور ...۔ مصر تک کے حالات اور آثار علیہ سے استفادہ کی سہولتوں نے ان کے سامنے نئی صورت کا عکس پیش کیا رہ گئے امام احمد بن حنبل جنہیں مولانا مناظر احسن بہت قلیل دنیا کا نمائندہ کہتے ہیں لیکن حدیث میں جو بہر طور پر مسلم اور بڑھ کر ہیں۔ ان کا زمانہ خاصا مؤخر تھا اور اس وقت ذخیرہ احادیث خوب سامنے آ چکا تھا تو ان کے یہاں عقل و درایت اور قیاس کا معاملہ بہت کم ہے جس کا اندازہ ان کتابوں سے ممکن ہے جو اس فقہ کے حوالہ سے لکھی گئیں۔

شاہ صاحب نے امثلہ سے بات واضح کرتے ہوئے آخر میں وہی بات لکھی جس کا ہم پہلے حوالہ دے چکے کہ دونوں ہی طبقوں کے ذوق علمی کی اصل بہر طور دین اسلام میں موجود ہے جو اعجاز ہے اس دین کا کہ اس دنیا کو "بیت ہر کہ ومہ" تک پہنچنا تھا اگر اس کے خدام اس طرح گنجائش وسعت بقول امام سفیان ثوری پیدا نہ کرتے تو امت بیچاری الجھن کا شکار ہو جاتی۔

آخر کو دیہاتی اور شہری کے مسائل اگرچہ جدا ہیں اور صنعت و تجارت اور زراعت و کاشتکاری کی دنیا مختلف ہے تو کیا یہ دنیا اس اختلاف کے بعد غرق آب ہو گئی؟ اگر ایک امام نے مثلاً سمندر کی ہر چیز کو حلال کہہ دیا اور کروڑوں انسان جو سمندروں کے کنارے بستے ہیں اس سے متمتع ہو رہے ہیں اور ایک دوسرے نے ماسوائے مچھلی کسی کی اجازت نہیں دی اور سمندروں سے دور بسنے والے اس پر عمل پیرا ہیں تو حرج کیا ہے اور اس میں قباحت کونسی ہے۔

یہی ایک مثال اہل دانش کے لیے کافی ہے ورنہ فقہی ذخیرہ کا تقابلی مطالعہ اور اس ضمن میں حالات وظروف کا تجزیہ ان سب اعتراضات کو ختم کرسکتا ہے جو عرب

فقہاء کے اختلاف پر ہوتے ہیں اور جنہیں ملحدین زمانہ اسلام سے دوری کا بہانہ بنائے ہیں۔

بس ضرورت اس کی ہے کہ شاہ ولی اللہ کے بقول نفرت وعناد کا طریقہ نہ اپنایا جائے بلکہ باہمی ربط و تعلق ایک دوسرے کے نتائج فکر سے استفادہ اور نت نئے علمی ذخیروں سے آگاہی کا مشغلہ برابر جاری رہے کہیں اپنی کسی رائے کی غلطی ثابت ہو جائے تو اس سے رجوع کر لیا جائے تو اس سے خیر کا ہی ظہور ہوگا اور کسی قسم کی جنگ ہنسائی کا اندیشہ باقی نہ رہے گا۔ حیرت ہے کہ ائمہ مجتہدین پورے شرح صدر سے ایک دوسرے کے نتائج فکر کی قدر کرتے ان کا احترام بجا لاتے اور کسی کو برسرِ غلط نہ سمجھتے لیکن بعد میں وہ رواداری اور باہمی ربط و محبت رخصت ہو گئے اور "غیر بنیاتی اختلافات" پر تلخی کی گرم بازاری ہو گئی جو کسی طرح درست اور صحیح نہیں بلکہ اس سے "بنیاتی حصہ دین" کے ضیاع کا خطرہ ہے جس کا وبال بڑا سخت ہے۔

ہماری خواہش تھی کہ شاہ صاحب کے اس گرانقدر رسالہ کا ملخص شامل مقالہ کر دیتے لیکن وقت و حالات نے اس کی اجازت نہ دی ویسے بھی وہ چھپا ہوا دستیاب ہے اور بقدر ضرورت اس سے حوالہ جات دے بھی دیئے گئے ہیں اس لیے امید کرتے ہیں کہ ارباب نظر اس کو کافی سمجھیں گے اور جہاں کوئی بھول ہوئی اس سے آگاہ کر کے اجر و ثواب حاصل کریں گے۔

آج کی دنیا جس طرح سمٹ کر ایک گھر کی مانند ہو چکی ہے اور محسوس ہوتا ہے کہ گویا ہم ایک ہی گھر کے باسی ہیں، زمین کی طنابیں کھنچ چکی ہیں اور ایک طرف سے دوسری طرف آنا اور پہنچنا کوئی مسئلہ نہیں رہا، تمدنی ضرورتیں، حالات و ظروف کا رخ بدل گیا ہے ان حالات میں ضروری ہے کہ اہل فقہ و اجتہاد امام ولی اللہ قدس سرہ کے ذوق کے مطابق وسعت قلبی کا مظاہرہ کریں عظیم فقہی سرمایہ کو سامنے رکھ کر قربت کی ایسی راہیں تلاش کریں جن میں سابقہ دور کی باہمی محبت کی جھلک موجود ہو۔ ہم یہ نہیں

کہتے کہ کل دنیا ایک فقہی مکتب فکر پر متفق ہو جائے، ایسا تو خود ایک امام مجتہد امام مالکؒ نے پسند نہ کیا اور نہ خلیفہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے اس کی اجازت دی۔ بلکہ ہمارا مقصود و مدعا یہ ہے کہ زیادہ قربت کی جو شکلیں ہو سکتی ہیں وہ تو ظہور پذیر ہوں، آخر حج کے مقدس سفر میں ہر فقہی مکتب فکر علمبردار اگر اپنی اپنی الگ سوچ کے باوصف بنیادی فرض کی ادائیگی میں یکساں نظر آتے اور ایک ہی رخ چلتے ہیں تو حرمین شریفین کی مقدس فضاؤں سے باہر نکل کر ایسا کیوں نہیں ہو سکتا اور دوسرے مقامات پہ رواداری اور باہمی احترام کا جذبہ کیوں سرد پڑ جاتا ہے؟

گویا فقہی اختلافات کی آڑ میں دین کے بنیادی حصہ پہ طعنہ زنی غلط ہے تو اس غیر بنیادی حصہ میں کش مکش کی فضا اور بُعد و منافرت کا جذبہ بھی غلط ہے۔ بس دورِ آخر کے اس مجدد کبیر اور حکیم امت امام ولی اللہؒ کے ذوق و مسلک کو بنیاد بنا لیا جائے تو خیر ہی خیر ہو گی۔ ؏ برر سولاں بلاغ باشد و بس۔

نظامِ عُشر کی برکات

ترتیب

مولانا سیّد محمد متین ھاشمی

اس کتابچے میں عام فہم اور بلیغ انداز میں عشر کی اہمیّت اس طرح واضح کی گئی ہے کہ دیہات کے تھوڑے پڑھے لکھے لوگ بھی اسلامی زکوٰۃ کے اس اہم جُزکی برکات سے آگاہی حاصل کر سکتے ہیں۔

بہترین کاغذ عمدہ کتابت رنگین ٹائیٹل خوبصورت چھپائی

فقہی، علمی، تحقیقی مجلّہ

سہ ماہی

منہاج

جنوری ۱۹۸۳ء سے یہ مجلہ مرکز تحقیق دیال سنگھ لائبریری سے شائع ہو رہا ہے۔ اب تک اس کے مندرجہ ذیل نمبر شائع ہو چکے ہیں اور اہلِ علم کا خیال ہے کہ اس معیار کا علمی و تحقیقی مجلّہ آج تک برصغیر پاک و ہند میں اردو زبان میں شائع نہیں ہوا ہے۔

۱۔ پہلا : اجتہاد نمبر
۲۔ دوسرا : عشر نمبر
۳۔ تیسرا : عشر نمبر
۴۔ چوتھا : اسلامی نظام عدل نمبر (جلد اول)
۵۔ پانچواں : اسلامی نظام عدل نمبر (جلد دوم)
۶۔ چھٹا : حیثیت نسواں نمبر (جلد اول)
۷۔ ساتواں : حیثیت نسواں نمبر (جلد دوم)
۸۔ آٹھواں : حیثیت نسواں نمبر (جلد سوم)

پوری فائل طلب کرنے پر خصوصی رعایت۔ علماء۔ وکلاء اور طلبہ کے لیے مزید رعایت ہو گی۔

جلد : ۳   شوال المکرم ۱۴۰۵ھ / جولائی ۱۹۸۵ء   شمارہ : ۳

بدل اشتراک

فی پرچہ ۳۶/۰۰ روپے
ششماہی ۶۰/۰۰ روپے
سالانہ ۱۰۰/۰۰ روپے

ناشر: سید محمد متین ہاشمی ایم اے
ڈائریکٹر مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

طابع: میاں عبدالماجد

باہتمام: محمد سعید مینجر امپرنٹ آفسٹ پرنٹرز
۸۔ ایبٹ روڈ لاہور۔
فون: ۲۲۴۳۶۵

فہرست مضامین

سہ ماہی منہاج

حصہ اوّل

مقالات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
نحمدہٗ و نصلی علیٰ رسولہ الکریم

اداریہ

یوں تو فقہائے اسلام نے شریعتِ اسلامیہ علیٰ صاحبہا الصلوات کے متعدد مصادر کا تذکرہ فرمایا ہے لیکن سب ہی کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بنیادی طور پر درحقیقت وہ ہی مصادر ہیں۔ایک قرآن کریم اور دوسرا سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دور مسعود میں قرآن کریم نازل ہو رہا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم وحی غیر متلو کے ذریعہ اس کے احکام کی تشریح و تنفیذ فرما رہے تھے۔آپ کا فتوٰی اور فیصلہ آخری تھا اور اس میں کسی چون و چرا کی گنجائش نہیں تھی۔لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب فتوحات اسلامیہ کا دامن وسیع ہوا اور حضرات صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین بہت سے ایسے نئے نئے حالات و واقعات سے دوچار ہوئے جن سے وہ کبھی آشنا نہ تھے تو اس بصیرت ایمانی کی روشنی میں جو انہیں صحبت نبوی سے حاصل ہوئی تھی انہوں نے اجتہاد کئے اور بسا اوقات کسی مسئلہ پر بحث و تمحیص کے بعد فقہائے صحابہ نے کسی خاص موقف پر اجماع کر لیا۔اس طرح ہمارے فقہی سرمایہ میں قرآن و سنت کے ساتھ ساتھ صحابہ کرامؓ کے فتاوٰی اور فیصلوں کا نہایت مفید اور گراں قدر اضافہ ہوا۔تاہم ابھی تک فقہ کی باضابطہ تدوین ہوئی تھی نہ اس کی ضرورت تھی اس لیے کہ ممالک محروسہ کے اطراف و اکناف میں حضرات صحابہؓ پہنچ چکے تھے جو کماحقہٗ تبلیغ دین کا فریضہ انجام دے رہے تھے۔

لیکن عہد صحابہؓ کے بعد جب تابعین و تبع تابعین رحمہم اللہ کا دور آیا یعنی دوسری اور

تیسری صدی ہجری. تواب اسلام میں کثرت سے غیر عرب لوگ داخل ہو چکے تھے۔ اور اسلامی تمدن ایرانی اور رومی تمدن کے بالمقابل کھڑا تھا۔ اب زندگی اتنی سادہ نہ تھی جیسی کہ عرب کے صحراؤں میں تھی۔ نئے نئے مباحث۔ نئے نئے مسائل۔ پیچ در پیچ عقلی موشگافیاں۔ یہ ایک بہت بڑا اور اہم چیلنج تھا۔ اور ہمارے اسلاف نے اسے نہایت خندہ پیشانی سے قبول کیا۔ اس لیے کہ قرآن و سنت، اجتہادات صحابہ اور اجماع صحابہ کے ساتھ ساتھ ان کے پاس ایک اہم ترین وسیلہ اجتہاد بھی تھا۔ جسدِ شریعت میں اجتہاد کی حیثیت خون کی سی ہے جو شریعت پر جمود طاری ہونے دیتا ہے نہ سکوت۔ کوئی زمانہ ہو، کیسے ہی حالات ہوں، استنباط اور اجتہاد دامن شریعت کو وسیع سے وسیع تر کرتے جاتے ہیں۔ اسی لیے حضرت معاذ بن جبل رض کو یمن کا گورنر اور قاضی بنا کر بھیجتے وقت جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا "معاذ! تم اپنے فیصلے کس طرح کیا کرو گے؟" تو انہوں نے جواب دیا "بکتاب اللہ (اللہ کی کتاب کے مطابق) پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا "اگر اس میں نہ پاؤ تو؟" انہوں نے جواب دیا "بسنۃ رسول اللہ" (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق) آپ نے پھر دریافت فرمایا "اگر تم اس میں بھی نہ پاؤ گے تو پھر کیا کرو گے؟ جناب معاذ نے جواب دیا "اجتہد برائی ولا آلو" (میں اس وقت اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کروں گا اور استنباط مسائل میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کروں گا)۔ حضرت معاذ رض کے جواب پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی ناراضگی کا اظہار نہیں فرمایا بلکہ آپ ان کے جواب پر اتنا خوش ہوئے کہ آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر ارشاد فرمایا "الحمد للہ کہ اس نے اللہ کے رسول کے فرستادہ کو اس بات کی توفیق عطا فرمائی جسے اللہ کا رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) پسند کرتا ہے۔

اس سوال و جواب سے دو باتیں خاص طور پر سمجھ میں آتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کا اندازہ تھا کہ آئندہ چل کر ایسے مسائل پیش آسکتے ہیں جن کا حل واضح انداز میں قرآن و سنت میں نہیں مل سکے گا۔ اس وقت لامحالہ استنباط کی راہ اختیار کرنی ہوگی۔ دوسری بات یہ کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یہ نہیں چاہتے تھے کہ نئے پیش آمدہ مسائل کے سامنے محض اس بنا پر کہ ان کا واضح حل قرآن و سنت میں موجود نہیں ہے علمائے امت ہتھیار ڈال دیں بلکہ

آپ کی بھی یہی خواہش تھی کہ قرآن و سنت کے گہرے مطالعے کے بعد جو ایمانی بصیرت حاصل ہوتی ہے اس سے کام لیا جائے اور مسائل کا حل دریافت کیا جائے جسے اجتہاد کا نام دیا جاتا ہے۔

ہماری ان معروضات سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ ہم اجتہاد کا دروازہ چوپٹ کھلا رکھنا چاہتے ہیں بلکہ ہمارا موقف یہی ہے کہ جس طرح طب کے ماہرین کسی طبی مسئلے پر رائے دینے کے اہل ہوتے ہیں یا کوئی سائنسدان کسی سائنسی مسئلے پر اپنی تحقیق کا نتیجہ پیش کرنے کا مجاز ہے اسی طرح امت کے وہ علماء و ماہرین جنہوں نے دین و شریعت کی تعلیم و تعلم میں اپنی زندگیاں کھپا دیں ساتھ ہی تقویٰ اور عمل کے میدان میں بھی پر وقار مقام کے حامل رہے۔ انہیں بھی اس کا موقع ملنا چاہیے کہ ماحول اور حالات کی روشنی میں کسی خاص علمی مسئلے پر تحقیق کریں اور اپنی تحقیق کے نتائج معتمد اور مشہود لہم بالخیر علماء کی خدمت میں پیش کریں یہ عمل نہ تو رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے منشاء کے خلاف ہے اور نہ ہی ہمارے اسلاف کے۔ خود امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے نجی طور پر چالیس علماء کی ایک کونسل بنائی تھی جس میں ایک مسئلہ اٹھایا جاتا تھا اور اس پر بحث شروع ہو جاتی تھی بعض بعض مسائل پر تو مہینوں بحث ہوتی تھی اور جب کوئی بات طے ہو جاتی تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اس فیصلے کو لکھ لیتے اس طرح کوئی فقہ (حنفی) وجود میں آئی۔ بعض تاریخی ذرائع سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امامؒ نے اس کونسل میں علمائے فقہ کے ساتھ ساتھ اس وقت کے عصری علوم کے ماہرین کو بھی شامل کیا تھا۔

اس دور میں خلیفہ منصور عباسی کے کہنے پر امام مالکؒ نے موطا تالیف فرمائی اور اس میں صحیح احادیث۔ صحابہ کے فتاویٰ اور اپنی رائے تحریر فرمائی۔ موطا کی تالیف کو ہم عظیم علمی اقدام کا نام دے سکتے ہیں کیونکہ اسی وقت سے مسائل فقہیہ پر دلائل و علل کی روشنی میں غور و فکر کرنے کا آغاز ہوا اور پھر اصول فقہ کی تدوین شروع ہوئی۔ امام ابو حنیفہؒ نے حنفی فقہ کی تدوین کے ساتھ ساتھ ایک کتاب "کتاب الرائے" تصنیف فرمائی جس کی شرح غالباً امام ابو یوسفؒ نے لکھی۔ بقول ڈاکٹر حمید اللہ یہ دونوں کتابیں تاتاری فتنہ میں ضائع ہو گئیں لیکن اصول فقہ کی تدوین کا جو سلسلہ شروع ہوا تھا وہ جاری رہا اور پھر بعد کے فقہا امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، اور امام شافعیؒ نے اس کام کو آگے بڑھایا جو اصول فقہ کی کتابیں ہم تک پہنچی ہیں ان میں سب سے اہم کتاب امام شافعیؒ کی "الرسالہ"

ہے۔ الرسالہ کی حیثیت اصول فقہ کی تاریخ میں سنگ میل کی ہے اس کے بعد علماء نے اس فن کو آسمان پر پہنچا دیا اور یہ بات بلاخوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ دنیائے قانون میں یہ شرف صرف مسلم علماء کو حاصل ہے کیونکہ ان سے قبل دنیا کے کسی قانون کی تاریخ میں اصولِ قانون کا وجود نہیں ملتا۔ اگر جدید دور میں چند قوموں نے اس فن کی طرف توجہ کی ہے تو دراصل انہوں نے مسلمانوں ہی سے سیکھا ہے۔ علم اصول فقہ میں امام شافعیؒ کے بعد امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) کی کتاب المستصفٰی آمدی کی کتاب الاحکام بیضاوی کی کتاب المنہاج یا اس کی شرح اسنوی بےنظیر کتابیں ہیں۔ اس طرح حنفیہ میں ابوزید دبوسی (م ۴۳۰ھ) اور فخرالاسلام بزدوی (م ۴۳۰ھ) کی کتابیں، نسفی (م ۷۰۹ھ) کی کتاب المنار یا اس کی شرح مشکوٰۃ الانوار یا مظفرالدین بغدادی (م ۶۹۴ھ) کی کتاب الاحکام یا صدر الشریعۃ کی کتاب التوضیح یا کمال ابن ہمام کی کتاب التحریر یا السرخسی کی کتاب "کتاب الاصول" یہ وہ علمی کارنامے اور اثاثے ہیں جن پر مسلمان بجا طور پر فخر کر سکتے ہیں۔ الحمد اللہ کہ یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے۔ شوکانی کی کتاب ارشاد الفحول اور شیخ عبدالوہاب محمد خضری بک (م ۱۹۲۷ء) کی کتاب اصول الفقہ یا علامہ ابوزہرہ اور عبدالوہاب خلاف کی اصول فقہ کے موضوع پر کتابیں گراں قدر علمی سرمایہ ہیں۔ امید کی جاتی ہے کہ یہ سلسلہ انشاءاللہ جاری رہے گا۔

چونکہ ہمارے ملک میں ان دنوں اسلامائزیشن کا عمل جاری ہے قومی اسمبلی قائم ہو چکی ہے جو فی الحال قانون سازی میں مصروف ہے یہ محسوس کرکے مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری نے یہ فیصلہ کیا کہ قانون سازی میں علمی طور پر مدد دینے کیلئے سہ ماہی منہاج کا "مصادر شریعت نمبر" شائع کیا جائے اور ان تمام اہم مصادر پر سیر حاصل بحث کر دی جائے جو قانون سازی کے کام میں معاون ثابت ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ مباحث زیادہ تر عربی کتابوں میں موجود ہیں جن سے ہمارے ملک کے عام اہل علم استفادہ نہیں کر سکتے۔ ہمیں امید ہے کہ انشاءاللہ اسلامائزیشن کے عمل میں ہماری اس کاوش سے فائدہ اٹھایا جائے گا۔

کچھ مصادر شریعت نمبر کے بارے میں

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے مصادر شریعت نمبر نکالنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ قانون سازی کے عمل میں علمی سطح پر قومی قانون ساز اداروں کے ساتھ تعاون کیا جائے نیز ملک کے ان تعلیم یافتہ حضرات کی مدد کی جائے جو عربی کے مراجع سے خاطر خواہ استفادہ نہیں کر سکتے ہم نے اس نمبر کو تین حصوں اور شماروں پر تقسیم کیا ہے پہلے شمارے میں تین اہم مصادر قرآن، سنت اور اجماع پر تفصیلی انداز میں بحث کی گئی ہے۔ دوسرے شمارے میں قیاس، استحسان اور استصحاب کے موضوعات پر آپ کو تفصیلی مباحث ملیں گے تیسرے شمارے میں تلفیق و تقلید، عرف، استصلاح، ذرائع، مصالح مرسلہ کے ساتھ ساتھ اولوالامر کے احکام کی شرعی حیثیت، مصادرِ شریعت از روئے فقہ جعفریہ جیسے اہم موضوعات پر نہایت تفصیل سے کلام کیا گیا ہے۔ اس حصے میں ایک خاص علمی چیز تمام مسلمہ فقہی مسالک کی مہات کتب کا اجمالی تعارف قارئین گرامی کی خدمت میں پیش کرنے کا شرف حاصل کیا گیا ہے ہمیں امید ہے کہ انشاء اللہ العزیز ہمارے معزز قارئین ہماری اس کاوش کو شرفِ قبولیت سے نوازیں گے۔ ہمارا خیال ہے کہ اُردو زبان میں اصول فقہ کے موضوع پر مصادرِ شریعت نمبر ایک قابل قدر علمی اضافہ تصور کیا جائے گا۔

اجتہاد کے موضوع پر مصادر شریعت نمبر میں کوئی مقالہ آپ کو نہیں ملے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سہ ماہی منہاج کا پہلا شمارہ ۳۰۰ صفحات پر مشتمل جنوری ۱۹۸۳ء میں شائع ہو چکا ہے جس میں اجتہاد کے موضوع سے متعلق جملہ مباحث پیش کیے جا چکے ہیں۔ لہٰذا ہم نے اس بات کی ضرورت محسوس نہیں کی کہ انہیں دوبارہ قارئین کی خدمت میں پیش کریں۔

چونکہ ادارہ سہ ماہی منہاج ابتدا ہی سے اتحاد بین المسالک کا داعی و قائل رہا ہے اور فرقہ بندی کو ملت کے لیے زہرِ قاتل تصور کرتا ہے اس لیے شروع ہی سے ہم نے اس بات کا اہتمام کیا ہے کہ ہر مسلک کے ممتاز علماء کرام کے نتائج فکر کو بغیر کسی تبدیلی کے اپنے صفحات

میں جگہ دیں اس سے ایک دوسرے کے خیالات اور عقائد و نظریات کو سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے۔ ما بہ الاختلاف نکات کی حیثیت و نوعیت کا تعین ہوتا ہے اور فرقہ دارانہ تعصبات کی تلخی میں کمی ہوتی ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ اگر ذرا سی وسعتِ قلبی کا مظاہرہ کیا جائے اور انسان فرقوں کی تنگنائے سے نکل کر ملت کے عمومی مزاج و مفاد کو پیشِ نظر رکھے تو انشاء اللہ یہ بات اس پر واضح ہو جائے گی کہ ما بہ الاختلاف امور کی نوعیت جزوی و فروعی ہے اور اصولی اعتبار سے یہ امت ہم عقیدہ اور ہم قبلہ ہے اسی لیے اس نمبر میں حسب سابق ہم نے اس بات کا پورا اہتمام کیا ہے کہ دیوبندی بریلوی اہل حدیث اور جعفری فقہ کے ماہرین کا اپنا اپنا نقطۂ نظر سامنے آجائے اور ہم ایک دوسرے کے عقائد پر حملہ کرنے اور ان کے اکابر کی تکفیر و تفسیق کرنے کی بجائے ایک دوسرے کا احترام کرنا سیکھیں۔ واللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم۔

محمد الحسن سلیمی

قرآنِ حکیم ۔ اوّلین مأخذ تشریع

پروفیسر ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی صاحب

تشریع ــــ قانون سازی (Legislation) انسانی تمدن کی بقا اور ترقی کے لیے ایک ناگزیر شے ہے ۔ نظریہ معاہدہ عمرانی کی کسی بھی تعبیر کو درست مانا جائے[۱] ۔ ہر صورت میں یہ نتیجہ بدیہی ہے کہ ایک با اختیار حاکم کے بغیر جو ظلم و تعدی کو مٹا کر عدل قائم کر سکے روئے زمین پر بنی نوع کی بقا ناممکن[۲] ہے ۔

قانون سازی کا آغاز کیسے ہوا ؟ اس ضمن میں مسلم فقہاء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ انسان کا فرض ہے کہ وہ اچھے کام کرے اور بدی کے کاموں سے پرہیز کرے ۔ اور ان کے درمیانی درجات (مندوب، مباح اور مکروہ) کے بارے میں پوری احتیاط ملحوظ رکھے ۔ تاہم نیکی اور بدی میں امتیاز اور خاص طور پر اس وقت جب کہ روزمرہ کے عام معاملات کے بجائے مہذب اور متمدن زندگی کے نازک اور پیچیدہ مسائل سے سابقہ ہو، آسان کام نہیں ۔ عملی ضروریات اس بات کی متقاضی ہیں کہ تشریع (یعنی ہر مسئلہ میں نیکی اور بدی کے درجات واضح طور پر متعین کرنے) کا اختیار انسان کے ہاتھ میں ہو ۔ خواہ یہ حق فرد کو دیا جائے یا فقہائے امت کو یا پھر منظم معاشرے یعنی ریاست کے پاس ہو ۔ لیکن محض عقل کو نیکی اور بدی کی معرفت کا معیار مان لینے سے پیچیدہ مشکلات کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے ۔ کیونکہ اس امر کا نہ صرف امکان

---

[۱] مختلف علماء نے نظریہ معاہدہ عمرانی کی مختلف تعبیرات کی ہیں ۔ مغربی مفکرین میں ہابز، لاک اور روسو اس نظریہ کے بڑے شارح ہیں اور مسلم مفکرین میں فارابی، ابن خلدون اور شاہ ولی اللہ نے اس نظریہ کو موضوع بحث بنایا ہے ۔

[۲] ابن خلدون، مقدمہ، بیروت، ص ۴۹ ۔

ہے بلکہ واقعہ بھی یہی ہے کہ ایک ہی مسئلے پر مختلف انسانوں میں اختلاف رائے ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بنی نوع انسان پر اللہ کا احسان ہے کہ اس نے عقلی ہدایت کے ساتھ نبوی ہدایت کا اہتمام بھی فرمایا اور ایسے برگزیدہ افراد کو ہادی بنا کر بھیجا جو نیکی اور بدی کے متعلق حقیقی حاکم اور شارع یعنی اللہ تعالیٰ کے احکام ہم تک پہنچاتے رہے اور زندگی کے گوناگوں معاملات میں ہماری رہنمائی کرتے رہے۔ انہی مقدس ہستیوں میں سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جنہوں نے اپنی حیات طیبہ میں جو اوامر و نواہی پہنچائے ہیں انہیں تمام مسلمان آخری اور قطعی حجت سمجھتے ہیں۔ یہی احکام وحی متلو اور وحی غیر متلو یعنی قرآن اور حدیث کے نام سے پکارے گئے۔ صدر اسلام کے سادہ تمدن کی ضروریات کے لیے یہ اصول کافی تھے لیکن تمدن کے ارتقار کے ساتھ انسانی ضروریات اور مسائل میں اضافہ ہو گیا اور ایسی نئی نئی صورتیں پیدا ہو گئیں جن کے بارے میں قرآن اور حدیث میں واضح ہدایات موجود نہیں تھیں اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد آسمانی ہدایت کا یہ سلسلہ منقطع ہو گیا تھا اس لیے وحی کے ذریعہ ان مسائل کے بارے میں رہنمائی حاصل کرنے کا دروازہ بھی بند ہو چکا تھا۔ لیکن ان حالات میں امت مسلمہ کسی قانونی بحران سے دوچار نہیں ہوئی بلکہ قرآن اور حدیث میں واضح طور پر اس امر کی ہدایات موجود تھیں کہ اہل علم کو قانون الٰہی کے علل و حکم کا ادراک حاصل کر کے استنباط و استخراج کے ذریعہ زندگی کے حرکی پہلوؤں سے متعلق قانون سازی کرنی چاہیئے۔ چنانچہ مسلم فقہار نے اس سے پورا پورا فائدہ اٹھایا اور بہت قلیل مدت میں ایک مکمل قانونی نظام تشکیل دے دیا۔ اس قانونی نظام کی یہ خصوصیت تھی کہ اسے ایک طرف، قانون الٰہی سے مستنبط ہونے کے باعث تقدس حاصل تھا اور دوسری طرف اس میں وہ لچک اور ارتقار کی صلاحیت پیدا ہو گئی جس نے اسے زمان و مکان کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کے قابل بنا دیا[1]۔ یہ مکمل قانونی نظام "فقہ" کہلایا۔

فقہ کا مفہوم

فقہ کا لغوی معنی کسی چیز کو تحقیق و تفتیش کے لیے کھولنا اور چیرنا۔ علامہ زمخشری لکھتے ہیں،

---

[1] ملاحظہ ہو توضیح التلویح، ص ۹: نیز ڈاکٹر محمد حمید اللہ: The Muslim conduct of state, Lahore 1973, pp 4,5

اقبال: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (ترجمہ) لاہور ۱۹۵۸ء ص ۲۲۱،

الفقه حقيقة الشق والفتح، والفقيه العالم الذی يشق الاحكام ويفتش عن حقائقها ويفتح ما استغلق منها۔[1]

فقہ کی حقیقت تحقیق وتفتیش کرنا اور کھولنا ہے۔ فقیہ وہ عالم ہے جو احکام کی بحث وجستجو کرے۔ ان کے حقائق کی تحقیق وتفتیش کرے اور مشکل ومغلق امور کو واضح کرے۔

امام غزالی نے فقہ کا معنی فہم وتدبر اور بصیرت بیان کیے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔

الفقه عبارة عن العلم والفهم، فی اصل الوضع ــ يقال: فلان يفقه الخير والشر ای يعلمه ويفهمه[2]

قرآن حکیم نے بھی فقہ کے لفظ کو فہم وبصیرت کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ[3]

ترجمہ: پس ایسا کیوں نہ ہوا کہ مومنوں کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت نکل آئی ہوتی کہ دین میں فہم وبصیرت پیدا کرے اور جب وہ اپنے لوگوں میں واپس جاتی تو ان کو خبردار کرتی تاکہ وہ برائیوں سے بچ جاتے۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی متعدد احادیث میں فقہ کا لفظ یا اس کے مشتقات استعمال

---

[1] زمخشری، حقیقۃ الفقہ، جلد ا بحوالہ تقی امینی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، صفحہ ۱۴۔

[2] غزالی، المستصفی، قاہرہ، ۱۹۳۷، ۳۔

[3] قرآن، التوبہ، ۱۲۲۔

ہوئے ہیں ان میں بھی یہ لفظ فہم و بصیرت کے معنوں میں استعمال کیا گیا ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

من یرد اللہ بہ خیراً یفقہہ فی الدین۔[1]

اللہ جس کے ساتھ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اسے دین کی بصیرت عطا کرتا ہے۔

ایک موقع پر آپ نے صحابہ کرام کو وصیت کرتے ہوئے فرمایا۔

ان رجالا یاتونکم من الارض یتفقہون فی الدین فاذا اتوکم فاستوصوا بہم خیراً۔[2]

لوگ دور دراز سے تمہارے پاس دین کی بصیرت حاصل کرنے آئیں گے جب وہ آئیں تو، میری وصیت ہے کہ ان کے ساتھ اچھا سلوک کرنا۔

فقہ کے مذکورہ بالا لغوی مفہوم کے پیش نظر صدر اوّل میں فقہ کا مفہوم نہایت وسیع اور زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی تھا۔ ملا محب اللہ بہاری لکھتے ہیں۔

ان الفقہ فی الزمان القدیم کان متنا ولاً لعلم الحقیقۃ وھی الالٰہیات من مباحث الذات والصفات وعلم الطریقۃ وھی مباحث المنجیات والمہلکات وعلم الشریعۃ الظاہرۃ[3]

قدیم زمانہ میں فقہ علم حقیقت (یعنی وہ علم جس میں الٰہیات اور ذات و صفات باری سے بحث ہو)، علم طریقت (وہ علم جس میں نجات بخش اور ہلاکت آفریں اعمال و افعال کا بیان ہو) اور علم شریعت ظاہرہ (جس علم میں شریعت کے ظاہری احکام زیر بحث آئیں) سب کو شامل تھا۔

---

[1] بخاری و مسلم، کتاب العلم

[2] ترمذی، کتاب العلم

[3] ملا محب اللہ بہاری، مسلم الثبوت (حاشیہ من المصنف) مصر ۱۳۲۶، ص ۵

گویا تمام دینی علوم کے لیے جو لفظ استعمال کیا جاتا تھا وہ فقہ تھا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ سے فقہ کی جو تعریف منقول ہے وہ یہ ہے:

الفقہ معرفۃ النفس مالہا وما علیہا۔[1]

فقہ تمام انسانی حقوق و فرائض کے علم کا نام ہے۔

یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے علم العقائد میں جو کتاب تصنیف کی اس کا نام "الفقہ الاکبر" رکھا۔ یہ کتاب فرقہ قدریہ کے عقائد کے جواب میں لکھی گئی اور اس میں ایمان، توحید، رسالت اور معاد کے موضوعات پر بحث کی گئی ہے۔[2] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسری صدی ہجری کے وسط تک فقہ کا لفظ اپنے وسیع معنوں میں استعمال ہوتا تھا بالخصوص الٰہیات یا علم کلام کو فقہ سے الگ علم نہیں سمجھا جاتا تھا۔

عباسی خلیفہ المامون (۲۱۸ھ) کے عہد میں جب یونانی فلسفہ عربی میں ترجمہ ہو کر متعارف ہوا اور اس کے اثرات سے عقائد کی سادگی ختم ہو گئی اور اس کے مباحث نے معتزلہ کے اثر سے ایک مستقل فن کی حیثیت اختیار کر لی تو عقائد کی علم کلام کے نام سے شہرت ہوئی۔ کچھ عرصہ کے بعد علم اخلاق نے تصوف کے نام سے اپنی علیحدہ حیثیت قائم کر لی اور اب فقہ کا مفہوم محدود سے محدود تر ہو گیا۔[3]

اس تجریدی عمل کے بعد فقہ کا جو مفہوم رائج اور مشہور ہوا اس کے مطابق فقہ کی از سر نو مختلف تعریفیں کی گئی ہیں۔ مثلاً امام غزالی نے یہ تعریف کی ہے۔[4]

الفقہ عبارۃ عن العلم بالاحکام الشرعیۃ الثابتۃ لافعال المکلفین خاصۃ۔

---

[1] بحوالہ کمال الدین احمد البیاضی، اشارات المرام من عبارات الامام، قاہرہ ۱۹۴۹ء: ص ۲۸-۹

[2] حیدر آباد دکن سے ۱۹۵۳ء میں طبع ہوئی۔

[3] مسلم الثبوت، ص ۵: نیز دیکھیے ڈاکٹر احمد حسن

The Early Development of Islamic Jurisprudence, Islamabad 1970, p.3.

[4] غزالی، المستصفیٰ، قاہرہ ۱۹۳۷ء، ص ۳

انسانی زندگی کے عملی مسائل کے متعلق احکام شرعیہ کے علم کا نام فقہ ہے۔
ملا محب اللہ بہاری نے کئی تعریفیں نقل کر کے ان پر عقلی اور منطقی انداز سے بحث کی ہے۔
ان میں سب سے مختصر تعریف یہ ہے:

الفقه حكمة فرعية شرعية۔
فقہ شرعی قوانین کے ملکہ استنباط کا نام ہے۔
ایک دوسری تعریف یوں کی گئی ہے۔

العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية[1]
فقہ شرعی قوانین کے اس علم کا نام ہے جو ان کے تفصیلی دلائل سے حاصل ہو۔
فقہ کے مفہوم میں تحدید کے بعد فقہ کا تعلق اب حسب ذیل مباحث سے ہے۔

۱۔ عبادات: وہ امور جو بندے اور اس کے رب کے درمیان تعلق استوار رکھتے ہیں مثلاً
نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، نذر اور قسم وغیرہ۔

۲۔ معاملات: وہ امور جو بندوں کے باہمی تعلقات کو استوار رکھتے ہیں۔ وہ تعلقات انفرادی ہوں یا اجتماعی، ملکی ہوں یا بین الاقوامی فقہی اصطلاح میں ان تمام امور کے لیے "المعاملات" کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے البتہ معاملات کی درج ذیل ذیلی تقسیم کی گئی ہے۔

۱۔ مناکحات یا احوال شخصیہ کے بارے میں احکام: نسل انسانی کی بقا سے متعلق قوانین جن میں نکاح، طلاق، عدت، نسب، ولایت، وصیت، وراثت وغیرہ شامل ہیں۔ ان احکام کے بارے میں قرآن میں تقریباً ۷۰ آیات ہیں۔

۲۔ احکام مدنیہ: معاشرتی اور مالی قوانین جو باہمی اشتراک عمل کے لیے مقرر ہیں مثلاً خرید و فروخت اجارہ، رہن، کفالہ، عاریت، امانت، ضمانت وغیرہ، ان احکام کے بارے میں تقریباً ۷۰ آیات ہیں۔

۳۔ احکام جنائیہ: ان میں جرائم اور ان کی سزاؤں سے بحث ہوتی ہے۔ قتل، چوری، تہمت

---

[1] ملا محب اللہ بہاری، مسلم الثبوت، مصر ۱۳۲۶ھ ص ۵

وغیرہ نیز قصاص، تعزیرات اور دیون بہا وغیرہ۔ ان احکام کے بارے میں تقریباً ۳۰ آیات ہیں۔

۴۔ احکام مرافعات: ان میں عدالتی مسائل، قانون مرافعہ، اصول محاکمہ اور عدل بین الناس سے متعلق امور مثلاً شہادت، یمین وغیرہ زیر بحث آتے ہیں۔ اس موضوع پر تقریباً ۱۳ آیات ہیں۔

۵۔ احکام دستوریہ: ان میں نظام حکومت، حکام اور شہریوں کے باہمی حقوق و فرائض کا بیان ہوتا ہے۔ اس بارے میں تقریباً ۱۰ آیات ہیں؛

۶۔ احکام دولیہ: اس میں قومی اور بین الاقوامی معاملات اور صلح و جنگ کے احکام زیر بحث آتے ہیں۔ اس موضوع پر تقریباً ۲۵ آیات ہیں۔

۷۔ احکام اقتصادیہ و مالیہ: ان میں محروم معیشت افراد کے حقوق اور زکوٰۃ وصدقات کے مصارف، محاصل، اغنیاء اور فقراء نیز حکومت اور شہریوں کے باہمی مالی تعلقات زیر بحث آتے ہیں اور اس موضوع پر تقریباً ۱۰ آیات ہیں[1]

ماخذ کا مفہوم

اوپر جن مباحث فقہیہ کی فہرست دی گئی ہے ان سے متعلق احکامات کے لیے قرآن حکیم کی طرف رجوع کرنے سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ عبادات، احوال شخصیہ اور میراث وغیرہ کے مسائل ایسے ہیں جن کے تفصیلی احکامات قرآن حکیم میں موجود ہیں کیونکہ ان میں سے اکثر احکام تعبدی ہیں جن میں عقل کی دراندازی کی گنجائش نہیں ہے اور تمدن کے اختلاف سے ان میں تبدیلی کی گنجائش نہیں۔ ان کے علاوہ جو احکام ہیں ان میں سے بیشتر کے اصول و ضوابط اور قواعد کلیہ قرآن حکیم نے بیان کیے ہیں اور جزئی تفصیلات سے قرآن حکیم نے تعرض نہیں کیا جس کی وجہ یہ ہے کہ ان احکام کا تعلق زیادہ تر تمدن، معاشرے اور اجتماعی زندگی سے ہے جس میں احوال و کوائف کا اختلاف

---

[1] عبدالوہاب خلاف، علم اصول الفقہ، کویت ۱۹۷۲ء، صفحہ ۳۲، ۳۳۔
محمد تقی امینی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، لاہور، صفحہ ۴۳۔

وسعت اور گنجائش کا متقاضی تھا۔ چنانچہ قواعد اساسیہ بیان کر کے تفصیلات طے کرنے کی ذمہ داری ان فقہاء اور اہل علم پر چھوڑ دی جن کا ان مخصوص حالات سے سابقہ ہے۔ اپنی انہیں ضروریات کے لیے جب فقہاء کسی مسئلہ کا حل کسی قاعدہ کلیہ سے متعین طریقوں کے مطابق متنبط کرتے ہیں تو وہ قاعدہ کلیہ اس حکم کا ماخذ کہلاتا ہے۔ گویا کسی علم کے ماخذ سے مراد وہ مقامات ہوتے ہیں۔ جہاں سے اس کے ضوابط بلا واسطہ اور بنیادی طور پر حاصل کیے جا سکیں۔ فقہاء اسلام نے فقہ اسلامی کے چار ماخذ شمار کرائے ہیں۔

۱۔ الکتاب ــــ قرآن حکیم

۲۔ السنۃ

۳۔ اجماع

۴۔ قیاس

زیر نظر مقالہ میں ان مآخذ میں سے صرف پہلے ماخذ یعنی الکتاب پر بحث کی جائے گی۔

الکتاب

فقہ اسلامی کا پہلا ماخذ قرآن حکیم ہے۔ قرآن حکیم کی متعدد آیات میں صراحت سے بیان کیا گیا ہے کہ کتاب اللہ اسلامی قانون کا اولین اور بنیادی ماخذ ہے۔ یہ آیات اس قدر واضح ہیں کہ ان میں کسی تاویل اور اختلاف رائے کی گنجائش نہیں ہے۔ اس ضمن میں درج ذیل آیات بطور خاص توجہ کی مستحق ہیں۔

إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ۔ [1]

ترجمہ: یقیناً ہم نے آپ پر کتاب حق کے ساتھ اتاری ہے تاکہ آپ لوگوں کے درمیان اس کے مطابق فیصلہ کریں جو اللہ نے آپ کو سمجھایا ہے۔

فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما۔ [2]

---

[1] قرآن: النساء، ۱۰۵

[2] النساء، ۶۵

ترجمہ: پس آپ کے پروردگار کی قسم یہ لوگ ایمان دار نہ ہوں گے جب تک یہ لوگ اس جھگڑے میں جوان کے آپس میں ہو آپ کو حکم نہ بنالیں اور پھر جو فیصلہ آپ کر دیں اس سے اپنے دلوں میں تنگی نہ پائیں اور سر تسلیم خم کر دیں۔

فان تنازعتم فی شیٔ فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تومنون باللہ والیوم الاخر۔ [1]

ترجمہ: پس اگر تم میں باہم کسی چیز میں اختلاف ہو جائے تو اسے اللہ اور اس کے رسولؐ کی طرف لوٹا لیا کرو اگر تم اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔

افحکم الجاھلیۃ یبغون ؕ ومن احسن من اللہ حکما لقوم یوقنون۔ [2]

تو کیا یہ لوگ زمانہ جاہلیت کے فیصلے چاہتے ہیں اور جو قوم یقین رکھتی ہے اس کے لیے اللہ سے بہتر فیصلہ کس کا ہو سکتا ہے۔

فاحکم بینھم بما انزل اللہ ولا تتبع اھوائھم۔ [3]

آپ لوگوں کے درمیان اللہ کے اتارے ہوئے احکام کے مطابق فیصلہ کیجیے اور ان لوگوں کی خواہش پر عمل نہ کیجیے۔

ان الحکم الا للہ یقص الحق وھو خیر الفاصلین۔ [4]

حکم تو اور کسی کا نہیں بجز اللہ کے، وہی حق بیان کرتا ہے اور وہی بہترین فیصلہ کرنے والا ہے۔

ان الحکم الا للہ امر الا تعبدوا الا ایاہ ذلک الدین القیم۔ [5]

---

[1] القرآن النساء، ۵۹

[2] ایضاً المائدہ ۵۰

[3] ایضاً المائدہ، ۴۸

[4] ایضاً، الانعام ۵۷

[5] ایضاً یوسف، ۴۰

حکم صرف اللہ ہی کا حق ہے۔ اس نے حکم دیا ہے کہ اس کے سوا کسی کی عبادت نہ کی جائے یہی دین مستقیم ہے۔

ولا تدع مع اللہ الٰھا اخر لا الٰہ الا ھو کل شیء ھالک الا وجھہ لہ الحکم والیہ ترجعون۔[1]

ترجمہ: اور اللہ کے ساتھ کسی اور کو معبود بنا کر نہ پکارو، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، اس کی ذات کے سوا ہر شے فنا ہونے والی ہے حکومت صرف اسی کی ہے اور اسی کی طرف تم سب لوٹائے جاؤ گے۔

وما اختلفتم فیہ من شیء فحکمہ الی اللہ[2]

ترجمہ: جس چیز میں بھی تم اختلاف کرتے ہو اس کا فیصلہ اللہ کے سپرد ہے۔

انما کان قول المومنین اذا دعوا الی اللہ ورسولہ لیحکم بینھم ان یقولوا سمعنا واطعنا۔[3]

ایمان والوں کا قول تو یہ ہے کہ جب وہ بلائے جاتے ہیں اللہ اور اس کے رسول کی طرف کہ رسول ان کے درمیان فیصلہ کر دیں تو وہ کہہ اٹھتے ہیں، ہم نے سن لیا اور مان لیا۔

ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئك ھم الفسقون۔[4]

جو کوئی اللہ کے نازل کیے ہوئے احکام کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو ایسے ہی لوگ نافرمان ہیں۔

---

[1] ایضاً، العنکبوت ۸۸
[2] ایضاً، الشوریٰ ۱۰
[3] ایضاً، النور: ۵۱
[4] ایضاً، المائدہ: ۴۷

ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئك هم الظلمون ۔[1]

جوکوئی اللہ کے نازل کیے ہوئے احکام کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو ایسے ہی لوگ ظالم ہیں۔

ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئك هم الکافرون ۔[2]

اور جوکوئی اللہ کے نازل کیے ہوئے احکام کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو ایسے ہی لوگ ظالم ہیں۔

قرآن حکیم کے بارے میں یہ امر ذہن نشین رہے کہ یہ اصطلاحی معنوں میں کوئی قانونی ضابطہ (Legal code.) نہیں ہے بلکہ یہ اسلامی قانون کا اصل الاصول ہے۔ اسلامی شریعت میں اس کی حیثیت وہی ہے جو ملکی قوانین میں دستور کی ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن حکیم میں قانونی نوعیت کے کچھ عام اصول اور قواعد وضوابط موجود ہیں اور چند ایک مسائل میں قرآن نے بعض جزئیات کے احکام بھی بتائے ہیں لیکن قرآن حکیم کا اصل مقصد بنی نوع انسان کو ایک ایسا طریق حیات دینا ہے جو بندے کے بندے اور بندے کے خالق کائنات سے تعلقات کو استوار کرے چنانچہ میراث، مناکحات، صلح وجنگ، حدود وتعزیرات اور بیع وشرا کے قوانین بندوں کے باہمی تعلقات کو خوشگوار نہج دینے کے لیے مقرر کیے گئے ہیں۔ اسی طرح قرآن حکیم کی اخلاقی تعلیمات بھی ان تعلقات کو مضبوط سے مضبوط تر کرنے لیے ہیں۔ جب ہم قرآن کے دستوری احکام کو دیکھتے ہیں تو ان میں بھی ہمیں دستوری اور اخلاقی تعلیمات کا ایک حسین امتزاج نظر آتا ہے۔ کہیں انسان کے ضمیر کو بیدار کرنے کے لیے غور وفکر کی دعوت دی جاتی ہے تو کہیں ترغیب وترہیب کا اسلوب اختیار کیا جاتا ہے اور کہیں اللہ کی صفات مثلاً سمیع، علیم اور قدیر وغیرہ کی یاد دہانی کرا کے قوانین کی پابندی کے لیے انسان کو شعوری طور پر آزادانہ رضامندی سے آمادہ کیا جاتا ہے۔

قرآن حکیم نے درحقیقت مستقبل میں قانون سازی کے لیے بنیادیں مہیا کی ہیں۔[3] جب ہم ان اصولوں کا جائزہ لیتے ہیں جن پر قرآن مجید نے قانون کی بنیاد رکھی ہے تو صاف ظاہر ہوتا ہے

---

[1] ایضاً، ۴۵

[2] ایضاً، ۴۴

[3] ڈاکٹر احمد حسن، کتاب مذکور، ص ۴۴

کہ ان سے نہ تو فکر انسانی پر کوئی روک قائم کی گئی ہے اور نہ وضع آئین و قوانین پر۔ اس کے برعکس ان میں جو وسعت، رواداری اور گنجائش موجود ہے اس سے ہمارے غور و فکر کو اور بھی تحریک ہوتی ہے۔ [1]

جب ہم قرآن کی تاریخ تنزیل کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف آیات کے پس منظر میں اسباب نزول کا ایک وافر ذخیرہ موجود ہے۔ قرآن کبھی کسی معاشرتی مسئلہ میں رہنمائی کے لیے نازل ہوتا، کبھی کسی سوال کے جواب میں اور کبھی کسی اور مخصوص موقع پر۔ ان مواقع پر جہاں قرآن اس متعین واقعہ میں راہنمائی کرتا تھا وہاں وہ عام اصول اور ضوابط بھی بیان کر دیتا اور اسلامی نظام تشریع میں ان اصولوں کو بے پناہ اہمیت حاصل ہے۔

ایک عام قاری جب قرآن کے دستوری اور آئینی پہلو کو پیش نظر رکھ کر اس کا مطالعہ کرے تو اسے شدید مایوسی ہوگی کہ قرآن نے کہیں بھی دستوری دفعات اور قانونی شقوں کی کوئی فہرست نہیں دی اس کے باوجود قرآن میں کئی ایسی آیات موجود ہیں جن میں قرآن یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ ایک کامل و مکمل دین پیش کرتا ہے اور کوئی چھوٹی یا بڑی بات ایسی نہیں جو اس نے نظر انداز کر دی ہو۔ لیکن یہ الجھن تب پیدا ہوگی جب اس امر سے تجاہل برتا جائے کہ قرآن حکیم خلاء میں نازل نہیں ہوا۔ امر واقعہ یہ ہے کہ قرآن ایک متحرک معاشرے میں ایک زندہ نبیؐ پر نازل ہوا اور اس نبی کا اولین فریضہ یہ تھا کہ وہ قرآن کی عملی تفسیر پیش کرے۔ چوں کہ قرآن کے ساتھ اس کی تفسیر و تشریح کرنے کے لیے ایک زندہ نبیؐ موجود تھے اس لیے قرآن نے صرف عام ہدایات پر اکتفا کیا اور تفصیلات و توضیحات کی ذمہ داری نبی پر چھوڑ دی۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن اپنے آپ کو کتاب قانون نہیں بلکہ کتاب ہدایت کہتا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کی ضمانت دیتا ہے اور مسلمانوں کو آپ کی سنت کے اتباع کا پابند کرتا ہے۔ [2]

اب ہم ان اصولوں کا مطالعہ کرتے ہیں جو قرآنی تشریع کی اساس ہیں۔

---

[1] اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (ترجمہ) ص ۲۵۷

[2] ڈاکٹر احمد حسن، کتاب مذکور، ص ۴۴-۵

تشریع قرآنی کے اصول

قرآن حکیم نے فقہ و تشریع کی بنیاد تین اصولوں پر رکھی ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ قرآن حکیم نے کسی جگہ بالترتیب ان اصولوں کو گنوا کر انہیں اساس تشریع قرار دیا ہے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ قرآن کے اوامر و نواہی میں غور کرنے اور انسانی مزاج و طبیعت کو مدنظر رکھ کر مختلف احوال و کوائف میں احکام کے تغیر و تبدل کا مطالعہ کرنے سے یہ تینوں اصول تشریع قرآنی میں جاری و ساری نظر آتے ہیں۔ یہ اصول درج ذیل ہیں:

۱۔ عدم حرج

۲۔ قلت تکلیف

۳۔ تدریج

بعض علماء نے نسخ کو اس میں شامل کر کے چار اصول گنوائے ہیں[۱]، لیکن اس پر ہم الگ سے گفتگو کریں گے۔

۱۔ عدم حرج

حرج عربی زبان میں غیر معمولی تنگی کو کہتے ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حرج کی تفسیر ضیق سے کی ہے[۲] لیکن اس لفظ کی پوری وضاحت اس بیان سے ہوتی ہے کہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عباس رض سے دریافت کیا کہ حرج کے کیا معنی ہیں، انہوں نے کہا کیا تم عربی نہیں ہو جو اس کا معنی پوچھتے ہو۔ پھر قبیلہ ہذیل کے ایک آدمی کو بلوایا اور اس سے پوچھا،

ما الحرج ؟

حرج کے کیا معنی ہیں؟

---

[۱] ملاحظہ ہو، صبحی محمصانی، فلسفہ شریعت اسلام (ترجمہ) لاہور ۱۹۸۱ء، ۲۳۹۔ ۵۰، محمد تقی امینی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر لاہور، ۸۰۔

[۲] رازی، تفسیر کبیر، پارہ ۱۷، الحج، صفحہ ۱۲۸۔ زمخشری، تفسیر کشاف، صفحہ ۲۹۲۔

وہ بولا:

الحرج من الشجر ما لیس لہٗ مخرج۔[1]

ترجمہ: حرج اس جھاڑی کو کہتے ہیں جس سے باہر نکلنے کا کوئی راستہ نہ ہو۔

عربی لغت کے ماہر عالم زجاج (م ۳۱۱ھ / ۹۲۳ء) کہتے ہیں۔

الحرج: ضیق الضیق۔[2]

ترجمہ: حرج غیر معمولی تنگی کو کہتے ہیں۔

قرآنی اصول تشریع میں عدم حرج سے مراد یہ ہے کہ قرآن حکیم کے اوامر و نواہی میں یہ امر ملحوظ رکھا گیا ہے کہ قوانین میں انسانوں کے لیے آسانی اور سہولت کا پہلو ہو۔ ایسے قوانین نہ ہوں جو انسانی استطاعت سے ماوراء اور انسانی طاقت سے باہر ہوں۔ قرآن حکیم کی متعدد آیات سے عدم حرج کے اصول کی تائید ہوتی ہے مثلاً:

۱- یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر۔[3]

اللہ تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ کرتا ہے۔ تنگی کا ارادہ نہیں کرتا۔

۲- ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطھرکم۔[4]

اللہ یہ نہیں چاہتا کہ تمہیں تنگی میں ڈال دے بلکہ وہ تمہیں پاک صاف کرنا چاہتا ہے۔

۳- وما جعل علیکم فی الدین من حرج۔[5]

اللہ نے دین کے معاملے میں تمہیں تنگی میں مبتلا نہیں کیا۔

قرآن حکیم نے ایک مقام پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض نبوت بیان کرتے

---

[1] ایضاً: لسان العرب، ۲: ۲۳۴

[2] ابن منظور: لسان العرب، ۲: ۲۳۴

[3] قرآن، البقرہ، ۱۸۵

[4] ایضاً، المائدہ، ۶

[5] ایضاً، الحج، ۷۸

ہوئے کہا ہے:

ویضع عنهم اصرهم والاغلال التی کانت علیهم۔[1]

جو بوجھ اور بیڑیاں اب تک ان پر تھیں وہ اتارے دیتا ہے۔

ملا جیون (۱۰۴۷ھ/۱۷۱۸ء) نورالانوار میں اصر و اغلال کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اصر و اغلال کے مفہوم میں وہ تمام احکام و اعمال داخل ہیں جن میں دشواری ہو اور معمول سے زیادہ مشقت اٹھانی پڑے۔[2]

مولانا ابوالکلام آزاد نے اصر و اغلال کے چند مظاہر بیان کیے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔

یہ بوجھ کیا تھے؟ یہ پھندے کون سے تھے؟ جن سے قرآن نے رہائی دلائی۔ قرآن نے دوسرے مقامات پر انہیں واضح کر دیا ہے۔ مذہبی احکام کی بے جا سختیاں، مذہبی زندگی کی ناقابل عمل پابندیاں، ناقابل فہم عقیدوں کا بوجھ، وہم پرستیوں کا انبار، عالموں اور فقیہوں کی تقلید کی بیڑیاں، پیشواؤں کے تعبد کی زنجیریں یہ بوجھل رکاوٹیں تھیں۔ جنھوں نے یہودیوں اور عیسائیوں کے دل و دماغ مقید کر دیے تھے۔ پیغمبر اسلام کی دعوت نے ان سے نجات دلائی۔ اس نے سچائی کی ایسی سہل اور آسان راہ دکھادی جس میں عقل کے لیے کوئی بوجھ نہیں، عمل کے لیے کوئی سختی نہیں۔

حنیفیة السمحة لیلها کنهارها۔[3]

۶۔ قرآن حکیم نے ہمیں اس دعا کی تعلیم دی:

ربنا ولا تحمل علینا اصرا کما حملته علی الذین من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به۔[4]

---

[1] ایضاً، الاعراف، ۱۵۷

[2] ملاحظہ ہو نورالانوار

[3] ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، تفسیر الاعراف، ۱۵۷

[4] قرآن، البقرہ، ۲۸۶

اے ہمارے رب! ہم پر کوئی سخت حکم نہ بھیجو جیسے ہم سے پہلے لوگوں پر آپ نے بھیجے تھے۔
اے ہمارے رب ہم پر کوئی ایسا بار نہ ڈالیے جس کو ہم سہار نہ سکیں۔
حدیث میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس دعا کے جواب میں فرمایا: فعلت یعنی میں یہ کام کرچکا۔[1]

گویا عدم حرج کی دعا قبول ہوچکی۔
رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی متعدد احادیث مبارکہ سے بھی عدم حرج کے اصول پر استدلال کیا گیا۔ایسی تمام روایات کا استقصا اس مختصر سے مقالہ میں ممکن ہے نہ مطلوب، بطور نمونہ چند ایک روایات پیش کی جاتی ہے۔

(۱) آپ کا ارشاد ہے:

بعثت بالحنفية السمحة۔[2]

میں آسان دین حنیفی دے کر بھیجا گیا ہوں۔

(۲) آپ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما کو بعض دینی اور انتظامی معاملات سپرد کرتے ہوئے ہدایت فرمائی۔

يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا وتطاوعا ولا تختلفا۔[3]

آسانی پیدا کرنا، مشکل میں نہ ڈالنا، لوگوں کو رغبت دلانا، انہیں متنفر نہ کرنا اور باہمی تعاون کے جذبہ کو ابھارنا، اختلاف نہ ڈالنا۔

(۳) ایک اور موقع پر ارشاد فرمایا:

لا ضرر ولا ضرار في الاسلام۔[4]

---

[1] تفسیر جلالین، ص ۲۶
[2] مسند احمد بن حنبل: ۵: ۲۶۶
[3] صحیح بخاری: کتاب الاداب ۸۰
[4] مسند احمد: ۱: ۳۱۳

اسلام میں نہ تو کسی کو تکلیف دینا ہے اور نہ خود تکلیف اٹھانا۔

ان آیات اور احادیث کا یہ مطلب نہیں کہ احکام خداوندی کی بجاآوری میں کسی قسم کی تنگی اور تکلیف اٹھانی پڑے تو ان احکام میں ترمیم و تنسیخ کر دی جائے اگر اس کا یہ مطلب لیا جائے تو انسان کے مکلف ہونے کے کوئی معنی نہیں رہتے۔ فقہا نے قرآن اور حدیث کے احکام کی روشنی میں حرج کی حد بندی کی ہے۔

امام شافعی لکھتے ہیں:

حرج درحقیقت تنگی کو کہتے ہیں، وہ مشقتیں جو عادتاً روزانہ کے کام کاج میں ہوتی ہیں حرج میں داخل نہ ہوں گی، لغوی اعتبار سے نہ شرعی اعتبار سے۔ ورنہ مطلقاً حرج سے گلو خلاصی تو ممکن ہی نہیں۔ کسی نہ کسی درجہ میں حرج کا ہونا شرعی حکمت میں داخل ہے تاکہ انسان کی آزمائش ممکن ہو۔ اگر کسی حکم پر عمل درآمد کے نتیجہ میں اس سے زیادہ اہم بات میں کوتاہی ہوتی ہے مثلاً کوئی کام کرنے سے ترک واجب یا ارتکاب حرام کی نوبت آتی ہے تو اس نوع کے حرج کو ختم کرنا ضروری ہے۔ جہاں تک اصول دین کی حفاظت کا تعلق ہے تو وہ انسانی جان اور جوارح پر مقدم ہیں[1]

۲۔ قلت تکلیف

قلت تکلیف عدم حرج کا لازمی نتیجہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کسی قوم اور ملت کو کبھی تکلیف مالایطاق نہیں دی۔ البتہ امم سابقہ کو گاہے گاہے ایسے امور کا مکلف ضرور کیا جن میں خاصی مشقت اٹھانا پڑتی تھی[2] امت محمدیہ پر اللہ کا یہ خصوصی انعام ہے کہ اسے غیر معتاد مشقت سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ ارشاد فرمایا۔

---

[1] الموافقات، ۲: ۱۰۹، ۱۵۳

[2] قرآن، الانعام، ۱۴۶

۱- لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا۔ [1]

اس آیت کی تفسیر میں مفسرین لکھتے ہیں:

اللہ تعالیٰ نے انسان کو اتنی ہی تکلیف دی ہے جتنی برداشت کرنے کی وہ طاقت رکھتا ہے اور اسے آسانی سے برداشت کرلیتا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ امور شرعیہ کی ادائیگی میں اسے انتہائی طاقت اور پورا زور لگانا پڑے۔ [2]

۲- یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر۔ [3]

ترجمہ اللہ تعالیٰ چاہتا ہے تمہارے لیے سہولت اور نہیں چاہتا تمہارے لیے دشواری

۳- یرید اللہ ان یخفف عنکم وخلق الانسان ضعیفا۔ [4]

ترجمہ اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ ہلکا کرے تم سے (پابندیوں کا بوجھ) اور پیدا کیا گیا ہے انسان کمزور

(۴) ہمیں یہ دعا سکھائی گئی۔

ربنا ولا تحمل علینا اصرا کما حملتہ علی الذین من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقۃ لنا بہ۔ [5]

ترجمہ اے ہمارے رب نہ ڈال ہم پر بھاری بوجھ جیسے تو نے ڈالا تھا اُن پر جو ہم سے پہلے گزرے ہیں۔ اے ہمارے پروردگار نہ ڈال ہم پر وہ بوجھ جس کے اٹھانے کی ہم میں قوت نہیں

حدیث میں ہے کہ اس دعا کے جواب میں اللہ نے فرمایا قد فعلت (میں نے کر دیا) [6]

۵- یا ایہا الذین امنوا لا تسئلوا عن اشیاء ان تبد لکم تسؤکم و ان تسئلوا عنہا حین ینزل القران تبد لکم۔

---

[1] القرآن: البقرہ: ۲۸۶

[2] ملاحظہ ہو تفسیر کبیر، کشاف، تفسیر قاسمی و دیگر تفاسیر متداولہ

[3] قرآن، البقرہ، ۱۸۵

[4] قرآن، النساء، ۲۸

[5] ایضاً، البقرہ، ۲۸۶

[6] ملاحظہ ہو تفسیر بیضاوی ذیل آیت البقرہ، ۲۸۶؛ تفسیر ابن کثیر۔ [7] القرآن، المائدہ، ۱۰۱

ترجمہ: اے ایمان والو مت پوچھا کرو ایسی باتیں کہ اگر ظاہر کی جائیں تمہارے لیے تو بری لگیں تمہیں اور اگر پوچھو گے ان کے متعلق جب کہ اتر رہا ہے قرآن تو ظاہر کر دی جائیں گی تمہارے لیے

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کئی ایک ارشادات اور آپ کے ذاتی طرز عمل سے اس اصول کی تائید ہوتی ہے۔

(۱) حضرت عائشہ صدیقہ فرماتی ہیں۔

ما خیر بین شیئین الا اختار ایسرھما ما لم یکن اثما۔[۱]

آپ کو جب بھی دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو آپ نے ان میں آسان ترین کو اختیار فرمایا جبکہ وہ گناہ نہ

(۲) ایک موقع پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان اللہ فرض فرائض فلا تضیعوھا وحد حدودا فلا تعتدوھا وحرم اشیاء فلا تنتھکوھا وسکت عن اشیاء رحمۃ لکم من غیر نسیان فلا تبحثوا عنھا۔[۲]

ترجمہ: اللہ نے فرائض مقرر کر دیے ہیں ان کو ضائع نہ کرو، حدود کا تعین کر دیا ہے ان سے تجاوز نہ کرو، جو چیزیں حرام کر دی ہیں ان کی پردہ دری نہ کرو، جن چیزوں کے بارے میں بغیر بھولے محض تم پر رحمت کرتے ہوئے، خاموشی اختیار کی ہے ان کے متعلق کرید نہ کرو"

(۳) مسواک کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے:

لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک عند کل وضوء۔[۳]

ترجمہ: اگر میری امت پر شاق نہ ہوتا تو میں انہیں ہر نماز کے وضو کے ساتھ مسواک کا حکم دیتا۔

اسی نوع کی بے شمار آیات و احادیث ہیں جن سے شریعت کا یہ اصول مستنبط ہوتا ہے کہ احکام و قوانین میں آسانی اور سہولت کو پیش نظر رکھنا چاہیئے نہ کہ ایسی مشقت اور تکلیف کو جس سے انسان کا حوصلہ جواب دے جائے چنانچہ سفر کی حالت میں نماز میں قصر اور روزہ چھوڑنے کی اجازت پانی نہ ملنے یا استعمال نہ کر سکنے کی صورت میں تیمم اور اضطرار کی حالت میں حرام چیزوں کا حلال ہو جانا اسی اصول پر مبنی ہے۔[۴]

---

[۱] صحیح بخاری، کتاب المناقب، ص ۵۰۳ [۲] رازی، تفسیر کبیر، ۱۱: ۱۰۲ [۳] صحیح بخاری، کتاب الجمعہ، [۴] الموافقات، ۲: ۱۲۲

دنیا میں کوئی بھی کام ایسا نہیں جس کی انجام دہی کے لیے کسی قسم کی تکلیف یا کسی درجے میں بھی مشقت برداشت نہ کرنا پڑے۔ ضروریات زندگی کی فراہمی اور حصول معاش کے لیے بھی انسان کو گوناگوں مشقتوں سے گزرنا پڑتا ہے اور قرآنی تصریحات کے مطابق اوامر ونواہی شریعت کا مقصد انسانی زندگی میں نظم وضبط پیدا کرنا اور نفس کو خواہشات کی پیروی سے باز رکھ کر خوب و ناخوب سے روشناس کرانا اور نیک و بد میں فرق کر کے اخذ و ترک کی بصیرت اور عادت پیدا کرنا ہے۔ یہ کام بجائے خود مشقت کا متقاضی ہے اس لیے فقہاء نے قلت تکلیف کے اصول کی وضاحت کی ہے تاکہ دین سہل پسند اور آوارہ منش لوگوں کے ہاتھوں میں بازیچۂ اطفال نہ بن جائے چنانچہ مشقت یا تکلیف کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں:

۱۔ تکلیف معتاد

۲۔ تکلیف غیر معتاد

تکلیف معتاد سے مراد ایسی محنت ہے جس سے زندگی میں کسی حالت میں مفر نہیں اور انسان کو اتنی طاقت اور ہمت دی گئی ہے کہ وہ محنت کر سکے۔ امام شاطبی لکھتے ہیں:

> جہاں تک نفس مشقت کا تعلق ہے انسانی زندگی کا کوئی شعبہ ایسا نہیں جو اس سے خالی ہو حتیٰ کہ انسان کو کھانے پینے اور زندگی کے دوسرے معمولات پورا کرنے کے لیے بھی مشقت اٹھانا پڑتی ہے لیکن یہ اس طرح کی مشقت ہے کہ جسے انجام نہ دینے والے کو لوگ سست اور کاہل کہتے ہیں۔ پس یہ مشقت انسان کی عادت میں داخل ہے۔ اور یہ ممکن نہیں کہ شرعی احکام وقوانین کی پابندی میں اس نوع کی مشقت بھی نہ پائی جائے۔"[1]

تکلیف غیر معتاد سے مراد ایسی مشقت ہے جو عادت میں داخل نہیں یا اس کی مقدار اتنی زیادہ ہے کہ انسان کے لیے مہلک یا مضر ثابت ہوتی ہے تو اس مشقت کو احکام شرعیہ

---

[1] الموافقات ۲: ۱۲۳۔

میں تخفیف اور سہولت سے تبدیل کر دیا گیا ہے۔ تکلیف غیر معتاد کے بارے میں شاطبی لکھتے ہیں:

"اگر کام کی نوعیت ایسی ہو کہ اس پر دائمی عمل سے جان و مال نقصان ہوتا ہو یا کام کرنے والے کی حالت میں مضر تغیر واقع ہوتا ہو جس سے اسے لازمی طور پر کام چھوڑنے یا اس میں تخفیف کرنے پر مجبور ہونا پڑے تو اس قسم کی مشقت "تکلیف غیر معتاد" ہے۔ اور یہی وہ قسم ہے جس کے بارے میں شریعت نے تخفیف اور سہولت کی راہیں نکالی ہیں"[1]

۳۔ تدریج

قرآن حکیم کا تیسرا اصول تشریع تدریج ہے۔ قرآن پورے کا پورا یکبارگی نازل نہیں ہوا بلکہ اس کے نزول کی کل مدت بائیس سال دو ماہ اور بائیس دن ہے۔ قرآن حکیم کے نجماً نجماً نازل ہونے میں بہت سی حکمتیں ہیں جن میں سے کئی ایک کا قرآن نے خود ذکر کیا ہے[2] اس ضمن میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت غور طلب ہے، وہ فرماتی ہیں:

انما نزل اول ما نزل سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار حتى اذا ثاب الناس الى الاسلام نزل الحلال والحرام ولو نزل اول شیء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر ولو نزل لا تزنوا لقالوا لا ندع الزنا ابدا۔[3]

ترجمہ: پہلے قرآن حکیم میں مفصل (سورہ الحجرات سے والناس تک) کی وہ سورتیں نازل ہوئیں جن میں جنت و دوزخ کا ذکر ہے پھر جب لوگ اسلام پر مضبوطی کے ساتھ جم گئے تو حلال و حرام کے احکام نازل ہوئے اگر پہلے دن ہی یہ حکم نازل ہوتا کہ شراب نہ پیو

---

[1] رفع حرج اور قلت تکلیف پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے مذکورہ کتاب ۲: ۱۰۷ — ۱۶۷

[2] قرآن، الفرقان: ۳۲

[3] صحیح بخاری: فضائل القرآن

تو لوگ کہہ اُٹھتے کہ ہم شراب نہیں چھوڑ سکتے اور اگر ابتدا میں ہی زنا چھوڑنے کا حکم نازل ہوتا تو لوگ کہتے کہ ہم اس سے باز نہیں آ سکتے۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآنِ حکیم نے معاشرے کی تربیت کا طریق کار اختیار کیا اور اس میں تدریج کو پیش نظر رکھا۔ مکہ معظمہ میں قرآن حکیم کا جو حصہ نازل ہوا اس میں مختلف امور اور معاملات کے اصول موجود ہیں ان کی تفصیلات نہیں ہیں۔ مثلاً عائلی زندگی کی اساسیات کا ذکر مکی دور کی آیات میں موجود ہے لیکن اس پر متفرع ہونے والے احکام نکاح و طلاق، اور عدت، حقوق زوجین اور ہبہ و وراثت وغیرہ کی تفصیلات مدینہ میں نازل ہوئیں۔

حرمتِ زنا سے متعلق آیت مکہ میں نازل ہوئی لیکن اس پر جاری ہونے والی حدود اور اس سے متعلق دیگر مسائل مدنی دور میں نازل ہوئے۔

قتل نفس کی حرمت مکہ میں نازل ہوئی اور اس کے بارے میں تفصیلات مدنی زندگی میں آئیں۔ تشریع میں تدریج کی سب سے واضح مثال حرمت خمر ہے۔ اس سے متعلق سب سے پہلی آیت مکہ میں نازل ہوئی [1]

جس میں کھجور اور انگور سے حاصل ہونے والی شراب کو "رزق حسن" کے بالمقابل ذکر کر کے اس طرف اشارہ کیا گیا کہ شراب رزق حسن نہیں بلکہ "خبیث" ہے۔ اس کے بعد دوسری آیت میں "اثمهما اکبر من نفعهما [2]" کہہ کر تحریم خمر کی طرف مزید پیش قدمی کی گئی۔ پھر تیسری آیت میں "لا تقربوا الصلوة و انتم سكاریٰ [3]" کا حکم دے کر تحریم کا جزوی نفاذ کیا گیا اور آخر میں اسے "رجس من عمل الشيطٰن [4]" قرار دے کر تاکیداً یہ بتایا کہ شراب صرف حرام ہی نہیں بلکہ ناپاک بھی ہے۔

---

[1] قرآن، النحل، ۶۷

[2] قرآن، البقرہ: ۲۱۹

[3] القرآن: ۴: ۴۳

[4] ایضاً، ۵: ۹۰

قرآن حکیم کے اس انداز تشریع سے یہ اصول اخذ کیا گیا ہے کہ قانون کے اجرا میں تدریجی طریق کار اختیار کرنا چاہیئے۔ ابتدائی مرحلہ میں قوانین کم ہونے چاہئیں اور زیادہ زور تعلیم و تربیت پر دینا چاہیئے۔ تاکہ انسان کے اندر سے قانون کی پابندی کا جذبہ پھوٹ پھوٹ کر نکلے قوانین اوپر سے نہ مسلط کیے جائیں۔ پھر جوں جوں فضا تیار ہوتی جائے زندگی کے تمام شعبوں میں شرعی قوانین کا نفاذ کر دیا جائے۔

اگر ہم قرآن کے اس اصول تشریع کو اپنے حالات کے تناظر میں دیکھیں تو کئی ایک نئے پہلو سامنے آتے ہیں۔ اولاً یہ امر قابل غور ہے کہ کیا جب اور جہاں اسلامی قوانین کے نفاذ کا مرحلہ درپیش ہو تو اصول تدریج پر عمل کرنا ضروری ہے۔ یہ بجا ہے کہ قرآن حکیم جس دور اور جن حالات میں نازل ہوا اس وقت اس نے تدریج کو پیش نظر رکھا لیکن نہ تو خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد کے دور میں حلقہ بگوش اسلام ہونے والے قبائل کے لیے تدریج کو روا رکھا ہے اور نہ صحابہ کرام کے عہد میں اسلام کے زیر نگیں آنے والے ممالک میں اس اصول پر عمل کیا گیا بلکہ اسلام کے حلقہ میں آنے والے تمام نئے افراد، اقوام اور علاقوں کو مکمل اسلام کو قبول کرنے کا پابند کیا گیا ہے اور ادخلوا فی السلم کافۃ کے تقاضے پورے کیے گئے ہیں۔ ثانیاً ہمارے پاس کوئی ایسا معیار نہیں ہے جس کے مطابق ہم تدریجی ترتیب قائم کر سکیں اور یہ فیصلہ کریں کہ اب پہلا مرحلہ مکمل ہو گیا ہے اور قوم دوسرے مرحلے کی قبولیت کے لیے تیار ہے بلکہ اس طریق کار کو اپنانے سے دین کی پابندیوں سے نجات کے خواہاں افراد کو فرار کے لیے شرعی اجازت نامہ حاصل ہو جاتا ہے اور وہ نفاذ شریعت کے تدریجی عمل کو ایک لامتناہی سلسلہ سے بدل دیتے ہیں۔ ثالثاً اگر آج کے حالات میں تدریج کو نفاذ شریعت کے لیے ضروری سمجھا جائے تو ضروری ہے کہ اس کی ترتیب وہی ہو جو قرآن اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم کی ہے۔ اس ترتیب تدریج میں صحت عقائد اور اداء فرائض کے بعد ہر فرد کی معاشی کفالت کی ذمہ داری کا نمبر ہے اور حدود و تعزیرات آخر میں ہیں۔ اگر ہم حدود و تعزیرات کے نفاذ سے اسلام کے تدریجی نفاذ کا

آغاز کرتے ہیں تو یہ درحقیقت ترتیب معکوس بلکہ عکس تدریج ہے اور اس سے وہ مقصد بھی پورا نہیں ہوتا جو تدریج میں ملحوظ رکھا گیا ہے یعنی پہلے افراد کی تربیت کا اہتمام کیا جائے اور پھر انہیں قوانین کا پابند بنایا جائے۔

نسخ

نسخ کا اصطلاحی معنی ہے "کسی شرعی دلیل کی بنا پر کسی دینی حکم کا بالکل اُٹھ جانا اور ختم ہو جانا"[1] قرآن حکیم میں نسخ کے وجود کے بارے میں علماء کے دو گروہ ہیں۔ علماء کی اکثریت امکان نسخ کی قائل ہے جب کہ ابو مسلم اصفہانی[2] اور ان کے پیرو کار قرآن حکیم میں نسخ کے سرے سے قائل نہیں ہیں۔ دورِ حاضر کے علماء کی ایک جماعت بھی قرآن میں امکان نسخ کی قائل نہیں ہے۔ منکرینِ نسخ کی دلیل یہ ہے کہ اگر نسخ فی القرآن کو تسلیم کیا جائے تو اس سے خدا پر بدا کا الزام آتا ہے یعنی اللہ کو بعد میں کوئی بات سوجھی تو اس نے پہلے حکم کو منسوخ کر کے دوسرا حکم نازل کر دیا۔ لیکن یہ دلیل چنداں وقیع نہیں ہے کیوں کہ جس قوم اور جن افراد کے لیے احکام نازل ہوتے ہیں ان کے حالات تغیر پذیر ہوتے ہیں۔ اس لیے حالات کے بدلنے سے احکامات میں تبدیلی آتی ہے۔

قائلین نسخ اپنے حق میں دلائل دیتے ہوئے شرائع من قبلنا کے نسخ کو بطور حجت پیش کرتے ہیں۔ کہ قرآن حکیم میں ہے:

---

[1] تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو صبحی صالح: المباحث فی علوم القرآن؛ تفسیر القاسمی، ج ۱؛ زرقانی: مناہل العرفان، ج ۱؛ سیوطی: الاتقان فی علوم القرآن: زیرِ عنوان "الناسخ والمنسوخ" اور آیت ما ننسخ من اٰیۃ او ننسہا۔

[2] محمد بن بحر ابو مسلم اصفہانی (م ۳۲۲) معتزلی المذہب مفسر تھے۔ ان کی تفسیر "جامع التاویل" کے نام سے معروف ہے۔

ولاحل لکم بعض الذی حرم علیکم۔[1]

نیز ما ننسخ من ایۃ او ننسھا۔[2]

سے بھی وجود نسخ پر استدلال کیا گیا ہے۔

لیکن ان دلائل سے زیادہ سے زیادہ قرآن میں نسخ کا امکان ثابت ہوتا ہے۔ وقوع نسخ صرف روایت سے ثابت ہو سکتا ہے درایت سے نہیں۔ اس لیے اس کے ثبوت کی تین صورتیں ممکن ہیں:

۱۔ قرآن حکیم میں اس مضمون کی کوئی آیت موجود ہو کہ فلاں حکم جو پہلے تھا اب منسوخ کر دیا گیا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے۔

کنت نھیتکم عن زیارۃ القبور الان فزوروھا۔[3]

قرآن میں ایسی کوئی آیت موجود نہیں ہے۔

۲۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کا کوئی واضح حکم موجود ہو کہ فلاں آیت اب منسوخ کر دی جاتی ہے۔ ایسا بھی کوئی حکم نہیں ہے۔

۳۔ بعض آیات کے احکام باہمی متعارض ہوں اور ان میں توفیق ممکن نہ ہو۔ نسخ فی القرآن کی بحث اسی تیسری صورت کی بنیاد پر ہوئی ہے۔

جب دو آیات یا روایات میں باہمی تعارض پیدا ہو جائے تو سب سے پہلی صورت تطبیق و توفیق کی ہوتی ہے۔ اگر ایسا ممکن نہ ہو تو حدیث میں ترجیح کا اصول چلتا ہے کیوں کہ وہاں روایات میں قوت و ضعف موجود ہوتا ہے لیکن قرآن میں ایسا نہیں ہے اس لیے قرآن میں ترجیح کا اصول نہیں چل سکتا۔ بلکہ ترجیح کے بعد کا اصول نسخ جاری کیا جاتا ہے۔ اور اس میں بعد میں نازل ہونے والی آیت کو پہلی کے لیے ناسخ قرار دیا

---

[1] قرآن: آل عمران: ۵۰

[2] قرآن، البقرہ: ۱۰۶

[3] صحیح مسلم، کتاب الجنائز، ۱۰۶

جاتا ہے۔

آیات میں تعارض کی صورت میں ہمیشہ نسخ ہی کا قول نہیں کیا جاتا بلکہ تعارض رفع کرنے کے اور حل بھی ہیں۔ مثلاً جہاں قرآن کی کسی آیت سے دوسری آیت کا حکم جزوی طور پر متاثر ہوا ہو اسے تنسیخ کی بجائے تخصیص کہتے ہیں جیسے حرمت علیکم امہاتکم الآیۃ نے فانکحوا ما طاب لکم من النساء" کے عام حکم کو جزوی طور پر متاثر کیا ہے۔ اس نوع کی مثالوں کو متقدمین نسخ کہتے تھے جب کہ یہ تخصیص کی مثال ہے۔ متاخرین علماء نسخ کا معنی یہ کرتے ہیں کہ پہلا حکم مطلقاً رفع ہو جائے۔ متقدمین اور متاخرین کے اس اصطلاحی اختلاف کی وجہ سے آیات منسوخ کی تعداد میں بہت زیادہ اختلاف ہو گیا ہے۔ متقدمین نے تقریباً پانسو آیات کو منسوخ بتایا ہے جب کہ علامہ سیوطی نے الاتقان میں اور ابن العربی نے احکام القرآن میں صرف اکیس آیات کو منسوخ قرار دیا ہے۔ [1]

شاہ ولی اللہ نے الفوز الکبیر فی اصول التفسیر میں اکیس آیات کا ذکر کیا جن کو سیوطی نے منسوخ مانا تھا اور ان میں سے سولہ آیات کے محمل متعین کر دیئے اور پانچ آیات کو منسوخ قرار دیا۔[2] لیکن مولانا عبید اللہ سندھی اور مفتی محمد عبدہ کی رائے یہ ہے کہ قرآن حکیم میں امکان نسخ کے باوجود ایسا کوئی تعارض موجود نہیں ہے جس میں تطبیق، توجیہ یا توفیق ممکن نہ ہو۔

شاہ ولی اللہ نے جن پانچ آیات کو منسوخ بتایا ہے ان کے بارے میں مولانا عبید اللہ سندھی کی رائے ہے کہ وہ بھی منسوخ نہیں ہیں بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ ایسی آیات ہیں جن کا محمل متعین کرنا بہت آسان تھا اور شاہ ولی اللہ نے جمہور کی رائے کا احترام کرتے ہوئے ان پانچ آیات کو چھوڑ دیا تاکہ لوگ خود غور و فکر کریں گے تو انہیں معلوم ہو جائے گا کہ قرآن میں نسخ کا وجود نہیں ہے۔

---

[1] بعض مفسرین نے آیات منسوخہ کی تعداد میں اضافہ کرنے کو اپنی مساعی فکر کا نقطہ ارتکاز بنا لیا تھا اور ان سے عجیب و غریب لطیفے بھی سرزد ہوئے۔ ان کی کچھ تفصیلات ملاحظہ کرنا چاہیں تو دیکھیے المباحث فی علوم القرآن۔ صفحہ ۲۶۲، ۲۹۱۔

[2] ملاحظہ ہو الفوز الکبیر، باب دوم۔ وجوہ خفائے نظم قرآن "بحث ناسخ و منسوخ"

مولانا سندھی کہتے ہیں عموماً کے طور پر شاہ ولی اللہ نے کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیراً الوصیۃ للوالدین والاقربین ۔ [1]

کو آیت میراث سے منسوخ قرار دیا ہے۔ لیکن میرے لیے یہ آیت منسوخ نہیں ہے۔ کیوں کہ میری والدہ غیر مسلمہ ہے اور اختلافِ دین کی وجہ سے وہ میری وارث نہیں ہو سکتی اس لیے مجھ پر واجب ہے کہ اگر میں مرنے لگوں اور وہ بقید حیات ہوں تو ان کے لیے وصیت کر جاؤں۔ اسی طرح بیٹوں کی موجودگی میں پوتا وارث نہیں ہوتا لیکن دادا پر واجب ہے کہ مذکورہ آیت پر حصہ" الاقربین "پر عمل کرتے ہوئے اس کے لیے وصیت کر جائے۔ [2]

اگر ہم مسئلہ نسخ کو درایت کے نقطہ نظر سے دیکھیں تو یہ بات بے معنی سی ہے کہ کوئی حکم موجود ہو اور اس کے بارے میں آیت اُٹھائی گئی ہو یا آیت موجود ہو اور اس کا کوئی عملی فائدہ نہ ہو اور اس کے حکم پر کسی حالت میں عمل کرنے کی کوئی صورت نہ ہو۔ اس لیے جدید دور کے مفسرین منسوخ التلاوۃ اور منسوخ الحکم وغیرہ کی پوری تقسیم کو بے معنی قرار دیتے ہیں۔

اوپر کی بحث سے یہ اندازہ ہو گیا ہو گا کہ نسخ کا اصول اپنی اہمیت کے باوجود قرآن کے اصول تشریع کا جزء نہیں بن سکتا بلکہ آیات منسوخ کی تعداد میں تقلیلی رجحان کا قرن بہ قرن ارتقاء اس امر کی غمازی کرتا ہے کہ حالات کے تغیر، نئے پیش آمدہ مسائل کی گوناگونی اور مسائل کے نئے گوشوں کے سامنے آنے کے باعث اس نقطہ نظر کو تقویت ملتی ہے کہ قرآن میں کوئی ایسا تعارض نہیں جس کے لیے نسخ کا قول کرنا پڑے۔

افلا یتدبرون القرآن ولو کان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافاً کثیراً [3]

---

[1] قرآن: البقرہ: ۱۸۲

[2] لیکچر پروفیسر حافظ احمد یار سابق صدر شعبہ علوم اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی لاہور۔

[3] قرآن: النساء: ۸۲

اسباب نزول

قرآن حکیم تقریباً تیئس سال میں نجماً نجماً نازل ہوا۔ اس میں مختلف واقعات پر تبصرے، مشکلات کے حل میں رہنمائی، سوالات کے جوابات اور اسی نوعیت کی بہت سی ایسی باتیں ہیں جو تاریخی پس منظر رکھتی ہیں۔ تاہم وحی کا کمال یہ ہوتا ہے کہ خاص واقعہ پر تبصرہ کرتے ہوئے بھی وہ ایسی بات ضرور کرتی ہے جو عام انسانیت کے لیے موجب ہدایت ہو۔ درحقیقت وحی انسان کی کسی ذہنی کجی، فکری گمراہی یا عملی خرابی کی نشان دہی کرتی ہے اور جس واقعہ پر تبصرہ ہو رہا ہوتا ہے وہ انسان کی اسی کجی اور کمزوری کا ایک مظہر ہوتا ہے۔[1]

بعض مفسرین نے شاید یہ سمجھ لیا کہ قرآن حکیم کی تقریباً ہر آیت کسی واقعہ اور سبب پر نازل ہوئی ہے چنانچہ انہوں نے واقعات جمع کرنے شروع کر دیے اور اکثر آیات کے اسباب نزول میں واقعات بیان کر دیے لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ قرآن کی ہر آیت سبب نزول سے وابستہ نہیں ہے۔ سبب نزول کے نقطہ نظر سے قرآن کا مطالعہ کیا جائے تو تین قسم کی آیات سامنے آتی ہیں۔

۱۔ بعض آیات ایسی ہیں کہ سبب نزول کے بغیر ان کو سمجھنا ممکن نہیں۔ آیت کے الفاظ پکار پکار کر کہہ رہے ہوتے ہیں کہ کوئی تاریخی پس منظر ہے مثلاً۔

اذ یعدکم اللہ احدی الطائفتین انہا لکم۔[2]

کی آیت بتلاتی ہے کہ کوئی وعدہ تھا جس کا قرآن میں ذکر نہیں ہے۔

اور اسی طرح اذ انتم بالعدوۃ الدنیا وھم بالعدوۃ القصوی۔[3]

کے الفاظ بتاتے ہیں کہ یہ آیت کسی تاریخی واقعہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔

۱؎ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر: باب دوم، اسباب نزول۔

۲؎ قرآن، الانفال: ۷

۳؎ ایضاً: ۴۲۔

۲۔ کچھ آیات ایسی ہیں کہ ان کا تاریخی پس منظر ہوتا ہے۔ اور اگر وہ پس منظر معلوم ہو تو آیت کی وضاحت ہو جاتی ہے لیکن اگر پس منظر نہ معلوم ہو تو بھی آیت کا مفہوم سمجھ آجاتا ہے جیسے۔

وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والانعام نصيبا۔ [1]

ترجمہ: اور انہوں نے بنا رکھا ہے اللہ کے لیے اس سے جو پیدا فرماتا ہے فصلوں اور مویشیوں سے مقرر حصہ

ماجعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة۔ [2]

ترجمہ: نہیں مقرر کیا اللہ تعالیٰ نے بحیرہ اور نہ سائبہ اور نہ وصیلہ

وغیرہ آیت میں عربوں کی رسوم کا ذکر ہے۔ اگر یہ رسوم ہمیں معلوم ہوں تو آیات کا مفہوم زیادہ واضح ہو جاتا ہے اور اگر نہ معلوم ہو سکیں تب بھی آیات کا مطلب سمجھ میں آجاتا ہے۔

۳۔ بے شمار آیات جو احکام، تذکیر بایام اللہ اور تذکیر بالموت وما بعد الموت سے متعلق ہیں ان کا کوئی تاریخی پس منظر نہیں ہوتا۔ ان کا پس منظر بیان کرنا محض تکلیف ہے۔

اسباب نزول کے سلسلہ میں ایک اہم بحث یہ ہے کہ جو آیات تاریخی پس منظر کے ساتھ وابستہ ہیں ان میں کیا عموم الفاظ کا اعتبار ہوگا یا خصوصی موارد کا۔ اس ضمن میں تمام صحابہ اور امت مسلمہ کا اس امر پر اجماع ہے کہ خصوصی سبب کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ عموم اطلاق کا اعتبار ہوگا یعنی قرآن حکیم اگر عرب کے معبودان باطل اور ان کے معاشرے میں رائج شرکانہ رسوم کی تردید کرتا ہے تو اس سے شرک کی تردید عام مراد ہوگی اس کا مظہر خواہ کچھ بھی ہو کیوں کہ خصوصی سبب عموم اطلاق کو مانع نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام جو اسباب نزول بیان کرتے تھے اس میں وسعت ہوتی تھی اور ہمیں ایسی متعدد مثالیں ملتی ہیں کہ بعد میں پیش آنے والے کسی واقعہ کو پہلے سے نازل شدہ کسی آیت کا سبب نزول بتایا گیا ہے۔ اور اس میں

---

[1] قرآن: الانعام، ۱۳۶

[2] ایضاً: المائدہ، ۱۰۳

یہی اصول پیش نظر رہا ہے [1]

شارع نے جن احکام کا ہمیں مکلف بنایا ہے ان کی پانچ قسمیں ہیں:

۱۔ واجب

۲۔ حرام

۳۔ مباح

۴۔ مندوب

۵۔ مکروہ

افعالِ عباد کو شارع کے احکام کے تناظر میں دیکھا جائے تو منطقی طور پر ان کی تین قسمیں ہوتی ہیں۔ یا تو شارع کی طرف سے کسی کام کے کرنے کا مطالبہ ہوگا یا کسی کام سے باز رہنے کا یا کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا بندے کو اختیار دیا گیا ہوگا۔ پہلی صورت میں یعنی جب کسی کام کی انجام دہی کا مطالبہ ہو تو اگر اس کے ترک پر سزا اور عقوبت کا ذکر ہو تو وہ فعل واجب ہے اور اگر سزا کا ذکر نہ ہو تو مندوب یا مستحب۔ اسی طرح جس فعل سے روکا گیا ہے اگر اس کے کرنے پر سزا سے ڈرایا گیا ہو تو وہ فعل حرام ہے ورنہ مکروہ۔ اور اگر شارع نے مکلف کو اختیار دیا ہو تو فعل مباح ہے [2]

قرآن حکیم نے کسی بھی فعل کو واجب یا مستحب قرار دینے کے لیے نہ تو ہر جگہ امر کا صیغہ استعمال کیا اور نہ ہی امر کا صیغہ صرف وجوب یا استحباب کے لیے لیا بلکہ جہاں طلب فعل کے لیے متعدد اسالیب اختیار کیے وہاں امر کا صیغہ متعدد تقاضوں کے لیے استعمال کیا گیا۔ قرآن نے صیغہ امر سات طریقوں سے استعمال کیا ہے:

۱۔ وجوب کے لیے: جیسے "امنوا باللہ ورسلہ"[3] یا "اقیموا الصلوۃ واتوا الزکوۃ"[4]

---

[1] اسباب نزول پر تفصیلی بحث کیلئے ملاحظہ ہو اسباب النزول از نیشاپوری اور لباب النقول من اسباب النزول للسیوطی

[2] الغزالی، المستصفی، ۱:۲۱

[3] القرآن: النساء ۴:۱۳۶

[4] ایضاً: البقرہ ۲:۴۳

۲۔ استحباب کے لیے: جیسے "وافعلوا الخیر[1] اور" احسنوا"[2]

۳۔ اباحت کے لیے: جیسے: فکلوا مما امسکن علیکم۔[3]

۴۔ بہتر طریق کار اختیار کرنے کی فہمائش کے طور پر جیسے، واشھدوا اذا تبایعتم[4]

۵۔ چیلنج اور ڈانٹ کے انداز میں جیسے: فاتو بسورۃ من مثلہ۔[5]

۶۔ زجر و توبیخ کے طور پر جیسے: واستفزز من استطعت منھم بصوتک۔ واجب علیھم بخیلک ورجلک وشارکھم فی الاموال والاولاد وعدھم[6]

۷۔ دعا اور سوال کے لیے جیسے ربنا تقبل منا۔[7]

امر در حقیقت کسی کام کو لازم اور ضروری کرنے کے لیے آتا ہے اس لیے مذکورہ بالا سات طریقوں میں سے آخری تین یعنی چیلنج، زجر و توبیخ اور دُعا کے لیے استعمال ہونے والا امر کا صیغہ بالاتفاق صرف صورۃً امر ہے حقیقتہً امر نہیں ہے۔ البتہ استحباب فہمائش اور اباحت کے لیے استعمال ہونے والا صیغۂ امر بعض علماء شافعیہ کے نزدیک حقیقتہً امر کے لیے ہے لیکن امام کرخی، جصاص اور دیگر اکثر علماء و فقہاء ان صیغوں کو بھی صورۃً یا مجازاً امر کہتے ہیں۔ حقیقتہً امر وہی صیغہ ہے جس کے ذریعہ کوئی کوئی کام کرنے کا وجوباً حکم دیا گیا ہو اور جس کا ترک معصیت ہو اس اعتبار سے صرف پہلی قسم ہی حقیقتہً امر ہے[8]

---

[1] القرآن: الحج ۷۷

[2] ایضاً: البقرہ، ۱۹۵

[3] ایضاً: المائدہ: ۴

[4] قرآن: البقرہ: ۲۸۲

[5] ایضاً: ۲۳

[6] ایضاً: الاسراء: ۶۵

[7] ایضاً البقرہ: ۱۲۷

[8] اصول السرخسی، ۱: ۱۴-۱۶

اسالیب امر

قرآن حکیم میں طلب فعل کے لیے ہمیشہ امر کا صیغہ "افعل کذا" استعمال نہیں ہوتا بلکہ فرضیت فعل کے لیے متعدد اسلوب اختیار کیے گئے ہیں مثلاً۔

(۱) کہیں لفظ "امر" کے مشتقات استعمال کئے جاتے ہیں جیسے۔

ا۔ ان اللہ یامر بالعدل والاحسان وایتاء ذی القربیٰ [۱]

اللہ تعالیٰ عدل، احسان اور قرابت داروں کے حقوق ادا کرنے کا حکم دیتا ہے۔

ب۔ ان اللہ یامرکم ان تؤدوا الامانات الیٰ اھلھا [۲]

اللہ تعالیٰ تمہیں حکم دیتا ہے کہ لوگوں کی امانتیں ان کو پہنچا دیا کرو۔

(۲) کہیں "کتب" اور اس کے مشتقات کے ذریعہ فرضیت فعل کا اظہار کیا گیا ہے۔ جیسے۔

(ا) کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ۔ [۳]

اللہ تعالیٰ نے تم پر مقتولوں کے بارے میں قصاص فرض کیا ہے۔

(ب) کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیۃ۔ [۴]

جب تم میں سے کسی کی موت قریب آجائے اور وہ مال چھوڑ رہا ہو تو اس پر وصیت فرض کی گئی ہے۔

(ج) کتب علیکم الصیام [۵]

تم پر روزے فرض کیے گئے۔

---

[۱] قرآن، النحل، ۹۰

[۲] ایضاً، النساء، ۵۸

[۳] ایضاً، البقرہ، ۱۷۸

[۴] ایضاً، ۱۸۰

[۵] ایضاً، ۱۸۳

(د) کتاب اللہ علیکم۔ [1]

اللہ نے تم پر فرض کیا۔

(ھ) ان الصلوة کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا۔ [2]

نماز تمام مؤمنوں پر مقررہ وقت پر فرض ہے۔

(و) ورھبانیة ابتدعوھا ما کتبناھا علیھم۔ [3]

اور رہبانیت کو انہوں نے جو تراش لیا تھا، ہم نے ان پر فرض نہیں کی۔

۳) کہیں "فرض" کا لفظ استعمال کر کے فعل کو واجب قرار دیا گیا ہے۔ جیسے: قد علمنا ما فرضنا علیھم فی ازواجھم۔ [4]

ہمیں وہ احکام معلوم ہیں جو ہم نے ان پر ان کی بیبیوں کے بارے میں فرض کیے ہیں۔

۴) کہیں امر کے صیغہ سے فعل کو واجب کیا گیا ہے، جیسے۔

(ا) حافظوا علی الصلوات والصلوٰة الوسطی، وقوموا للہ قانتین۔ [5]

سب نمازوں کی بالعموم اور درمیانی نماز کی بالخصوص محافظت کرو اور اللہ کے سامنے عاجز بن کر کھڑے ہو جاؤ۔

(ب) اذا لقیتم فئة فاثبتوا [6]

جب کسی جتھے سے تمہاری مڈبھیڑ ہو تو ثابت قدم رہو۔

۵۔ کبھی وجوب فعل کا اسلوب اختیار کیا جاتا ہے جیسے:

---

[1] قرآن: النساء، ۲۴

[2] ایضاً، ۱۰۳

[3] ایضاً، الحدید، ۲۷

[4] ایضاً، الاحزاب، ۵۰

[5] ایضاً، البقرہ، ۲۳۸

[6] ایضاً، الانفال، ۴۵

(ا) و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً ۔[1]

اللہ کے لیے لوگوں کے ذمہ بیت اللہ کا حج ہے، جو وہاں پہنچنے کی طاقت رکھے۔

(ب) وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن بالمعروف ۔[2]

اور بچے کے باپ کے ذمہ ہے ان کی ماؤں کا کھانا اور کپڑا قاعدے کے مطابق

(ج) وعلی الوارث مثل ذلک ۔[3]

وارث پر بھی اسی قدر واجب ہے۔

(د) وللمطلقت متاع بالمعروف ۔[4]

مطلقہ عورتوں کے لیے حق ہے کہ انہیں دستور کے مطابق فائدہ پہنچایا جائے۔

۲ ۔ کہیں امر کے لیے خبر کا صیغہ استعمال کیا گیا یعنی جن لوگوں پر کسی فعل کو واجب قرار دینا مقصود ہے ان کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ وہ لوگ یہ کام کرتے ہیں اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ انہیں یہ کام کرنا چاہیئے، جیسے؛

(ا) والمطلقت یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء ۔[5]

طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو تین حیض تک نکاح سے روکے رکھتی ہیں۔

(ب) والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً یتربصن بانفسھن اربعۃ اشھر وعشرا ۔[6]

تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں، وہ بیویاں اپنے آپ

---

[1] قرآن: آل عمران/۹۷

[2] ایضاً البقرہ/۲۳۳

[3] ایضاً/۲۳۳

[4] ایضاً/۲۴۱

[5] ایضاً/۲۲۸

[6] ایضاً/۲۳۴

کو چار ماہ دس دن تک نکاح سے روکے رکھتی ہیں۔

یہ اسلوب کبھی تو وجوب کے لیے ہوتا ہے اور کبھی نص میں ہی ایسا اشارہ موجود ہوتا ہے جس سے معلوم ہو کہ اس سے وجوب مراد نہیں ہے۔ جیسے:

والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعۃ۔[1]

مائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلاتی ہیں۔ یہ بات ان کے لیے ہے جو مدت رضاعت پوری کرنا چاہتے ہیں۔

لمن اراد ان یتم الرضاعۃ کے الفاظ اس امر کا قرینہ ہے کہ یرضعن وجوب کے لیے نہیں ہے۔

(۷) کبھی فعل مطلوب کو کسی شرط کی جزا بنا کر ذکر کیا گیا ہے جیسے۔

(ا) فمن کان منکم مریضاً او علیٰ سفر فعدۃ من ایام آخر۔[2]

پھر جو تم میں سے بیمار ہو یا سفر میں ہو تو اتنے روزے اور دنوں میں رکھ لے۔

(ب) وان کان ذو عسرۃ فنظرۃ الیٰ میسرۃ۔[3]

اگر مقروض تنگ دست ہو تو اسے کشائش تک مہلت دی جائے۔

(۸) کہیں کسی فعل کے لیے لفظ خیر استعمال کر کے اس کا حکم دیا گیا ہے جیسے۔

یسئلونک عن الیتامیٰ قل اصلاح لھم خیر۔[4]

لوگ آپ سے یتیموں کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ فرما دیجیے، ان کی مصلحت کی رعایت رکھنا ہی بہتر ہے۔

---

[1] ایضاً، ۲۳۳

[2] ایضاً، ۱۸۴

[3] ایضاً، ۲۸۰

[4] ایضاً، ۲۲۰

اسالیب نہی

قرآن حکیم نے امر کی طرح نہی (کسی فعل سے روکنے) کے لیے بھی مختلف اسلوب اختیار کیے ہیں۔

(۱) صریح نہی کے الفاظ، جیسے،

(ا) وینھی عن الفحشاء والمنکر والبغی۔ [۱]

بے حیائی، برائی اور ظلم سے روکتا ہے۔

(ب) انما ینھاکم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین واخرجوکم من دیارکم وظاھروا علی اخراجکم ان تولوھم۔ [۲]

اللہ تمہیں صرف ان لوگوں سے دوستی کرنے سے منع کرتا ہے جو تم سے دین کے بارے میں لڑے ہوں اور تم کو تمہارے گھروں سے نکالا ہو یا نکالنے میں مدد دی ہو۔

(۲) صریح حرمت کے الفاظ، جیسے:

(ا) حرمت علیکم امھاتکم الایۃ۔ [۳]

تم پر تمہاری مائیں حرام کر دی گئیں۔

(ب) انما حرم ربی الفواحش ما ظھر منھا وما بطن۔ [۴]

میرے رب نے بے حیائی کو حرام قرار دے دیا ہے خواہ وہ ظاہر ہو یا پوشیدہ

(ج) حرم ذلک علی المومنین۔ [۵]

یہ مسلمانوں پر حرام ہیں۔

---

[۱] قرآن، العنکبوت: ۴۵

[۲] ایضاً، الممتحنۃ: ۹

[۳] ایضاً، النساء: ۲۳

[۴] ایضاً، الاعراف: ۳۳

[۵] ایضاً، النور: ۳

۳۔ کہیں کسی چیز کے بارے میں عدم حلت کی تصریح کی گئی ہے جیسے:

(ا) لا یحل لکم ان ترثوا النساء کرھا۔[1]

تمہارے لیے حلال نہیں کہ جبراً عورتوں کے وارث ہو جاؤ

(ب) ولا یحل لھن ان یکتمن ما خلق اللہ فی ارحامھن[2]

ان عورتوں کے لیے حلال نہیں کہ اللہ نے جو کچھ ان کے رحموں میں پیدا کیا اسے چھپائیں۔

۴۔ کہیں نہی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے کہ فلاں کام نہ کرو۔ یا اسے چھوڑ دو وغیرہ، جیسے:

(ا) لا تقربوا الزنا انہ کان فاحشۃ[3]

بدکاری کے قریب نہ جاؤ، یہ بے حیائی کا کام ہے۔

(ب) وذروا ظاھر الاثم وباطنہ۔[4]

گناہ کو چھوڑ دو خواہ وہ ظاہر ہو یا چھپا ہو۔

(ج) ودع اذاھم۔[5]

ان کی طرف سے پہنچنے والی ایذا کا خیال چھوڑ دو

۵۔ کہیں کسی فعل کے بارے میں بتایا گیا کہ وہ نیکی نہیں ہے۔ جیسے:

(ا) لیس البر بان تاتوا البیوت من ظھورھا۔[6]

اس میں کوئی نیکی نہیں کہ گھروں کے پچھواڑے سے گھر میں داخل ہوا کرو۔

۶۔ کہیں کسی فعل کو شر قرار دیا گیا ہے، جیسے:

---

[1] قرآن: ۱۹

[2] ایضاً، البقرہ: ۲۲۸

[3] ایضاً، الاسراء، ۳۲

[4] ایضاً: الانعام، ۱۲۰

[5] ایضاً: الاحزاب، ۴۸

[6] ایضاً، البقرہ، ۱۷۷

ولا یحسبن الذین یبخلون بما آتاھم اللہ من فضلہ ھو خیرلھم بل ھو شر لھم۔ [1]

ہرگز خیال نہ کریں وہ لوگ جو ایسی چیزوں میں بخل کرتے ہیں جو اللہ نے اپنے فضل سے انہیں دی ہیں کہ یہ بخل ان کے لیے بہتر ہے۔ بلکہ وہ ان کے لیے بہت برا ہے۔

(۷) کہیں کسی فعل کو نفی کے صیغہ میں بیان کیا گیا ہے لیکن اس سے مراد نہی ہے، جیسے:

(ا) فان انتھوا فلا عدوان الا علی الظلمین۔ [2]

اگر یہ لوگ باز آجائیں تو ظالموں کے سوا کسی پر سختی نہیں ہوگی:

(ب) لا تضار والدۃ بولدھا ولا مولود لہ بولدہ۔ [3]

کسی ماں کو اس کے بچے کی وجہ سے تکلیف نہیں پہنچانی چاہیئے اور نہ ہی کسی باپ کو اسکے بچے کی وجہ سے۔

(۸) کہیں کسی فعل کو گناہ قرار دیا گیا ہے۔ جیسے:

(ج) ومن یکتمھا فانہٗ اثم قلبہ۔ [4]

جو گواہی کو چھپائے گا تو اس کا دل گنہگار ہوگا۔

(۹) کہیں کسی فعل پر عذاب کی دھمکی اور آخرت کی سزا کی وعید سنائی گئی ہے۔ جیسے:

(ا) والذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم ٥ یوم یحمی علیھا فی نار جھنم فتکوی بھا جباھھم وجنوبھم وظھورھم [5]

---

[1] قرآن، آل عمران، ۱۸۰

[2] ایضاً، البقرہ، ۱۹۳

[3] ایضاً ۲۳۳

[4] ایضاً ۲۸۳

[5] ایضاً، التوبہ، ۳۴-۳۵

جو لوگ سونے اور چاندی کو جمع کر کر کے رکھتے ہیں اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے انہیں دردناک عذاب کی خبر سنا دو، جس دن وہ سونا چاندی جہنم کی آگ میں تپایا جائے گا اور اس سے ان کی پیشانیاں پہلو اور پیٹھیں داغی جائیں گی۔

(ب) الذین یاکلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطن من المس۔ [1]

جو لوگ سود کھاتے ہیں، قیامت کے روز نہیں کھڑے ہوں گے مگر جس طرح ایسا شخص کھڑا ہوتا ہے جسے شیطان لپٹ کر خبطی بنا دے۔

اسالیب تخییر

ایسے افعال جن کے بارے میں اللہ نے بندوں کو اختیار دیا ہے، اس کے لیے بھی مختلف اسالیب استعمال کیے گیے ہیں۔

۱۔ کہیں فعل یا متعلقات فعل کو حلال قرار دیا گیا جیسے:

(ا) احلت لکم بھیمۃ الانعام۔ [2]

تمہارے لیے مویشی، چوپائے حلال کیے گیے ہیں۔

(ب) احل لکم الطیبت وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم وطعامکم حل لھم [3]

تمہارے لیے پاکیزہ چیزیں حلال کر دی گئیں اور اہل کتاب کا ذبیحہ تمہارے لیے اور تمہارا ذبیحہ ان کے لیے حلال ہے۔

۲۔ کہیں یہ بتایا گیا ہے کہ فلاں کام کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے جیسے:

---

[1] قرآن: البقرہ، ۲۷۵

[2] ایضاً، المائدہ، ۱

[3] ایضاً، ۵

(ا) فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ[1]

جو شخص مضطر ہو اور نہ لذت کا طالب اور نہ حدود سے تجاوز کرنے والا تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔

(ب) فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ ومن تاخر فلا اثم علیہ لمن اتقی[2]

جو شخص دو دن کی جلدی کر لے اس پر کوئی گناہ نہیں اور جو دو دن کی تاخیر کر لے اس پر بھی کوئی گناہ نہیں۔ اس شخص کے لیے جو اللہ سے ڈرے۔

۳۔ کہیں گناہ کی نفی کی گئی ہے، جیسے

(ا) لیس علیکم ولا علیہم جناح بعدھن۔[3]

ان اوقات کے سوا نہ تم پر کوئی الزام ہے اور نہ ان پر

(ب) لیس علی الذین امنوا وعملوا الصلحات جناح فیما طعموا[4]

اہل ایمان اور اچھے اعمال والوں پر کوئی گناہ نہیں اس چیز کے بارے میں جو وہ کھاتے پیتے ہیں۔

قرآنی احکام

اوپر قرآنی احکام کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں :

- عبادات
- معاملات

ذیل میں انہی دونوں اقسام کے بارے میں قرآنی تشریع کی بعض مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

عبادات

نماز : عبادات میں اہم ترین عبادت نماز ہے۔ قرآن حکیم نے نماز کی فرضیت جس قدر اہتمام سے

---

[1] قرآن، البقرہ، ۱۷۳

[2] ایضاً، البقرہ، ۲۰۳

[3] ایضاً، النور، ۵۹

[4] ایضاً، المائدہ، ۹۳

بیان کی ہے اس قدر اہتمام کسی دوسری عبادت کا نہیں ملتا۔ مختلف انداز سے نماز کی اہمیت بتائی گئی ہے۔ کبھی نماز کی پابندی کا صریح حکم دیا گیا ہے کبھی نماز کی پابندی کرنے والوں کی تعریف اور نماز سے غفلت برتنے والوں کی مذمت کی گئی۔ مثلاً قرآن حکیم میں نماز کے بارے میں بعض اہم احکام یہ ہیں؛

۱۔ نماز کی فرضیت

ارشاد ربانی ہے؛

ان الصلوۃ کانت علی المومنین کتابا موقوتا۔ [۱]

نماز مسلمانوں پر مقررہ وقت پر فرض کی گئی ہے۔

۲۔ اوقات صلاۃ

قرآن حکیم نے اگرچہ صراحۃً نمازوں کی تعداد، ان کے اوقات اور رکعات کی تعداد نہیں بتلائی تاہم بعض آیات میں ایسے اشارے دیے ہیں جن سے نمازوں کے اوقات جاننے میں مدد ملتی ہے؛

اقم الصلوۃ طرفی النہار وزلفا من اللیل۔ [۲]

ترجمہ؛ نماز قائم کرو دن کے دونوں کناروں پر اور رات کے کچھ حصوں میں۔

اقم الصلوۃ لدلوک الشمس الی غسق اللیل وقران الفجر ان قران الفجر کان مشہودا۔ [۳]

ترجمہ؛ آفتاب ڈھلنے کے بعد سے رات کے اندھیرا پھیلنے تک نمازیں ادا کیجیے اور صبح کی نماز کیوں کہ صبح کی نماز فرشتوں کی حاضری کا وقت ہے۔

فسبحن اللہ حین تمسون وحین تصبحون ولہ الحمد

---

[۱] قرآن، النساء، ۱۰۳۔

[۲] ایضاً، ہود، ۱۱۴۔

[۳] ایضاً، بنی اسرائیل، ۷۸۔

فی السموات والارض وعشیا وحین تظہرون۔[1]

ترجمہ: پس تم اللہ کی تسبیح کرو، شام کے وقت اور تمام آسمانوں اور زمین میں اسی کی حمد ہوتی ہے اور زوال کے بعد اور ظہر کے وقت۔

حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطی۔[2]

ترجمہ: سب نمازوں کی محافظت کرو بالخصوص درمیانی نماز کی۔

۳۔ بدن کی طہارت

قرآن حکیم نے نماز کے لیے طہارت کو شرط قرار دیا ہے۔ بدن کی طہارت کے بارے میں ارشاد ہے:

یایہا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحو برؤسکم وارجلکم الی الکعبین، وان کنتم جنبا فاطھروا، وان کنتم مرضی او علی سفر اوجاء احد منکم من الغائط اولا مستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا فامسحو بوجوھکم وایدیکم منہ۔[3]

ترجمہ: اے مومنو! جب نماز کے لیے کھڑے ہونے لگو تو اپنے چہروں کو اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک دھوؤ اور اپنے سروں کا مسح کرو اور اپنے پاؤں کو ٹخنوں سمیت دھوؤ۔ اگر تم ناپاک ہو تو سارا بدن پاک کرو۔ البتہ اگر بیمار ہو یا سفر پر ہو اور تم میں سے کوئی شخص استنجے سے آیا ہو یا اپنی بیوی کے پاس ہو کر آ اور پھر تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک زمین سے تیمم کر لو یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس زمین پر سے ہاتھ پھیر لیا کرو۔

---

[1] قرآن، الروم، ۱۷۔

[2] ایضاً، البقرہ، ۲۳۸

[3] ایضاً، المائدہ، ۷۔ اسی مضمون کی ایک آیت النساء، ۴۳ پر ملاحظہ ہو۔

۴- لباس کی طہارت

ارشاد فرمایا:

وثیابك فطهر۔ [1]

ترجمہ: اور اپنے کپڑے پاک رکھو۔

۵- خانہ کعبہ کی طرف رخ کرنا

ارشاد باری ہے:

فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره۔ [2]

اپنا چہرہ مسجد حرام کی طرف کیا کرو۔ اور جہاں کہیں تم ہو اپنے چہروں کو اسی کی طرف پھیرو۔

۶- نماز کی کیفیت

نماز کی کیفیت، رکوع، سجود، قیام اور خشوع و خضوع وغیرہ کا بکثرت ذکر آتا ہے:

یا ایها الذین امنوا ارکعوا واسجدوا۔ [3]

ترجمہ: اے مومنو! رکوع کیا کرو اور سجدہ کیا کرو۔

وقوموا لله قانتین۔ [4]

ترجمہ: اللہ کے سامنے عاجزی کے ساتھ کھڑے ہوا کرو۔

۷- نماز جمعہ کے اہتمام کا حکم

ارشاد ہے:

یا ایها الذین امنوا اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا

---

[1] قرآن، المدثر، ۴۔

[2] ایضاً، البقرہ، ۱۵۰۔

[3] ایضاً، الحج، ۷۷۔

[4] ایضاً، البقرہ، ۲۳۸۔

الی ذکر اللہ وذروا البیع۔ [1]

ترجمہ: اے مومنو! جب جمعہ کے روز نماز کے لیے بلایا جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف چل پڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو۔

۸۔ صلوۃ الخوف کا حکم

قرآن حکیم نے نماز کو اس قدر اہمیت دی ہے کہ مسلمان میدان جنگ میں دشمن کے سامنے کھڑے ہوں اور اس حالت میں نماز کا وقت آ جائے اور وہ ایک ہی امام کے پیچھے نماز پڑھنا چاہتے ہوں تو نماز ادا کرنے کی تفصیلی ترکیب بتاتے ہوئے نماز کی تاکید کی ہے۔ اس نماز کو صلوۃ الخوف کہتے ہیں۔ [2]

زکوٰۃ

زکوٰۃ کو قرآن حکیم نے اس قدر اہمیت دی ہے کہ بالعموم اقامت صلوٰۃ اور ایتاء زکوٰۃ کا حکم ساتھ ساتھ آیا ہے۔ جس طرح نماز عبادات کی اساس ہے اسی طرح زکوٰۃ معاشی اعتدال توازن اور معاشرتی حسن روابط کی بنیاد ہے۔ قرآن حکیم نے بعض مقامات پر زکوٰۃ کا الگ سے ذکر بھی کیا ہے اور اس کے کئی ایک احکامات بتائے ہیں:

فرضیت زکوٰۃ

وہ تمام آیات جن میں زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم ہے فرضیت زکوٰۃ کی دلیل ہیں۔ ان سب کا استقصاء یہاں مطلوب نہیں ہے۔ ایک موقع پر زکوٰۃ کی فرضیت کا مستقلاً اس طرح حکم دیا گیا:

خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم وتزکیھم بھا۔ [3]

---

[1] قرآن، الجمعہ، ۹۔

[2] صلوٰۃ الخوف کے بارے میں قرآن کا حکم دیکھیے، النساء: ۱۰۲۔

[3] قرآن، التوبہ، ۱۰۳۔

ترجمہ: آپ ان کے اموال سے صدقہ (زکوٰۃ) وصول کیجیے جس کے ذریعے آپ ان کو پاک اور صاف کر دیں گے۔

عشر کی فرضیت

جو زکاۃ زرعی پیداوار پر فرض ہوتی ہے اسے عشر کہتے ہیں۔ اس کی فرضیت کو الگ سے بیان کیا گیا:

کلوا من ثمرہ اذا اثمر واٰتوا حقہ یوم حصادہ۔[1]

ترجمہ: ان کی پیداوار کھاؤ جب وہ نکل آئے اور اس میں جو شریعت نے مساکین کا حق مقرر کیا ہے وہ اسے کاٹنے کے دن ادا کر دیا کرو۔

یاایہا الذین اٰمنوا انفقوا من طیبٰت ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔[2]

ترجمہ: اے مومنو! اپنی کمائی کے پاکیزہ مال سے خرچ کرو اور جو ہم تمہیں زمین سے پیداوار دیتے ہیں اس میں سے بھی۔

قرآن حکیم نے اموال کی مختلف اقسام میں زکوٰۃ کا نصاب نہیں بتایا اس کی تفصیلات سنت سے معلوم ہوتی ہیں جو اس خصوصی شمارہ کے دوسرے مقالہ کا موضوع ہے۔ البتہ قرآن نے مصارف زکوٰۃ متعین کر دیے ہیں۔

مصارف زکوٰۃ

ارشاد ربانی ہے:

انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیہا والمؤلفۃ قلوبہم

---

[1] قرآن: التوبہ، ۱۰۳۔

[2] ایضاً، الانعام، ۱۴۱۔

وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل فریضۃ من اللہ واللہ علیم حکیم ۔ [1]

ترجمہ: صدقات صرف فقراء، مساکین، عاملین زکوٰۃ کا اور جن لوگوں کی دلجوئی کرنا مقصود ہو ان کا حق ہے اور گردنیں چھڑانے میں اور قرض داروں کی مدد میں اور اللہ کی راہ میں اور مسافروں کے لیے ہے۔ یہ اللہ کا حکم ہے اور اللہ علیم و حکیم ہے۔

روزہ

روزوں کے بارے میں قرآن حکیم نے متعدد احکام بیان کیے ہیں۔

۱۔ روزوں کی فرضیت

یاایہا الذین اٰمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون ۔ [2]

ترجمہ: اے مومنو! تم پر اسی طرح روزے فرض کیے گئے جیسے تم سے پہلے لوگوں پر فرض کیے گئے تھے تاکہ تم متقی بن سکو۔

فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ ۔ [3]

ترجمہ: تم میں سے جو اس مہینہ کو پائے وہ روزے رکھے۔

۲۔ روزوں کی تعداد

ایاماً معدودات [4]

گنتی کے چند دن۔

---

[1] قرآن:

[2] ایضاً: البقرہ، ۱۸۳

[3] ایضاً، ر، ۱۸۵

[4] ایضاً، ر، ۱۸۴

نیز ابھی اوپر جو آیت گزری ہے فمن شهد منكم الشهر اس سے ان ایام کا تعین کر دیا کہ یہ مدت ایک ماہ ہے۔

۳۔ قضاء کا حکم

اگر کسی شرعی عذر کی بنا پر کوئی شخص رمضان میں روزے نہ رکھ سکے تو جتنے روزے اس کے چھوٹ جائیں اتنے بعد میں قضا کر کے گنتی مکمل کرلے۔

ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر

ترجمہ: جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے دنوں سے گنتی پوری کرلے۔

۴۔ روزے کے وقت کا تعین

كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل۔[۲]

ترجمہ: کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ فجر کا سفید دھاگہ سیاہ دھاگے سے متمیز ہو جائے پھر رات تک روزہ پورا کرو۔

۵ رمضان کی راتوں میں بعض آسانیاں

احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم۔[۳]

ترجمہ: تمہارے لیے رمضان کی راتوں میں اپنی بیویوں سے مشغول ہونا حلال کیا گیا ہے۔

۶۔ اعتکاف کی حالت میں پابندی

ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد۔[۴]

اپنی بیویوں سے مباشرت نہ کرو جب تم مسجد میں اعتکاف کر رہے ہو۔

---

[۱] قرآن، البقرہ، ۱۸۴۔

[۲] ایضاً، ۱۸۷۔

[۳] ایضاً، ۱۸۲۔

[۴] ایضاً، ۱۸۷۔

حج بیت اللہ

قرآن حکیم نے امت مسلمہ کو خانہ کعبہ کا طواف اور حج کے دیگر مناسک ادا کرنے کا حکم دیا اور اس کے لیے خاص دن مقرر کیے۔ حج بیت اللہ کے بارے میں قرآن حکیم میں مختلف مقامات پر متعدد احکام بیان کیے ہیں۔

۱۔ خانہ کعبہ کا احترام

● — ان اول بیت وضع للناس للذی ببکۃ مبارکا وھدی للعلمین فیہ اٰیات بینٰت مقام ابراھیم ومن دخلہ کان اٰمنا۔[۱]

ترجمہ: جو مکان سب سے پہلے لوگوں کے لیے مقرر کیا گیا وہ ہے جو مکہ میں ہے جو بابرکت ہے اور جہان بھر کے لیے باعث ہدایت ہے اس میں بڑی واضح نشانیاں ہیں، انہیں میں سے مقام ابراہیم ہے۔ جو شخص اس گھر میں داخل ہو گیا مامون ہو گیا۔

● — جعل اللہ الکعبۃ البیت الحرام قیاما للناس۔[۲]

ترجمہ: اللہ نے کعبہ کو جو احترام والا مکان ہے لوگوں کے قائم رہنے کا سبب بنایا ہے۔

۲۔ فرضیت حج

● — وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً۔[۳]

ترجمہ: اللہ کے لیے لوگوں پر اس گھر کا حج فرض کیا گیا ہے یعنی ان لوگوں کے لیے جو وہاں پہنچنے کی استطاعت رکھتے ہوں۔

● — واتموا الحج والعمرۃ للہ۔[۴]

---

[۱] قرآن، آل عمران، ۹۶۔

[۲] ایضاً، المائدہ، ۱۰۰۔

[۳] ایضاً، آل عمران، ۹۷۔

[۴] ایضاً، البقرہ، ۱۹۶۔

ترجمہ: حج اور عمرہ کو اللہ کے لیے پورا کرو۔

۳- حج کے لیے اوقات کا تعین

الحج اشہر معلومات۔[1]

حج کا زمانہ چند مقرر مہینے ہیں (یعنی شوال، ذوقعدہ اور ذوالحجہ کا پہلا عشرہ۔

۴- حجاج کے لیے بعض پابندیاں

فمن فرض فیہن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال

فی الحج۔[2]

ترجمہ: جو شخص ان مہینوں میں حج اپنے آپ پر فرض کرلے تو نہ کوئی فحش بات کرے نہ کوئی نافرمانی کرے اور نہ کسی قسم کا جھگڑا کرے۔

یا ایہا الذین امنوا لا تحلوا شعائر اللہ ولا الشہر الحرام ولا الہدی ولا القلائد ولا امین البیت الحرام یبتغون فضلاً من ربہم ورضواناً۔[3]

ترجمہ: اے ایمان والو! اللہ کے شعائر کی بے حرمتی نہ کرو اور نہ حرمت والے مہینے کی اور نہ قربانی کے جانور کی اور نہ ان جانوروں کی جن کے گلے میں قربانی کے علامتی پٹے پڑے ہوئے ہیں اور نہ ان لوگوں کی جو بیت الحرام کی زیارت کے ارادے سے اللہ کا فضل اور اس کی رضامندی کی تلاش میں جا رہے ہیں۔

یا ایہا الذین امنوا لا تقتلوا الصید وانتم حرم ومن قتلہ منکم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ہدیا بالغ الکعبۃ او کفارۃ طعام مساکین

---

[1] قرآن، البقرہ، ۱۹۷۔

[2] ایضاً

[3] ایضاً، المائدہ، ۲۔

او عدل ذلك صياما۔ [۱]

ترجمہ: اے ایمان والو! احرام کی حالت میں شکار نہ کرو اور جو شخص تم میں سے جان بوجھ کر شکار کو قتل کرے گا تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ اس جانور کے مساوی جانور کی قربانی دے۔ جو اس نے قتل کیا ہے اور اس کا فیصلہ دو عادل مسلمان کریں گے اور وہ کفارہ قربانی کا جانور ہو جسے کعبہ تک پہنچایا جائے یا مساکین کو کھانا دیا جائے یا اس کے برابر روزے رکھے جائیں۔

۵۔ طواف کا حکم

ولیطوفوا بالبیت العتیق۔ [۲]

اور اس مامون گھر کا طواف کریں۔

۶۔ صفا اور مروہ کے درمیان سعی کا حکم

ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البیت او اعتمر فلا جناح علیه ان یطوّف بهما۔ [۳]

ترجمہ: تحقیق صفا اور مروہ اللہ کے شعائر میں سے ہیں۔ جو شخص بیت اللہ کا حج کرے یا عمرہ کرے تو اس پر کوئی گناہ نہیں کہ ان دونوں کے درمیان چکر لگائے۔

۷۔ عرفات اور مزدلفہ کا وقوف

فاذا افضتم من عرفات فاذکروا الله عند المشعر الحرام واذکروه کما هدٰکم وان کنتم من قبله لمن الضالین، ثم افیضوا من حیث افاض الناس، واستغفروا الله۔ [۴]

---

[۱] قرآن: المائدہ، ۲۰۔

[۲] ؍؍ الحج، ۲۹۔

[۳] ؍؍ البقرہ، ۱۵۸۔

[۴] ؍؍ ؍؍ ۱۹۸۔

ترجمہ: پھر جب تم عرفات سے واپس آؤ تو مشعر حرام (مزدلفہ) کے پاس اللہ کو یاد کرو۔ اللہ کو اس طرح یاد کرو جیسے تمہیں بتایا ہے اور اس سے قبل تم ناواقف تھے۔ پھر تم سب اسی جگہ سے (عرفات) ہو کر واپس آؤ جہاں سے دوسرے لوگ واپس آتے ہیں اور اللہ سے معافی مانگتے رہو۔

۸۔ منیٰ میں قیام

واذکروا اللہ فی ایام معدودات فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ ومن تاخر فلا اثم علیہ لمن اتقی۔ [۱]

ترجمہ: اور مقررہ دنوں میں بکثرت اللہ کا ذکر کرو۔ پس جو شخص دو دن میں مکہ واپس آنے میں تعجیل کرے گا اس پر کوئی گناہ نہیں اور جو شخص تاخیر کرے گا اس پر بھی کچھ گناہ نہیں اس شخص کے لیے جو اللہ سے ڈرے۔

۹۔ قربانی کا حکم

ولکل امۃ جعلنا منسکا لیذکروا اسم اللہ علی ما رزقھم من بھیمۃ الانعام۔ [۲]

ترجمہ: ہر امت کے لیے ہم نے قربانی مقرر کی تاکہ وہ ان مویشیوں پر جو اللہ نے انہیں دیے ہیں اللہ کا نام لیا کریں۔

والبدن جعلنا ھا لکم من شعائر اللہ لکم فیہا خیر فاذکروا اسم اللہ علیہا صواف، فاذا وجبت جنوبہا فکلوا منہا واطعموا القانع والمعتبر۔ [۳]

ترجمہ: قربانی کے جانور کو ہم نے شعائر اللہ میں سے بنایا ہے۔ ان جانوروں میں تمہارے

---

[۱] قرآن: البقرہ، ۲۰۳۔

[۲] ،، : الحج، ۳۴۔

[۳] ،، ،، ۳۶۔

لیے منافع ہیں۔ پس انہیں ذبح کرنے کے لیے کھڑا کرو تو اللہ کا نام لیا کرو۔ پھر جب وہ کسی پہلو پر گر جائیں تو تم خود بھی کھاؤ اور غریبوں مسکینوں کو بھی کھلاؤ۔

ویذکروا اسم اللہ فی ایام معلومات علی ما رزقھم من بھیمۃ الانعام، فکلوا منہا واطعموا البائس الفقیر۔[1]

ترجمہ: اللہ نے جو انہیں مویشی اور چوپائے دیے ہیں ان کو مقررہ دنوں میں اللہ کے نام پر ذبح کرتے ہیں۔ پھر تم خود بھی اس میں سے کھاؤ اور مصیبت زدہ فقراء کو بھی کھلاؤ۔

۱۰۔ احصار اور تمتع کے احکام

فان احصرتم فما استیسر من الھدی ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ فمن کان مریضًا او بہ اذی من راسہ ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک، فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الھدی فمن لم یجد فصیام ثلاثۃ ایام فی الحج وسبعۃ اذا رجعتم تلک عشرۃ کاملۃ ذلک لمن لم یکن اہلہ حاضری المسجد الحرام۔[2]

ترجمہ: پس اگر تم کسی سبب سے حج سے روک دیے جاؤ تو قربانی کا جانور جو میسر ہو (دے دو) اور اس وقت تک اپنے سر نہ منڈاؤ جب تک کہ قربانی کا جانور اپنے موقع پر نہ پہنچ جائے۔ پس جو کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کوئی تکلیف ہو (اور وہ سر منڈا دے) تو روزے رکھے یا صدقہ دے یا قربانی۔ پس جب امن کی حالت ہو تو جو شخص ایک سفر میں حج اور عمرہ دونوں کا فائدہ اٹھاتا ہے تو جو میسر ہو قربانی دے۔ جسے قربانی میسر نہ ہو تو تین دن ایام حج میں اور سات دن واپسی پر روزے رکھے۔ یہ پورے دس ہیں۔ یہ سہولت ان لوگوں کے لیے ہے جن کے خاندان مسجد حرام کے آس پاس

---

[1] قرآن: الحج، ۲۸۔

[2] قرآن: البقرہ، ۱۹۶۔

نہیں رہتے۔

حلت و حرمت کے احکام

قرآن حکیم نے مختلف کھانے پینے اور استعمال کی چیزوں میں حلت و حرمت کا ایک واضح خط امتیاز کھینچا ہے۔ اس ضمن میں بعض اصول و کلیات بیان کیے ہیں اور بعض مقامات پر جزئیات کی تصریح کی ہے۔ [۱]

اصول حلت و حرمت

قرآن حکیم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض بیان کرتے ہوئے بتایا:

یحل لہم الطیبت و یحرم علیہم الخبائث۔ [۲]

نبی امی ان کے لیے پاکیزہ چیزوں کو حلال اور گندی چیزوں کو حرام کرتے ہیں۔

اس آیت میں اصول تشریع کے نقطہ نظر سے دو امور قابل غور ہیں۔

۱۔ حلت و حرمت کا دار و مدار اس چیز کے ذاتی حسن و قبح پر ہے۔ ایسی چیزیں جو انسانی فطرت کے لیے مرغوب ہیں اور انسان انہیں پسندیدہ سمجھتا ہے وہ حلال کی گئی ہیں اور جن چیزوں سے فطرت انسانی اباء کرتی ہے ان کو حرام قرار دیا گیا۔

۲۔ لیکن یہ امر ہر انسان کی ذاتی افتاد طبع پر نہیں چھوڑا گیا بلکہ حلت و حرمت کا اختیار پیغمبر اسلام کو دیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ کچھ اشیاء کو جن کی حرمت کی تصریح قرآن میں نہیں ہے سنت نے حرام قرار دیا ہے اور سنت کو حلت و حرمت کا اختیار مذکورہ بالا

---

[۱] اسلام میں حلت و حرمت کے مسائل بہت اہمیت رکھتے ہیں اور ان کے گوناگوں معاشی، معاشرتی اور اخلاقی اثرات بھی پڑتے ہیں۔ ہمارا موضوع ان تفصیلات کا متحمل نہیں ہے۔ تفصیلات جاننے کے لیے دیکھیے، الاستاذ یوسف القرضاوی الحلال والحرام فی الاسلام۔

[۲] قرآن، الاعراف ۱۵۷۔

آیت سے ملا اس لیے آنحضرتؐ کی حلال و حرام کی ہوئی اشیاء بھی درحقیقت قرآن کی حرام یا حلال کی ہوئی سمجھی جائیں گی۔

بعض اشیاء کی حرمت کا ذکر

قرآن نے مذکورہ بالا اصول کے بعد بعض اشیاء کی حرمت کی تصریح بھی کی ہے۔

۱۔ وہ اشیاء جو غیر اللہ کے نام پر صدقہ کی جائیں یا وہ جانور جن کو ذبح کرتے ہوئے اللہ کا نام نہ لیا جائے یا غیر اللہ کا نام لیا جائے حرام قرار دی گئی ہیں۔

لا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لفسق۔[۱]

ایسے جانور مت کھاؤ جن پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا اور یہ خدا کی عدول حکمی ہے۔

ما جعل اللہ من بحیرۃ ولا سائبۃ ولا وصیلۃ ولا حام و لکن الذی کفروا یفترون علی اللہ الکذب۔[۲]

اللہ نے بحیرہ، سائبہ، وصیلہ اور حام کو مشروع نہیں کیا بلکہ کافروں نے اللہ پر افترا پردازی کی ہے۔

بحیرہ، سائبہ، وصیلہ اور حامہ عرب کے مشرکوں کی اصطلاحات ہیں۔ بعض خاص صفات والی اونٹنیوں اور اونٹوں کو یہ نام دیے گئے ہیں اور انہیں غیر اللہ سے نامزد کر کے چھوڑ دیا جاتا تھا۔ ان کے علاوہ بھی کچھ چیزوں کی حرمت کی تصریح کی گئی ہے مثلاً:

حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر وما اھل لغیر اللہ بہ والمنخنقۃ والموقوذۃ والمتردیۃ والنطیحۃ وما اکل السبع الا ما ذکیتم وما ذبح علی النصب وان

---

[۱] ایضاً، الانعام، ۱۲۱۔

[۲] ایضاً، المائدۃ، ۱۰۶۔

تستقسموا بالازلام - ؎۱

ترجمہ: تم پر حرام کیے گئے مردار، خون، خنزیر کا گوشت، وہ جانور جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو، جو گلا گھٹنے سے مرجائے، جو کسی ضرب سے مرجائے، جو گر کر مرجائے، جو کسی ٹکر سے مرجائے، جس کو کوئی درندہ مار کھائے، البتہ اگر ان زخمی جانوروں کو ذبح کرلیا جائے تو یہ حلال ہو جائیں گے۔ اور وہ جانور جو عبادت گاہوں پر ذبح کیے جائیں اور یہ کہ تم قرعہ کے تیروں کے ذریعے گوشت تقسیم کرو۔

بعض حلال جانوروں کا ذکر

جس حلال جانور کو اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو اسے کھانا جائز ہے۔

فکلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ ان کنتم بایاتہ مومنین۔ ؎۲

ترجمہ: جن پر اللہ کا نام لیا گیا ہے انہیں کھاؤ اگر تم اللہ کی آیات پر ایمان رکھتے ہو۔

مختلف انواع کے مویشی حلال ہیں۔

ومن الانعام حمولۃ وفرشا کلوا مما رزقکم اللہ ولا تتبعوا خطوات الشیطن انہ لکم عدو مبین ثمانیۃ ازواج، من الضأن اثنین ومن المعز اثنین قل ءآلذکرین حرم ام الانثیین اما اشتملت علیہ ارحام الانثیین نبؤنی بعلم ان کنتم صدقین ومن الابل اثنین ومن البقر اثنین قل ءآلذکرین حرم ام الانثیین اما اشتملت علیہ ارحام الانثیین ؎۳

ترجمہ: کچھ مویشی اونچے قد کے ہیں کچھ چھوٹے قد کے، جو اللہ نے تمہیں دیا اس میں سے کھاؤ

؎۱ قرآن: المائدہ، ۳

؎۲ " الانعام، ۱۱۸

؎۳ " " ۱۴۳، ۱۴۴

اور شیطان کی پیروی نہ کرو وہ تمہارا کھلا دشمن ہے۔ یہ مویشی آٹھ نر و مادہ ہیں۔ بھیڑ میں دو، بکری میں دو، کیا ان کے نر حرام ہیں یا مادہ کوئی دلیل لاؤ اگر تم سچے ہو۔ اونٹوں میں دو اور گائیوں میں دو۔ کیا ان کے نر حرام ہیں یا مادہ یا وہ بچہ جو مادہ کے رحم میں ہے۔

شکاری جانور کا شکار اور اہل کتاب کا ذبیحہ حلال قرار دیا گیا۔

یسئلونك ماذا احل لهم، قل احل لكم الطيبت وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه ...... اليوم احل لكم الطيبت وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم۔ [1]

ترجمہ: لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا کیا جانور ان کے لیے حلال ہیں۔ فرما دیجیے کہ پاکیزہ چیزیں تمہارے لیے حلال ہیں اور جن شکاری جانوروں کو تم تعلیم دیتے ہو پھر تم ان کو چھوڑتے ہو۔ تم انہیں اس طریقے سے تعلیم دیتے ہو جو اللہ نے تمہیں سکھایا ہے —— پس جو شکار پکڑ کر وہ تمہارے لیے روکے رکھیں اسے کھاؤ اور اس پر اللہ کا نام بھی لیا کرو آج تمہارے لیے پاکیزہ چیزیں حلال کی گئی ہیں اور اہل کتاب کا ذبیحہ بھی۔

اس طرح آبی جانور مچھلی وغیرہ حلال قرار دی گئی۔

احل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيارة۔ [2]

تمہارے لیے آبی جانوروں کا شکار حلال کیا گیا۔ اس کا کھانا اور اس سے نفع اٹھانا تمہارے لیے حلال ہیں اور مسافروں کے لیے بھی مشروبات میں سے شراب کو حرام قرار دیا۔

يايها الذين امنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطن فاجتنبوه۔ [3]

---

[1] قرآن، المائدہ ۵۔

[2] " " ۹۶۔

[3] " " "

ترجمہ: اسے ایمان والوں شراب، جوا، اور بت اور پانسے ناپاک چیزیں ہیں شیطانی عمل ہے۔ اس سے بچو۔

شراب کے علاوہ دیگر مسکرات کی حرمت حدیث نبوی سے ثابت ہے۔

قرآن کی منصوص اشیاء کے علاوہ بعض اور اشیاء بھی ایسی ہیں جنہیں حدیث اور سنت نے حرام قرار دیا ہے۔ مثلاً گدھے کا گوشت، ہر نشہ آور شے، ان اشیاء کی تفصیلات کتب حدیث اور فقہ میں موجود ہیں۔ قرآن حکیم نے صراحت سے یہ بتا دیا ہے کہ تحلیل و تحریم کا اختیار اللہ کی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی حاصل ہے اس لیے اگر کسی چیز کی حرمت قرآن حکیم میں مذکور نہیں ہے تو اسے بے دریغ جائز اور حلال کہہ دینے سے پہلے سنت سے اس کی تحقیق کر لینا ضروری ہے۔

نظام الایمان (قسموں کے بارے میں احکام)

قسم کی تین قسمیں ہیں۔

١۔ اگر گزرے ہوئے کسی واقعہ کے بارے میں کوئی شخص قسم کھائے تو اگر وہ قسم سچی ہے تو اس کے بارے یہی ہے کہ بلا ضرورت قسم نہیں کھانی چاہیئے البتہ جب کوئی ضرورت پیش آئے مثلاً عدالتی تقاضا پورا کرنے کے لیے تو سچی قسم کھانے میں کوئی حرج نہیں اور اگر گزرے ہوئے واقعہ پر جھوٹی قسم کھائی تو اسے یمین غموس کہتے ہیں۔ گویا جھوٹی قسم کھانے والے نے جہنم کی آگ میں جان بوجھ کر چھلانگ لگا دی اور کوئی بڑے سے بڑا کفارہ بھی اس گناہ کی مکافات نہیں ہو سکتا۔ یہ ان گناہوں میں سے ہے جو صرف سچی توبہ سے دھل سکتے ہیں۔

٢۔ یمین لغو: بعض لوگوں کو عادت ہوتی ہے کہ وہ بات بے بات قسم کے الفاظ استعمال کرتے رہتے ہیں اور نہ تو ان کی اپنی نیت قسم کھانے کی ہوتی ہے اور نہ سننے والا اسے قسم سمجھتا ہے گویا قسم کے الفاظ بعض لوگوں کا تکیۂ کلام ہو جاتے ہیں۔ یہ کام اگرچہ پسندیدہ نہیں ہے لیکن اس پر اللہ کی طرف سے کوئی قانونی مواخذہ نہیں ہوتا۔

ارشاد ربانی ہے۔

لایؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم[1]

[1] البقرہ: ٢٢٥

اللہ تم پر تمہاری لغو قسموں پر مؤاخذ نہیں کرے گا بلکہ ان قسموں پر مؤاخذہ کرے گا جو تم نے اپنے دلی ارادے سے کی ہیں۔

۳۔ یمین منعقدہ: اگر کوئی شخص آئندہ کے کسی کام کے لیے قسم کھالیتا ہے تو اسے یمین منعقدہ کہتے ہیں۔ اس کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اگر کسی ناجائز کام کو چھوڑنے یا جائز کام کرنے کی قسم کھائی تو اسے حتی المقدور پورا کرے۔ اور اگر ایسی قسم کھائی جس سے قسم کھانے والا اپنے اوپر کسی حلال چیز کو حرام یا حرام کو حلال کر دیتا ہے تو قرآن کا حکم ہے:

قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم۔[1]

اللہ نے تم پر اس طرح کی قسمیں توڑ دینا فرض کر دیا ہے۔

اگر یمین منعقدہ توڑ دی جائے تو اس کا کفارہ ادا کرنا ضروری ہے جس کے بارے میں قرآن کا حکم ہے۔

لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة، فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام ذالك كفارة ايمانكم اذا حلفتم، واحفظوا ايمانكم۔[2]

اللہ تعالیٰ تم سے تمہاری لغو قسموں پر مؤاخذ نہیں کرے گا لیکن تمہاری پختہ قسموں پر مؤاخذہ کرے گا، پس اس کا کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلاؤ اوسط درجے کا جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو۔ یا انہیں کپڑے پہناؤ یا گردن آزاد کرو۔ جسے یہ چیزیں میسر نہ ہوں وہ تین دن کے روزے رکھے۔ یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جب قسم کھاؤ تو اپنی قسموں کی

---

[1] ایضاً، التحریم: ۲

[2] ایضاً، المائدہ: ۹۸

حفاظت کیا کرو۔

معاملات

اوپر ہم نے مباحث فقہیہ کو دو اقسام میں تقسیم کیا تھا عبادات اور معاملات۔ پھر معاملات کی ذیلی تقسیم کرتے ہوئے انہیں سات عبادات کے تحت درج کیا تھا۔ عبادات کے بارے میں قرآنی تشریع کے تذکرہ کے بعد اب اسی ترتیب سے معاملات کے بارے میں قرآنی قانون سازی کا مطالعہ کیا جائے گا۔

۱۔ مناکحات یا احوال شخصیہ کے بارے میں احکام

انسانی معاشرت کی بنیاد مرد اور عورت کے باہمی خوشگوار تعلق پر ہے۔ قرآن حکیم نے اس تعلق کے لیے اس انداز سے قانون سازی کی ہے کہ یہ تعلق انتہائی پختہ ہو لیکن اس کی پختگی کی اساس باہمی مودت و رحمت ہو۔ قرآن نے عقد نکاح کو "میثاق غلیظ" قرار دیا ہے۔

واخذن منکم میثاقا غلیظا۔ [1]

تمہاری بیویاں تم سے پختہ عہد لے چکی ہیں۔

اور یہ میثاق غلیظ باعث سکون اور موجب مودت و رحمت ہے۔

اللہ کی آیات میں سے ہے کہ اس نے تمہیں میں سے تمہارے جوڑے بنائے تاکہ تم ان کے پاس سکون حاصل کرو اور تمہارے درمیان محبت اور ہمدردی پیدا کی۔

ومن ایاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیھا و جعل بینکم مودۃ ورحمۃ۔ [2]

قرآن اور حدیث میں نکاح کی ترغیب دی گئی ہے۔ فرمایا

---

[1] ایضاً النساء ۲۱:۴

[2] ایضاً الروم ۲۱:۳۰

وانکحوا الایامی منکم والصالحین من عبادکم وامائکم، ان یکونوا فقراء یغنہم اللہ من فضلہ - [1]

تم میں جو بے نکاح ہوں ان کے نکاح کر دیا کرو اور اپنے غلاموں اور باندیوں کے بھی نکاح کرا دیا کرو۔

اگر وہ مفلس ہوں تو عجب نہیں کہ اللہ انہیں اپنے فضل سے غنی کر دے گا۔

تعدد ازدواج کی تحدید

عربوں میں تعداد ازدواج کے سلسلہ میں کوئی پابندی نہیں تھی قرآن حکیم نے اسے محدود کر کے صرف چار تک شادیاں کرنے کی اجازت دی بشرطیکہ شوہر ان میں عدل قائم کر سکے۔ ورنہ صرف ایک بیوی پر اکتفا کرے۔

فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث وربع فان خفتم الا تعدلوا فواحدۃ او ما ملکت ایمانکم ذلک ادنی الا تعولوا - [2]

جن عورتوں کو تم پسند کرو ان سے نکاح کر لو، دو، تین اور چار تک - اگر تمہیں خوف ہو کہ انصاف نہیں کر سکو گے تو ایک ہی پر اکتفا کرو یا باندی پر ہی - اس طرح امید ہے کہ تم زیادتی سے بچ سکو گے۔

محرمات نکاح

قرآن حکیم نے بعض ایسی عورتوں سے نکاح حرام قرار دیا ہے جن سے نسبی، سسرالی یا رضاعی کوئی رشتہ ہو۔

---

[1] ایضاً، النور، ۳۲

[2] ایضاً، النساء، ۳

جدید سائنس نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ قریبی رشتہ داروں میں شادیاں اولاد میں گوناگوں بیماریوں کا باعث بنتی ہیں۔

چنانچہ ارشاد ہے:

ولا تنکحوا ما نکح اباؤکم من النساء الا ما قد سلف، انہ کان فاحشۃ ومقتاً وساء سبیلا حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم واخواتکم وعماتکم وخالاتکم وبنات الاخ وبنات الاخت وامہاتکم التی ارضعنکم واخواتکم من الرضاعۃ وامہات نساءکم وربائبکم التی دخلتم بہن فان لم تکونوا دخلتم بہن فلا جناح علیکم وحلائل ابناءکم الذین من اصلابکم وان تجمعوا بین الاختین الا ما قد سلف ان اللہ کان غفورا رحیما۔ [1]

ان عورتوں سے نکاح نہ کرو جن سے تمہارے باپ دادا نانا وغیرہ نکاح کر چکے ہوں۔ ہاں جو بات گزر گئی سو گزر گئی۔ بے شک یہ بڑی بے حیائی اور گناہ کی بات ہے اور برا طریقہ ہے۔ تم پر تمہاری مائیں، بیٹیاں، بہنیں، پھوپھیاں، خالائیں، بھتیجیاں، بھانجیاں، رضاعی مائیں، رضاعی بہنیں، ساسیں حرام کر دی گئی ہیں اور تمہاری ان بیویوں کی پہلی بیٹیاں بھی جن سے تم صحبت کر چکے ہو اور اگر صحبت نہ کی ہو تو کچھ حرج نہیں اور تمہارے حقیقی بیٹوں کی بیویاں بھی اور یہ کہ تم دو بہنوں کو جمع کرو۔ ہاں جو گزر گیا سو گزر گیا، اللہ غفور الرحیم ہے:

جو عورت کسی دوسرے کی منکوحہ ہو وہ بھی حرام ہے۔

والمحصنت من النساء۔ [2]

---

[1] ایضاً ۲۲، ۲۳:۲۳

[2] ایضاً ۲۴، ۲

اور کسی دوسرے کی منکوحہ عورت۔
مسلمانوں اور مشرکین کی باہمی مناکحت بھی حرام قرار دی گئی ہے۔

ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن ولامة مؤمنة خیر من مشرکة ولو اعجبتکم ولا تنکحوا المشرکین حتی یؤمنوا ولعبد مؤمن خیر من مشرک ولو اعجبکم۔ [1]

اور نکاح نہ کرو مشرک عورتوں کے ساتھ جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائیں مسلمان باندی مشرک عورت سے بہتر ہے اگرچہ وہ تمہیں اچھی ہی لگے اور مشرک مردوں سے اپنی عورتوں کا نکاح نہ کرو جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہو جائیں۔ مومن غلام مشرک سے بہتر ہے گو وہ تم کو اچھا ہی معلوم ہو۔

بدکردار مرد اور بدکردار عورت کو ایک دوسرے کا ساتھی بننا چاہیئے۔ مومنوں کو اس طرح کے مردوں اور عورتوں سے تعلق نہیں رکھنا چاہیئے۔

الزانی لا ینکح الا زانیة او مشرکة والزانیة لا ینکحها الا زان او مشرک وحرم ذلک علی المؤمنین۔ [2]

زانی صرف زانیہ یا مشرکہ سے نکاح کرے۔ اور زانیہ سے صرف زانی یا مشرک ہی نکاح کرے اور یہ مسلمانوں پر حرام ہے۔

اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح کی اجازت

والمحصنت من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم اذا اتیتموهن اجورهن محصنین غیر مسافحین ولا متخذی اخدان۔ [3]

---

[1] ایضاً، البقرہ، ۲۲۱

[2] ایضاً، النور، ۳

[3] ایضاً، المائدہ، ۵

اور جن لوگوں کو تم سے پہلے کتاب دی گئی ان کی پاک دامن عورتیں تمہارے لیے حلال ہیں جب کہ تم ان کا مہر ادا کرو اور پاک دامن رہنا چاہو نہ تو علانیہ بدکاری کرو اور نہ خفیہ آشنائی۔

وجوب مہر

قرآن حکیم نے عورتوں کے لیے مہر واجب قرار دیا۔

فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فريضة [1]

پس جب تم عورتوں سے نفع اٹھاتے ہو تو ان کے مہر انہیں دے دیا کرو۔ جو فرض ہیں۔

تفاوت درجات

عائلی زندگی کو خوشگوار رکھنے کے لیے مرد کو انتظامی برتری عطا کی گئی ہے جب کہ عورت کو احترام میں برتری دی گئی ہے۔

الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض و بما انفقوا من اموالهم، فالصٰلحت قٰنتٰت حٰفظٰت للغيب بما حفظ الله [2]

مرد عورتوں پر نگران ہیں اس وجہ سے کہ بعض کو بعض پر فضیلت دی گئی ہے اور اس وجہ سے کہ مرد اپنے مال خرچ کرتے ہیں پس نیکوکار عورتیں وہ ہیں جو اطاعت کرتی ہے اور مرد کی غیر حاضری میں ان چیزوں کی حفاظت کرتی ہیں جن کی حفاظت کا اللہ نے حکم دیا ہے۔

عورتوں کے حقوق کا تعین

ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف وللرجال علیهن درجة۔ [3]

---

[1] ایضاً: النساء، ۲۴۔

[2] ایضاً، النساء، ۳۴۔

[3] ایضاً، البقرہ، ۲۲۸۔

عورتوں کے بھی اس طرح حقوق ہیں جیسے کہ مردوں کے البتہ مردوں کو ان پر ایک درجہ برتری حاصل ہے۔

عائلی زندگی میں ناخوشگواری کا علاج

عائلی زندگی میں اگر کسی وجہ سے ناخوشگواری پیدا ہو جائے تو اسلام نے فوراً تفریق کی اجازت نہیں دی بلکہ باہمی تعلقات کو سنوارنے اور از سرِ نو تجدید میثاق کرنے کے لیے ایک طریق کار متعین کیا۔ اگر زیادتی عورت کی طرف سے ہو تو اصلاح کا طریق کار یوں بتایا گیا ہے۔

والتی تخافون نشوزھن فعظوھن واھجروھن فی المضاجع و اضربوھن فان اطعنکم فلا تبغوا علیھن سبیلا۔ [1]

اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم کو ان کی بد دماغی کا خوف ہو تو پہلے ان کو زبانی نصیحت کرو، پھر ان کو خواب گاہوں میں تنہا چھوڑ دو پھر ان کو مارو پس اگر تمہاری اطاعت شروع کر دیں تو ان کے خلاف بہانے مت ڈھونڈھو۔ اور اگر زیادتی مرد کی طرف سے ہو تو فرمایا۔

وان امرأة خافت من بعلها نشوزاً او اعراضا فلا جناح علیھما ان یصلحا بینھما صلحا والصلح خیر واحضرت الانفس الشح وان تحسنوا وتتقوا فان کان بما تعملون خبیرا، ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل فتذروھا کالمعلقة وان تصلحوا وتتقوا فان اللہ کان غفورا رحیما۔ [2]

---

[1] ایضاً النساء ۴ ۳۴

[2] ایضاً النساء ۱۲۸ - ۹

اگر کسی عورت کو اپنے شوہر سے بد دماغی اور لاپرواہی کا خوف ہو تو اس امر میں کوئی گناہ نہیں کہ دونوں باہمی مصالحت کرلیں اور صلح بہت اچھی چیز ہے، آدمی طبعاً حریص ہوتا ہے اور اگر تم احسان کرو اور تقویٰ اختیار کرو تو اللہ تمہارے تمام کاموں سے باخبر ہے تم ہرگز عورتوں کے درمیان عدل نہیں کر سکتے جتنا بھی چاہو پس کسی ایک کی طرف اس طرح نہ جھک جاؤ کہ دوسری لٹکی ہوئی رہ جائے۔ اگر تم اصلاح کرو اور احتیاط برتو تو اللہ غفور و رحیم ہے

طلاق

عائلی زندگی اگر کسی معقول وجہ سے ناخوشگواری کے ایسے موڑ پر پہنچ جائے کہ اوپر ذکر کیے گئے اصلاحی اقدامات کے باوجود تعلقات معمول پر نہیں آتے اور دونوں یا کوئی ایک فریق مفارقت کا فیصلہ کرلیتا ہے تو اس کے لیے بھی قرآن حکیم نے ایسے اقدامات مشروع کیے ہیں جن کو اختیار کرنے کے بعد قطعی مفارقت سے پہلے اصلاح احوال کے دروازے کھلے رکھے جائیں اور بالفرض قطعی مفارقت کے علاوہ اگر کوئی اور راہ نہیں نکلتی تو بھی طلاق دو خاندانوں کے عمومی تعلقات کو کم سے کم متاثر کرے۔

اب ہم طلاق کے بارے میں قرآن حکیم کی تشریع کے اہم پہلوؤں کا مطالعہ کرتے ہیں۔

۱۔ بیوی کی خوبیوں پر نظر رکھنے کا حکم

بالعموم طلاق ایسی نفرت کا نتیجہ ہوتی ہے جو چھوٹی چھوٹی باتوں سے پیدا ہوتی ہے اور مرد اس نفرت کو پالتے رہتے ہیں تاآنکہ ایک روز وہ ناسور بن جاتی ہے۔ قرآن حکیم بتاتا ہے کہ کوئی بھی عام فرد ہمہ خوبی نہیں ہو سکتا۔ ہر شخص میں کچھ خوبیاں ہوتی ہیں اور کچھ خامیاں۔ شوہروں کو اپنی بیویوں کے بارے میں مثبت رویہ اپنانا چاہیئے اور ان کی خامیوں پر نظر رکھنے کے بجائے خوبیوں سے مطمئن ہونا چاہیئے۔

عاشروھن بالمعروف، فان کرھتموھن فعسیٰ ان تکرھوا شیئا و یجعل اللہ فیہ خیرا کثیرا[1]

---

[1] النساء: ۱۹

ان سے ساتھ خوشگوار زندگی گزارو، اگر تم انہیں ناپسند بھی کرتے ہو تو عین ممکن ہے کہ تم کسی شے کو ناپسند کرو اور اللہ نے اس میں تمہارے لیے بڑا فائدہ رکھا ہوا ہو۔

۲۔ مصالحتی کوششوں کا حکم

اگر کوئی عورت سرکشی پر اتر آئے اور تمام اصلاحی کوششیں (نصیحت، عارضی علیحدگی، بدنی سزا) بار آور نہ ہوں تو ان میں تفریق واقع ہونے سے پہلے معاشرے کا فرض ہے ان میں مصالحت کی کوشش کریں۔

وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكمًا من اهلها ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما۔ [1]

اگر تم کو ان دونوں میاں بیوی کے درمیان کشاکش کا اندیشہ ہو تو تم لوگ ایک حکم (ثالث) مرد کے خاندان سے اور ایک عورت کے خاندان سے مقرر کرو۔ اگر ان کی اصلاح کی نیت ہوئی تو اللہ ان میں اتفاق کی صورت پیدا کر دے گا۔

۳۔ طلاق کے لیے وقت کا تعین

اگر اصلاح کی تمام کوششیں ناکام ہو جاتی ہیں اور مرد طلاق کا فیصلہ کر لیتا ہے تو یہ نہیں کہ فوراً طلاق دے دے بلکہ اس کے لیے ایسا وقت مقرر کیا گیا ہے جو باہمی تجدید تعلقات کے لیے موزوں ترین ہوتا ہے یعنی طہر کی حالت میں طلاق دی جائے جب کہ اس طہر میں مباشرت نہ کی ہو۔

اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن [2]

جب تم اپنی بیویوں کو طلاق دینے لگو تو انہیں ان کی عدت پر طلاق دو۔

طلاق کا طریق کار

شریعت اسلامیہ نے طلاق کا طریق کار متعین کیا کہ ایک طہر میں ایک ہی طلاق دی جائے اور اگر

---

[1] النساء: ۳۵

[2] ایضاً، الطلاق: ۱

مرد چاہے تو دوسری طلاق اگلے طہر میں دے۔

الطلاق مرتان[1]

طلاق دو مرتبہ ہے۔

ایک یا دو طلاقیں دینے کے بعد مرد کو عدت کے اندر رجوع کا حق حاصل رہتا ہے اور عدت کے بعد دونوں باہمی رضامندی سے از سر نو نکاح کر سکتے ہیں۔

فامساك بمعروف او تسريح باحسان[2]

پس قاعدے کے مطابق روک لو یا احسان کرتے ہوئے چھوڑ دو۔

وبعولتهن احق بردهن فی ذلك ان ارادوا اصلاحا[3]

ان کے شوہر عدت کے اندر انہیں لوٹا دینے کے زیادہ حق دار ہیں اگر ان کی اصلاح کی نیت ہو۔

طلاق میں گواہ مقرر کیے جائیں

واشهدوا ذوی عدل منكم[4]

اپنے میں سے دو معتبر آدمیوں کو گواہ بنا لو۔

تیسری طلاق کے بعد کا حکم

اگر مرد اپنی بیوی کو تیسری طلاق بھی دے دیتا ہے تو پھر وہ اس کے لیے قطعی حرام ہو جاتی ہے

---

[1] ایضاً، البقرہ: ۲۲۹

[2] ایضاً: ۲۲۹

[3] ایضاً: ۲۲۹

[4] ایضاً: الطلاق ۲۰

فان طلقہا فلا تحل لہٗ من بعد ۔ [1]

اگر اس نے اور طلاق دے دی تو عورت اس کے بعد مرد کے لیے حلال نہیں رہے گی ۔

اس کے بعد حلت کی صرف ایک صورت ہے اور وہ یہ کہ وہ مطلقہ عورت اپنی مرضی سے کسی دوسرے مرد سے شادی کرے اور ان کے باہمی ازدواجی تعلقات قائم ہوں پھر شوہر وفات پا جائے یا اپنی آزادانہ رضامندی سے اسے طلاق دے دے تو پہلے شوہر کے لیے حلال ہو جائے گی ۔

حتیٰ تنکح زوجا غیرہ [2]

تاآنکہ اس سے علاوہ کسی اور شوہر سے نکاح کر لے ۔

طلاق کے بعد عورت سے حسن سلوک کا حکم

۱ ۔ طلاق سے پہلے عورت کو دیے گئے مال و اسباب میں سے واپس کچھ نہ لیا جائے

وان اردتم استبدال زوج مکان زوج واتیتم احدٰھن قنطارا فلا تاخذوا منہ شیئا [3]

اگر تم ایک بیوی کو چھوڑ کر دوسری بیوی کرنا چاہو اور اسے ڈھیروں ڈھیر مال دے چکے ہو تو اس میں سے کچھ واپس نہ لو ۔

۲ ۔ ہر طلاق یافتہ عورت کے لیے متاع (فائدہ پہنچانے کا حکم)

وللمطلقٰت متاع بالمعروف، حقا علی المتقین [4]

مطلقہ عورت کو دستور کے مطابق فائدہ پہنچانا متقین پر فرض ہے ۔

---

[1] ایضاً، البقرہ : ۲۲۹

[2] ایضاً، البقرہ : ۲۲۹

[3] ایضاً : النساء : ۲۰

[4] ایضاً البقرہ : ۲۴۱

۳۔ اگر کسی عورت کو صحبت سے قبل طلاق دی گئی

۱۔ اگر اس کا مہر مقرر تھا تو نصف مہر ادا کیا جائے۔

وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم۔[1]

اگر تم انہیں صحبت سے پہلے طلاق دے دو اور تم ان کا مہر مقرر کر چکے تھے تو مقررہ مہر کا نصف ادا کرو۔

ب۔ اگر مہر مقرر نہیں کیا گیا تھا کچھ مال و اسباب دے کر خوش اسلوبی سے فارغ کر دو۔

لا جناح عليكم ان طلقتموهن ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره، متاعا بالمعروف، حقا على المحسنين۔[2]

اگر تم عورتوں کو صحبت سے قبل اور مہر مقرر ہوئے بغیر طلاق دے دو تو تم سے مہر کا مواخذہ نہیں ہے البتہ انہیں فائدہ پہنچاؤ۔ خوش حال اپنی حیثیت کے مطابق اور تنگ دست اپنی گنجائش کے مطابق۔ قاعدے کے مطابق نفع پہنچانا خوش معاملہ لوگوں پر واجب ہے۔

۴۔ عدت کے دوران کا نفقہ و سکنیٰ شوہر کے ذمہ ہے۔

لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة۔[3]

مطلقہ عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور وہ خود بھی نہ نکلیں ہاں اگر کھلم کھلا بے حیائی کرنے لگ جائیں تو الگ بات ہے۔

اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا

---

[1] ایضاً: ۲۳۷

[2] ایضاً: ۲۳۶

[3] الطلاق: ۱

علیهن وان کن اولات حمل فانفقوا علیهن حتیٰ یضعن
حملهن فان ارضعن لکم فاٰتوهن اجورهن وأتمروا بینکم
بمعروف وان تعاسرتم فسترضع له اخریٰ۔ [1]

مطلقہ عورتوں کو اپنی گنجائش کے مطابق رہائش دو جہاں تم خود رہتے ہو۔ اور انہیں تکلیف پہنچا کر تنگ مت کرو اور اگر وہ حاملہ ہوں تو وضع حمل تک ان کے اخراجات برداشت کرو۔ اور اگر وہ تمہارے بچے کو دودھ پلائیں تو ان کی اجرت ادا کرو۔ آپس میں اجرت قاعدے کے مطابق مشورے سے مقرر کر لیا کرو۔ اور اگر تم باہمی کشمکش میں مبتلا ہو جاؤ تو دوسری کوئی عورت دودھ پلائے گی۔

عورت کا حق طلاق

قرآن حکیم نے جس طرح مرد کو طلاق کا حق دیا ہے اسی طرح عورت کو بھی طلاق حاصل کرنے کا حق دیا جسے فقہی اصطلاح میں خلع کہتے ہیں اور عورت مال دے کر طلاق خریدتی ہے جیسے کہ مرد نے مال خرچ کر کے نکاح کیا تھا۔

فان خفتم الا یقیما حدود اللّٰہ فلا جناح علیهما فیما افتدت به۔ [2]
اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ وہ دونوں اللہ کے قوانین کی پابندی نہیں کر سکیں گے تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں اس مال کے بارے میں جو عورت فدیہ کے طور پر دے۔

عدت کی اقسام

شوہر کی وفات یا طلاق کی صورت میں قرآن نے عورت کو عدت گزارنے کا حکم دیا ہے جو مختلف عورتوں کے لیے مختلف ہے۔

---

[1] الطلاق : ۶

[2] ایضاً، البقرہ : ۲۲۹

۱۔ اگر مباشرت سے قبل طلاق ہو جائے تو عدت نہیں ہے

اذا نکحتم المؤمنات ثم طلقتموھن من قبل ان تمسوھن فما لکم علیھن من عدۃ تعتدونھا۔[1]

جب تم مسلمان عورتوں سے نکاح کرو پھر ان کو چھونے سے پہلے ہی طلاق دے دو تو ان پر کوئی عدت نہیں جسے تم شمار کرو۔

۲۔ حیض والی عورتوں کی عدت تین حیض ہیں

والمطلقت یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء۔[2]

مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں۔

۳۔ بوڑھی اور کم عمر عورتیں جنہیں حیض نہ آتا ہو ان کی عدت تین ماہ ہے

والّٰئی یئسن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم فعدتھن ثلاثۃ اشھر والّٰئی لم یحضن۔[3]

جو عورتیں حیض سے مایوس ہو گئی ہوں اگر تمہیں شک ہو تو ان کی عدت تین ماہ ہے اور ان کی بھی جنہیں ابھی حیض نہ آیا ہو۔

۴۔ حمل والی عورت کی عدت وضع حمل ہے

واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن۔[4]

حمل والیوں کی عدت یہ ہے کہ ان کا حمل پیدا ہو جائے۔

۵۔ جس عورت کا شوہر وفات پا جائے اسکی عدت ۴ ماہ دس دن ہے

---

[1] ایضاً، الاحزاب: ۴۹

[2] ایضاً، البقرہ: ۲۲۸

[3] ایضاً، الطلاق: ۴

[4] ایضاً الطلاق ۴

والذین یتوفون منکم و یذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعۃ اشھر و عشراً۔ [1]

جو لوگ وفات پا جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ عورتیں چار ماہ دس دن انتظار کریں۔

طلاق کی دیگر اقسام

۱۔ ایلاء: ایلا سے مراد یہ ہے کہ مرد اپنی بیوی سے چار ماہ یا اس سے زائد مدت کے لیے قطع تعلق کی قسم کھالے۔ اگر مرد یہ قسم پوری کر لیتا ہے تو طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور قسم توڑ دیتا ہے تو قسم کا کفارہ ادا کرے۔

للذین یؤلون من نسائھم تربص اربعۃ اشھر فان فاءو فان اللہ غفور رحیم [2]

جو لوگ اپنی بیویوں سے ایلا کرتے ہیں وہ چار ماہ تک انتظار کریں۔ اور اگر قسم توڑ کر رجوع کر لیتے ہیں تو اللہ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔

۲۔ ظہار: ظہار سے مراد یہ ہے کہ اپنی بیوی کو ماں یا بہن وغیرہ کی طرح اپنے اوپر حرام قرار دے لینا۔

قد سمع اللہ قول التی تجادلک فی زوجھا و تشتکی الی اللہ واللہ یسمع تحاورکما ان اللہ سمیع بصیر الذین یظھرون منکم من نسائھم ما ھن امھاتھم ان امھاتھم الا الّٰئی ولدنھم و انھم لیقولون منکراً من القول وزوراً وان اللہ لعفو غفور والذین یظھرون من نسائھم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا ذٰلکم توعظون بہ واللہ بما تعملون خبیر فمن لم یجد فصیام شھرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا۔ [3]

---

[1] ایضاً، البقرہ ۲۳۴

[2] ایضاً: ۲۲۶

[3] ایضاً المجادلہ، ۴

ترجمہ: بے شک اللہ نے اس عورت کی بات سن لی جو آپ سے اپنے شوہر کے معاملہ میں جھگڑتی تھی اور اللہ تعالیٰ سے شکایت کرتی تھی اور اللہ تم دونوں کی گفتگو سن رہا تھا اللہ سب سننے والا دیکھنے والا ہے۔ جو لوگ تم میں سے اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں وہ ان کی مائیں نہیں ہو جاتیں۔ ان کی مائیں تو وہی ہیں جنہوں نے انہیں جنا ہے اور وہ ایک بری اور جھوٹی بات کہتے ہیں اور اللہ معاف کرنے والا بخشنے والا ہے۔ جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو عورتوں کو ہاتھ لگانے سے پہلے ایک گردن آزاد کریں۔ اس کی تمہیں نصیحت کی جاتی ہے اور اللہ تمہارے کاموں سے باخبر ہے۔ اگر غلام نہ ہو تو عورت کے پاس جانے سے پہلے دو ماہ مسلسل روزے رکھو اور جو یہ نہ کر سکے تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔

رضاعت کے احکام

۱۔ مدت رضاعت دو سال ہے۔

والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعۃ۔[۱]

اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں یہ حکم ان کے لیے ہے جو مدت رضاعت پوری کرنا چاہتے ہیں۔

۲۔ مطلقہ ماں اپنے بچے کو دودھ پلائے اور بچے اور ماں کا خرچ باپ ادا کرے۔

وعلی المولود لہٗ رزقھن وکسوتھن بالمعروف۔[۲]

باپ کے ذمے ہیں ان کا کھانا اور لباس قاعدے کے مطابق

۳۔ دو سال سے قبل دودھ چھڑایا جا سکتا ہے۔

۱۔ البقرۃ: ۲۳۳

۲۔ ایضاً ۰۰۱

فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح علیهما ۔ [1]

اگر دونوں باہمی رضامندی اور مشاورت سے دودھ چھڑانا چاہیں تو کوئی گناہ نہیں۔

۴۔ انّا سے دودھ پلوانے کی اجازت۔

وان اردتم ان تسترضعوا اولادکم فلا جناح علیکم اذا سلمتم

ما اتیتم بالمعروف ۔ [2]

اگر تم اپنی اولاد کو کسی اور کا دودھ پلوانا چاہو تو کوئی گناہ نہیں جب کہ اس کی اجرت دستور کے مطابق ادا کردو۔

یتامیٰ کے حقوق

عائلی امور میں جن دیگر امور سے متعلق قرآن نے ہدایات دی ہیں ان میں ایک اہم مسئلہ یتامی کا ہے ۔ یتیموں کے حقوق کے تحفظ کا بطور خاص حکم دیا گیا ہے ۔ جن میں اہم حقوق درج ذیل ہیں :

۱۔ یتیموں کی بھلائی ہر حالت میں پیش نظر رہے

یسئلونک عن الیتامیٰ قل اصلاح لهم خیر وانّ تخالطوهم فاخوانکم [3]

لوگ آپ سے یتامی کے بارے میں پوچھتے ہیں ۔ کہہ دیجئے ان کی مصلحت کا خیال رکھنا بہتر ہے اگر تم ان کے ساتھ خرچ شامل کر لو تو تمہارے دینی بھائی ہیں ۔

۲۔ وان تقوموا للیتمیٰ بالقسط

یتیموں کے معاملے میں انصاف پر قائم رہو ۔

---

[1] ایضاً ، البقرہ ، ۲۳۳

[2] ایضاً ، ، ،

[3] ایضاً البقرہ ، ۲۲۰

۲۔ یتامیٰ کی تربیت کرنیکا حکم تاکہ وہ اپنے مال کو سنبھال سکیں

وابتلوا الیتامیٰ حتیٰ اذا بلغوا النکاح فان آنستم منھم رشدا فادفعوا الیھم اموالھم۔ [1]

یتامیٰ کو آزماتے رہو یہاں تک کہ جب بالغ ہو جائیں تو اگر تم ان میں سوجھ بوجھ پاؤ تو ان کے اموال ان کے سپرد کر دو۔

۳۔ یتیم کے ولی کے لیے حکم

ولا تاکلوھا اسرافاً وبدارا ان یکبروا ومن کان غنیا فلیستعفف ومن کان فقیراً فلیاکل بالمعروف۔ [2]

ان کے اموال کو فضول اور جلدی جلدی کھا نہ جاؤ اس خیال سے کہ یتیم بڑے نہ ہو جائیں۔ اگر ولی مالدار ہے تو یتیم کے مال سے بچے اور اگر محتاج ہے تو جائز طریقے سے کھا سکتا ہے۔

۴۔ یتامیٰ کا مال ان کو صحیح اور پورا واپس کرنے کا حکم

واتوا الیتامیٰ اموالھم ولا تتبدلوا الخبیث بالطیب ولا تاکلوا اموالھم الی اموالکم۔ [3]

یتیموں کے مال انہیں دے دو اور اچھی چیزوں کو بُری سے نہ بدلو اور یتامیٰ کا مال اپنے مالوں سے ملا کر کھا نہ جاؤ۔

۵۔ یتامیٰ کا مال گواہوں کی موجودگی میں واپس کرو

فاذا دفعتم الیھم اموالھم فاشھدوا علیھم۔ [4]

جب یتیموں کو ان کا مال دینے لگو تو گواہ بنا لیا کرو۔

---

[1] ایضاً: النسا: ۶

[2] ایضاً ،، ،،

[3] ایضاً ،، ،،

[4] ایضاً: ۶

پردے کے احکام

پردے کے احکام کی تین اقسام ہیں۔

۱۔ گھر سے باہر نکلنے اور مرد و زن کے باہمی اختلاط کے احکام

۲۔ لباس اور زینت کے اظہار کے مسائل

۳۔ نجی زندگی (privacy.) کا تحفظ

پہلی قسم سے متعلق درج ذیل احکام ہیں۔

۱۔ بلا ضرورت خواتین گھروں سے باہر نہ نکلیں اور جب باہر جانا ہو تو بن سنور کر دعوتِ نظارہ دیتے ہوئے نہ نکلیں۔

وقرن فی بیوتکن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولی۔[1]

اپنے گھروں میں قرار سے رہو اور جاہلیت کے طریقے کے مطابق باہر مت گھومو پھرو۔

۲۔ جب کسی اجنبی سے بات کرنا پڑے تو پردے کی اوٹ سے بات کرو۔

واذا سالتموهن متاعاً فاسئلوهن من وراء حجاب[2]

جب ان سے کوئی چیز مانگو تو پردے کے باہر سے مانگا کرو۔

۳۔ خواتین کو جب باہر نکلنا پڑے تو انہیں ایسی ہیئت اور اس طرح کے شرم و حیا والے لباس میں نکلنا چاہیئے جس سے دیکھنے والے انہیں اشراف زادیاں سمجھیں۔

یاایها النبی قل لازواجک وبناتک ونساء المومنین یدنین علیهن

من جلابیبهن ذلک ادنی ان یعرفن فلا یوذین ۔[3]

اے نبی! اپنی ازواج، بیٹیوں اور مسلمانوں کی بیبیوں سے کہہ دیجیے کہ اپنے آنچل سر سے

---

[1] ایضاً، الاحزاب: ۳۳

[2] ایضاً: ۵۳

[3] ایضاً: ۵۹

ذرا نیچے کر لیا کریں تاکہ انہیں آسانی سے پہچانا جا سکے اور انہیں کوئی پریشان کرنے کا حوصلہ نہ کرے ۔

۴ - بڑی بوڑھیوں کے لیے پردے کی پابندی میں نرمی ۔

والقواعد من النساء التی لا یرجون نکاحاً فلیس علیھن جناح ان یضعن ثیابھن غیر متبرجت بزینة وان یستعففن خیر لھن ۔ [1]

بڑی بوڑھی عورتیں جن سے کسی کو نکاح کی خواہش نہیں ہوتی ان کو کوئی گناہ نہیں اگر اپنے زائد کپڑے اتار رکھیں بشرطیکہ زینت کا اظہار نہ کریں اور اگر وہ بھی احتیاط کریں تو ان کے لیے بہتر ہے ۔

دوسری قسم سے متعلق ارشاد ربانی ہے ۔

قل للمومنین یغضوا من ابصارھم و یحفظوا فروجھم ذلك ازکی لھم ان اللہ خبیر بما یصنعون، وقل للمؤمنت یغضضن من ابصارھن و یحفظن فروجھن ولا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا ولیضربن بخمرھن علی جیوبھن ولا یبدین زینتھن الا لبعولتھن اوآبائھن اوآباء بعولتھن اوابنائھن اوابناء بعولتھن اواخوانھن او بنی اخوانھن او بنی اخوٰتھن او نسائھن او ما ملکت ایمانھن او التابعین غیر اولی الاربة من الرجال او الطفل الذین لم یظھروا علی عورات النساء ولا یضربن بارجلھن لیعلم ما یخفین من زینتھن ۔ [2]

مسلمانوں سے کہو کہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت رکھیں - یہ ان کے لیے پاکیزگی کی بات ہے - اللہ باخبر ہے ان کاموں سے جو یہ لوگ کرتے ہیں۔ ایمان والیوں سے کہہ دیجیے کہ اپنی نگاہیں نیچی رکھا کریں، اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کریں - اور اپنی زیب و زینت کا اظہار نہ کریں مگر جو اعضا رکھلے رہتے ہیں اور اپنی اوڑھنیاں اپنے سینوں پر ڈالے رہا کریں اور اپنی زینت کا اظہار نہ کریں مگر اپنے شوہروں کے سامنے

---

[1] ایضاً النور: ۶۰

[2] ایضاً: ۳۰ - ۳۱

یا اپنے باپ، اپنے شوہر کے باپ، اپنے شوہر کے بیٹے، اپنے بھائی، اپنے بھانجوں، مسلمان عورتوں، اپنے مملوکوں اور ایسے طفیلی مردوں کے سامنے جنہیں عورتوں سے کچھ غرض نہیں یا ان لڑکوں کے سامنے جو عورتوں کے مخصوص امور سے آگاہ نہیں۔ اور اپنے پاؤں زور سے زمین پر نہ ماریں کہ مخفی زیور بجنے لگے۔

تیسری قسم میں گھروں میں جانے کے لیے اجازت لینے کے احکام ہیں۔

یا ایھا الذین امنوا لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا وتسلموا علی اھلھا ذلکم خیر لکم لعلکم تذکرون، فان لم تجدوا فیھا احداً فلا تدخلوھا حتی یوذن لکم وان قیل لکم ارجعوا فارجعوا ھو ازکی لکم واللہ بما تعملون علیم، لیس علیکم جناح ان تدخلوا بیوتاً غیر مسکونۃ فیھا متاع لکم واللہ یعلم ما تبدون وما تکتمون۔[1]

اے ایمان والو! تم اپنے گھروں کے سوا دوسروں کے گھروں میں مت داخل ہو جب تک کہ ان سے اجازت نہ لے لو اور گھر والوں کو سلام نہ کر لو۔ یہ تمہارے لیے بہتر ہے تاکہ تم خیال رکھو۔ اگر ان گھروں میں کوئی شخص موجود نہ ہو تو ان میں داخل نہ ہو جب تک کہ تم کو اجازت نہ دی جائے۔ اور اگر تم سے کہا جائے کہ لوٹ جاؤ تو لوٹ جایا کرو یہ تمہارے لیے بہتر ہے اور اللہ تمہارے اعمال سے باخبر ہے۔ البتہ ایسے مکانات میں داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں جن میں کوئی نہ رہتا ہو اور ان میں تمہارا کوئی سامان ہو۔ اللہ جانتا ہے جو کچھ تم ظاہر کرتے ہو اور جو چھپاتے ہو۔

وراثت

جاہلیت میں وراثت کی تقسیم ولایت قرابت اور ولایت عقد کی اساس پر ہوتی تھی۔

---

[1] ایضاً: ۲۷،۲۸

اور بالعموم صرف مرد ہی وارث ہوتے تھے اسلام نے ولایت عقد کو ختم کر دیا اور اقرباء کے حصص مقرر کر دیئے۔ لیکن سب سے پہلے وارث میں صرف مردوں کے استحقاق کا اصول ختم کرتے ہوئے بتایا:

للرجال نصیب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصیب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او کثر نصیبا مفروضًا۔ [1]

مردوں کے لیے حصہ ہے ان کے والدین اور اقرباء کے ترکہ میں اور عورتوں کے لیے بھی حصہ ہے ان کے والدین اور اقرباء کے ترکہ میں ترکہ کم ہو خواہ زیادہ، حصہ مقرر ہے۔

تقسیم وراثت

۱۔ مرد اور عورت کے حصوں میں نسبت

یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین۔ [2]

اللہ تمہیں حکم دیتا ہے تمہاری اولاد کے بارے میں کہ لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے حصے کے برابر ہے۔

۲۔ اگر صرف لڑکیاں وارث ہوں

فان کن نساء فوق اثنتین فلهن ثلثا ما ترك وان کانت واحدة فلها النصف۔ [3]

اگر صرف لڑکیاں ہوں اور دو سے زیادہ ہوں تو انہیں ترکے کا دو تہائی ملے گا اور اگر ایک ہو تو نصف۔

۳۔ والدین کا حصہ

ولابویه لکل واحد منهما السدس مما ترك ان کان له

---

[1] ایضاً، النساء: ۷

[2] ایضاً: ۱۱

[3] ایضاً: ۱۱

ولد فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث

فان كان لهٗ اخوة فلامه السدس۔ [1]

والدین میں سے ہر ایک کو ترکہ کا $\frac{1}{6}$ ملے گا اگر میت کی اولاد ہو اور اولاد نہ ہو اور صرف والدین وارث ہوں تو ماں کو $\frac{1}{3}$ اور اگر میت کے بہن بھائی ہوں تو ماں کو $\frac{1}{6}$ ملے گا۔

۴۔ میاں بیوی کے حصے

ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد فان

كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية

يوصين بها او دين ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم

ولد فان كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية

توصون بها او دين۔ [2]

تم کو تمہاری بیویوں کے ترکہ کا $\frac{1}{2}$ ملے گا اگر ان کی اولاد نہ ہو اور اگر ان کی اولاد ہو تو تمہارا حصہ $\frac{1}{4}$ ہے لیکن یہ ان کی وصیت نافذ کرنے اور قرض ادا کرنے کے بعد ہے اور تمہارے ترکہ میں سے تمہاری بیویوں کو $\frac{1}{4}$ ملے گا اگر تمہاری اولاد نہ ہو اور اگر تمہاری اولاد ہو تو ان کو وصیت کے نفاذ اور قرض ادا کرنے کے بعد $\frac{1}{8}$ ملے گا۔

۵۔ کلالہ (جس کے ورثاء میں اولاد اور والدین نہ ہوں) کی وراثت کی قسم

يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤٌ هلك

ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها

ان لم يكن لها ولد فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما

ترك وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ

الانثيين۔ [3]

---

[1] النساء: ۱۱

[2] ایضاً: ۱۲

[3] ایضاً: ۱۷۶

لوگ آپ سے پوچھتے ہیں۔ کہہ دیجئے اللہ تمہیں کلالہ کے بارے میں بتاتا ہے۔ اگر کوئی آدمی مر جائے اس کی اولاد نہ ہو اور اس کی بہن ہو تو اسے ترکہ کا نصف ملے گا اور وہ (مرد) بھائی اپنی اس طرح کی بہن کا وارث ہوگا اگر اس کی اولاد نہ ہو اور اگر بہنیں دو ہوں تو ان کو ⅔ ملے گا اور اگر بھائی بہنیں سب ہوں تو ایک مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصوں کے برابر ہوگا۔

اس مسئلہ کا تعلق حقیقی بھائیوں بہنوں اور علاتی (باپ کی طرف سے) بھائی بہنوں کے ساتھ ہے اور اخیافی یعنی ماں کی طرف سے بہن بھائیوں کے بارے میں حکم یوں ہے۔

وان کان رجل یورث کلالۃ او امراۃ ولہ اخ او اخت فلکل واحد منہما السدس فان کانوا اکثر من ذلک فہم شرکاء فی الثلث۔[1]

اور اگر کوئی میت جس کی میراث دوسروں کو ملے گی خواہ وہ میت مرد ہو یا عورت اور اس کا ایک بھائی یا ایک بہن ہو تو ان میں سے ہر ایک ⅙ ملے گا اور اگر زیادہ ہوں تو ⅓ میں سب شریک ہوں گے۔

وصیت کے احکام

مذکورہ بالا آیات میں وصیت کا ذکر کیا گیا ہے اور سورۃ البقرہ میں والدین اور اقرباء کے لئے وصیت کا حکم بھی ہے۔ اس آیت کا ذکر اور اس کے بارے میں مفسرین کی مختلف آراء کا اوپر "نسخ" کی بحث میں کیا گیا ہے۔

کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیۃ للوالدین والاقربین بالمعروف حقا علی المتقین۔[2]

ترجمہ: تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کو موت آنے لگے اور وہ مال چھوڑ رہا ہو تو اپنے والدین اور اقرباء کیلئے معقول طریقے سے وصیت کر جائے۔ یہ متقین پر فرض ہے۔

تاہم آیات وراثت کے نزول کے بعد ایک تہائی ترکہ سے زائد میں وصیت کی اجازت

---

[1] القرآن: النساء ۱۲

[2] ....

نہیں ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ الثلث ـــــ والثلث کثیر۔ ایک تہائی اور تہائی بہت ہے۔

احکام مدنیہ

قرآن حکیم نے احکام مدینہ کے بارے میں کئی ایک قواعد کلیہ اور اصول بیان کیے اور ان کی تفصیلات کے لیے اجتہاد، استنباط اور استخراج کا طریق اختیار کرنے کا حکم دیا۔ احکام مدینہ کے بارے میں چند قواعد درج ذیل ہیں:

۱۔ معاہدات پورا کرنے کا حکم

یاایہا الذین امنوا اوفوا بالعقود۔ [۱]

اے ایمان والو اپنے معاہدے پورے کرو۔

اوفوا بالعہد ان العہد کان مسئولا۔ [۲]

عہد پورے کرو۔ عہد کے بارے میں بازپرس ہو گی۔

۲۔ لوگوں کا مال باطل طریقے سے کھانے کی ممانعت

ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل وتدلوا بہا الی الحکام لتاکلوا فریقا من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون [۳]

آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقے سے نہ کھاؤ اور انہیں حکام کے پاس نہ لے جاؤ تاکہ لوگوں کے مالوں کا کچھ حصہ ناحق کھا سکو اور تم جانتے ہو۔

۳۔ تجارتی نفع کا جواز

یاایہا الذین امنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون

---

[۱] ایضاً، المائدہ: ۱

[۲] ایضاً، الاسراء: ۳۴

[۳] ایضاً، البقرہ: ۱۸۸

تجارۃ عن تراض منکم۔ [۱]

ترجمہ: اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق نہ کھاؤ ہاں اگر باہمی رضامندی سے تجارت ہو تو کچھ حرج نہیں۔

۴۔ قرابت داروں کے مال کے بارے میں نرمی

غیر لوگوں سے اموال اور قریبی رشتہ داروں کے اموال کے بارے میں قرآن حکیم نے فرق کیا ہے۔

لیس علی الاعمیٰ حرج ولا علی الاعرج حرج ولا علی المریض حرج ولا علی انفسکم ان تاکلوا من بیوتکم او بیوت آباءکم او بیوت امھاتکم او بیوت اخوانکم او بیوت اخواتکم او بیوت اعمامکم او بیوت عماتکم او بیوت اخوالکم او بیوت خالاتکم او ما ملکتم مفاتحہ او صدیقکم [۲]

ترجمہ: نہ تو اندھے آدمی کے لیے کوئی مضائقہ ہے اور نہ لنگڑے کے لیے اور نہ بیمار کے لیے اور کوئی حرج نہیں کہ تم اپنے گھروں سے کھاؤ یا اپنے باپ دادا، ماں، دادی، نانی، اپنے بھائیوں، بہنوں، چچاؤں، پھوپھیوں، ماموؤں، خالاؤں کے گھروں سے یا ان گھروں سے جن کی چابیاں تمہاری ملکیت میں ہوں یا اپنے دوستوں کے گھروں سے۔

۵۔ حرمت ربا

یا ایھا الذین امنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مؤمنین، فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من اللہ ورسولہ وان تبتم فلکم رؤوس اموالکم لا تظلمون ولا تظلمون۔ [۳]

ترجمہ: اے ایمان والو اللہ سے ڈرو اور جو کچھ سود باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو اگر تم مومن ہو پس

---

[۱] ایضاً، النساء: ۲۹

[۲] ایضاً، النور: ۶۱

[۳] ایضاً، البقرہ: ۲۷۸-۲۷۹

اگر تم اس طرح نہ کرو تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے تمہارے خلاف اعلان جنگ ہے اور اگر تم توبہ کر لو تو تمہیں اصل اموال مل جائیں گے نہ تم کسی پر ظلم کرو نہ تم پر کوئی ظلم کرے۔

یاایہا الذین امنوا لا تاکلوا الربوا اضعافا مضاعفۃ۔ [1]

ترجمہ: اے ایمان والو سود مت کھاؤ، کئی حصے زائد۔

۶۔ تنگ دست قرض دار کو مہلت دینے کا حکم

وان کان ذوا عسرۃ فنظرۃ الی میسرۃ وان تصدقوا خیر لکم۔ [2]

ترجمہ: اگر مقروض تنگ دست ہے تو اسے خوش حالی تک مہلت دو اور اگر معاف کر دو تو تمہارے لیے اور بھی بہتر ہے۔

مداینت کے احکام

یاایہا الذین امنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوہ ولیکتب بینکم کاتب بالعدل ولا یأب کاتب ان یکتب کما علمہ اللہ فلیکتب ولیملل الذی علیہ الحق ولیتق اللہ ربہ ولا یبخس منہ شیئا فان کان الذی علیہ الحق سفیہا او ضعیفا او لا یستطیع ان یمل ھو فلیملل ولیہ بالعدل واستشہدوا شہیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشہداء ان تضل احداھما فتذکر احداھما الاخری ولا یأب الشہداء اذا ما دعوا ولا تسأموا ان تکتبوہ صغیرا او کبیرا الی اجلہ ذلکم اقسط عند اللہ واقوم للشہادۃ وادنی الا ترتابوا الا ان تکون تجارۃ حاضرۃ تدیرونہا بینکم فلیس علیکم جناح الا تکتبوھا واشہدوا اذا تبایعتم ولا یضار کاتب ولا شہید وان

---

[1] ایضاً آل عمران: ۱۳۰

[2] ایضاً البقرہ: ۲۸۰

تفعلوا فانه فسوق بکم واتقوا اللہ ویعلمکم اللہ واللہ بکل شئ علیم
وان کنتم علیٰ سفر ولم تجدوا کاتبا فرھان مقبوضۃ فان امن بعضکم
بعضاً فلیؤد الذی اؤتمن امانتہ ولیتق اللہ ربہ ولا تکتموا الشھادۃ ومن
یکتمھا فانہ اٰثم قلبہ واللہ بما تعملون علیم۔[1]

ترجمہ: اے ایمان والو جب ادھار کا معاملہ کسی مقررہ مدت تک کے لیے کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا
کرو اور لازم ہے کہ تمہارے درمیان لکھنے والا ٹھیک ٹھیک لکھے اور لکھنے سے انکار نہ کرے
جیساکہ اللہ نے اس کو سکھا دیا ہے پس اسے لکھ دینا چاہیئے۔ اور اس شخص کو لکھوانا چاہیئے
جس کے ذمہ حق واجب ہو اور اپنے پروردگار سے ڈرنا چاہیئے اور اس میں کچھ کمی نہ کرے
پھر اگر وہ شخص جس کے ذمہ حق ہے کم عقل ہو یا کمزور ہو اور لکھوانے کے قابل نہ ہو تو اس
کا ولی ٹھیک ٹھیک لکھوا دے اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ بنا لیا کرو اور اگر دو مرد
نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو تاکہ ان دو عورتوں
میں اگر کوئی ایک بھول جائے تو دوسری اسے یاد کرا دے اور گواہ جب بلائے جائیں تو انکار
نہ کریں اور معاملہ خواہ چھوٹا ہو یا بڑا اس کی میعاد کو لکھنے سے نہ اکتاؤ۔ یہ کتابت اللہ کے
ہاں زیادہ قرین عدل ہے اور شہادت کو درست رکھنے والی ہے اور شبہ کو دور کرنے والی
ہے۔ ہاں اگر دست بدست تمہارے درمیان کوئی سودا ہو تو تم پر کوئی الزام نہیں اگر تم
اسے نہ لکھو۔ خرید و فروخت کرتے ہوئے گواہ بنا لیا کرو اور کسی کاتب اور گواہ کو نقصان
نہ پہنچایا جائے اور اگر ایسا کرو گے تو یہ تمہارے حق میں گناہ ہوگا۔ اللہ سے ڈرو اور وہ تمہیں سکھاتا
ہے اللہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے۔

اگر تم سفر میں ہو اور کوئی لکھنے والا نہ ہو تو رہن رکھنے کی چیزیں ہی کافی ہیں جو قبضہ میں دے دی
جائیں۔ اگر تمہیں ایک دوسرے پر اعتبار ہو تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے وہ دوسرے کی امانت
ادا کر دے اور چاہیئے کہ اللہ سے ڈرتا رہے جو اس کا رب ہے اور گواہی نہ چھپاؤ۔ جو

---

[1] ایضاً، البقرہ: ۲۸۲-۳

شخص گواہی چھپائے گا اس کا قلب گنہ گار رہو گا اور جو کچھ تم کرتے ہو اللہ اسے جانتا ہے۔

احکام جنائیہ

قرآن حکیم نے بعض سنگین جرائم کی سزائیں مقرر کی ہیں جنہیں فقہی اصطلاح میں حدود کہتے ہیں۔ قرآن حکیم نے صرف پانچ جرائم کی سزائیں مقرر کی ہیں جو حسب ذیل ہیں۔

۱۔ قتل

ناحق کسی کو قتل کرنے پر قرآن حکیم نے قصاص کا حکم دیا ہے۔

یا ایها الذین اٰمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ الحر بالحر و العبد بالعبد الانثیٰ بالانثیٰ ۔ [۱]

ترجمہ: اے ایمان والو تم پر مقتولین کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے۔ آزاد آزاد کے بدلے غلام غلام کے بدلے اور عورت عورت کے بدلے۔

ساتھ ہی یہ وضاحت کر دی کہ جرم کی سزا صرف مجرم کو دی جائے گی اور اس کا دائرہ وسیع کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

نیز قصاص کو زندگی کے تحفظ کا موجب قرار دیتے ہوئے فرمایا:

ولکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب لعلکم تتقون ۔ [۲]

ترجمہ: تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے، اے اہل دانش تاکہ تم بچ جاؤ۔

قتل کے بدلے میں عرب میں دیت کا رواج بھی تھا۔ قرآن حکیم نے اسے باقی رکھا۔

فمن عفی له من اخیه شیٔ فاتباع بالمعروف واداء الیه باحسان، ذالك تخفیف من ربکم ورحمة، فمن اعتدیٰ بعد ذالك فله عذاب الیم ۔ [۳]

ترجمہ: جس شخص کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے تو معقول طریقے سے خوں بہا کا مطا

---

[۱] ایضاً، البقرہ ۱۷۸

[۲] ایضاً: ۱۷۹

[۳] ایضاً: ۱۷۸

کیا جائے اور خوش اسلوبی سے ادا کیا جائے۔ یہ تمہارے رب کی طرف سے تخفیف اور رحمت ہے۔ جو شخص اس کے بعد بھی زیادتی کا مرتکب ہوگا تو اس کے لیے دردناک عذاب ہے نیز فرمایا:

ومن قتل مؤمنا خطاء فتحریر رقبة مومنة ودیة مسلمة الی اهله الا ان یصدقوا فان کان من قوم عدو لکم وهو مؤمن فتحریر رقبة مومنة وان کان من قوم بینکم وبینهم میثاق فدیة مسلمة الی اهله وتحریر رقبة مومنة فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین توبة من الله وکان الله علیما حکیما۔ [1]

ترجمہ: جو شخص کسی مؤمن کو غلطی سے قتل کر دے تو اس پر ایک مسلمان غلام یا باندی کو آزاد کرنا ہے اور خون بہا اس کے خاندان والوں کو دیا جائے مگر یہ کہ وہ لوگ معاف کر دیں۔ اور اگر مقتول ایسی قوم سے ہے جو تمہاری دشمن ہے اور مقتول مؤمن ہے تو ایک مؤمن غلام یا باندی آزاد کرو اور اگر وہ ایسی قوم سے ہے کہ تمہارے اور ان کے درمیان معاہدہ ہو تو خون بہا اس کے خاندان کے سپرد کیا جائے اور ایک مؤمن گردن آزاد کی جائے اور اگر غلام یا باندی میسر نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے اللہ کی طرف رجوع کے طور پر اور اللہ علیم و حکیم ہے۔

مختلف انسانی اعضاء کے بارے میں قصاص کا قانون اس طرح بیان فرمایا۔

وکتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو کفارة له [2]

ہم نے اہل کتاب پر فرض کیا تھا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت اور ان زخموں کا بھی بدلہ ہے۔ جو شخص اس کو معاف کر دے تو وہ اس کے لیے کفارہ ہوگا۔

---

[1] ایضاً، النساء: ۹۲

[2] ایضاً، المائدہ ۵: ۴۵: قرآن حکیم نے تورات کے احکام اس آیت میں نقل کیے ہیں اور علماء امت کا اجماع ہے کہ احکام من قبلنا کو بیان کر کے اگر قرآن نے نکیر نہ کی ہو تو وہ ہمارے لیے حجت ہے۔

۲۔ زنا

قرآن حکیم نے زنا کی سزا سو کوڑے بتائی ہے اور اس میں تفصیلات نہیں بیان کی گئیں [۱]

الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ ولا تاخذکم بہما رافۃ فی دین اللہ ان کنتم تومنون باللہ والیوم الاخر ولیشہد عذابہما طائفۃ من المومنین [۱]

ترجمہ۔ زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والے مرد میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگائے جائیں اور تم کو ان لوگوں کے بارے میں اللہ کے معاملہ میں ترس نہیں آنا چاہیئے۔ اگر تم اللہ پر اور قیامت پر یقین رکھتے ہو۔ اور دونوں کی سزا کے وقت مسلمانوں کی ایک جماعت کو موجود رہنا چاہیئے۔

اگر باندی زنا کا ارتکاب کرے تو اسے آزاد عورت سے نصف سزا دی جائے۔

فاذا احصن فان اتین بفاحشۃ فعلیہن نصف ما علی المحصنت من العذاب [۲]

پس جب باندیوں کی شادی ہو جائے تو پھر وہ بدکاری کا ارتکاب کریں تو انہیں آزاد عورتوں سے آدھی سزا دی جائے۔

۳۔ قذف

پاک دامن عورت پر تہمت لگانے کی سزا اسی کوڑے مقرر کی گئی۔

والذین یرمون المحصنت ثم لم یاتوا باربعۃ شہداء فاجلدوھم ثمانین جلدۃ

---

[۱] القرآن: النور ۲؛ قرآن حکیم نے غیر محصن مرد اور عورت کی سزا بیان کی ہے غالباً قرآن کا مقصد یہ ہے کہ محصن مرد اور عورت سے اتنے قبیح جرم کا تصور بھی نہیں ہونا چاہیئے تاہم اگر شادی شدہ مسلمان مرد اور عورت بدکاری کا ارتکاب کرتے ہیں تو ان کیلیے سزا کی تفصیل سنت سے معلوم ہوتی ہے۔ رجم کے بارے میں بحث کے لیے دیکھیے، چوہدری محمد رفیق کی کتاب حد رجم۔

[۲] القرآن: النساء: ۲۵

ولا تقبلوا لهم شهادۃ ابدا ۔ [1]

جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں اور پھر چار گواہ نہیں لا سکتے تو ان کو اسی کوڑے لگاؤ اور ان کی گواہی بھی قبول نہ کرو۔

البتہ اگر شوہر اپنی بیوی پر تہمت لگائے اور چار گواہ نہ پیش کر سکے تو اس کے لیے لعان کا حکم ہے۔

والذین یرمون ازواجهم ولم یکن لهم شهداء الا انفسهم فشهادۃ احدهم اربع شهادات بالله انه لمن الصدقین والخامسۃ ان لعنۃ الله علیه ان کان من الکذبین ० ویدرؤا عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله انه لمن الکذبین والخامسۃ ان غضب الله علیها ان کان من الصدقین ۔ [2]

ترجمہ: جو لوگ اپنی بیویوں پر تہمت لگاتے ہیں اور ان کے پاس اپنے علاوہ چار گواہ نہیں ہیں تو ان کی گواہی یہ ہے کہ چار بار اللہ کی قسم کھائیں کہ وہ سچے ہیں اور پانچویں بار یہ کہ اگر وہ جھوٹے ہوں تو ان پر اللہ کی لعنت۔ اور عورت سے سزا ٹل جائے گی اگر وہ چار بار قسم کھائے کہ مرد جھوٹا ہے اور پانچویں بار یہ کہے کہ اگر وہ سچا ہو تو عورت پر اللہ کا غضب نازل ہو۔

۴۔ سرقہ

قرآن حکیم نے چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا مقرر فرمائی ہے۔ ارشاد ہے:

والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیهما جزاءً بما کسبا نکالاً من الله والله عزیز حکیم ۔ [3]

جو مرد اور عورت چوری کرے ان کے ہاتھ کاٹ دو ان کے گناہ کے بدلہ میں اللہ

---

[1] ایضاً، النور: ۴

[2] ایضاً: ۶-۷ ۔

[3] ایضاً، المائدہ: ۳۸

کی طرف سے بطور سزا یہ حکم ہے اور اللہ عزیز و علیم ہے۔

۵۔ قطع الطریق (رہزنی)

رہزنوں، ڈاکوؤں اور باغیوں کی سزا بیان کرتے ہوئے فرمایا۔

انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف او ینفوا من الارض ذلک لھم خزیٌ فی الدنیا ولھم فی الاخرۃ عذاب عظیم۔ [1]

ترجمہ: جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلاتے ہیں ان کی سزا یہ ہے کہ ان کو قتل کر دیا جائے یا سولی پر لٹکا دیے جائیں یا انہیں جلا وطن کر دیا جائے۔ یہ ان کے لیے دنیا میں رسوائی ہے اور ان کے لیے آخرت میں بہت بڑا عذاب ہے۔

ان سزاؤں کے علاوہ حدیث میں شراب پینے والے کی سزا کا ذکر ہے اور دیگر جرائم کے بارے میں سزائیں منصوص نہیں ہیں بلکہ ان کا فیصلہ قانون سازی کے دیگر مروجہ قواعد کی روشنی میں کیا جائے گا۔

مذکورہ بالا حدود کے بارے میں بھی کئی ایک تفصیلات اور احتیاط کے احکام ہیں جن کی تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے

احکام دولیہ

مکہ معظمہ میں تیرہ سال تک مسلمانوں نے ہر طرح کے مظالم صبر و سکون سے برداشت کیے اور ان پر کسی شدید ردعمل کا اظہار نہیں کیا۔ مدنی زندگی میں جہاد مشروع ہوا اور اس کے بارے میں تفصیلی احکام نازل ہوئے۔ عرب ایسے معاشرے میں جہاں — محبت اور جنگ میں ہر چیز روا ہے۔ کے مقولہ پہ پورے طور پر عمل کیا جاتا تھا اور جنگ کے لیے کوئی ضابطہ، قانون

---

[1] القرآن: المائدہ ۳۳

اور اصول نہیں تھا بلکہ ایک عرب شاعر اپنی غارت گری کی عادت یوں بیان کرتا ہے:

واحیانا علی بکر اخینا　　اذا مالم نجد الا اخانا

اور کبھی ہم اپنے بھائی بندوں بنو بکر پر حملہ آور ہو کر انہیں تباہ و برباد کر دیتے ہیں

جب ہمیں اپنے ان بھائیوں کے علاوہ اور کوئی دست یاب نہیں ہوتا۔

اس طرح کے جنگجویانہ معاشرہ میں قرآن حکیم نے انتہائی مہذب اور منصفانہ اصول جہاد دیے جو انسانیت کے لیے سراپا رحمت ہیں۔ جہاد کے بارے مین قرآن حکیم کے بعض احکام درج ذیل ہیں:

۱۔ اذن جہاد

جہاد کے بارے میں پہلا حکم یہ نازل ہوا:

اذن للذین یقاتلون بانہم ظلموا وان اللہ علیٰ نصرھم لقدیر ہ الذین اخرجوا من دیارھم بغیر حق الا ان یقولوا ربنا اللہ ولولا دفع اللہ الناس بعضہم ببعض لھدمت صوامع وبیع وصلوات ومساجد یذکر فیہا اسم اللہ کثیرا۔[1]

ترجمہ: ان لوگوں کو اجازت دی جاتی ہے جن سے لڑائی کی جاتی ہے کیونکہ وہ مظلوم ہیں اور اللہ ان کی مدد پر قادر ہے۔ یہ لوگ اپنے گھروں سے ناحق نکالے گئے۔ ان کا جرم یہ تھا کہ کہتے تھے ہمارا رب اللہ ہے۔ اور اگر اللہ بعض لوگوں کو بعض کے ذریعے پسپا نہ کرائے تو یہود و نصاریٰ کے معبد اور مسلمانوں کی مساجد جن میں بکثرت اللہ کا ذکر ہوتا ہے منہدم ہو جاتیں۔

۲۔ حکم جہاد

اس اذن کے بعد صراحۃً جہاد کا حکم دیا گیا۔ فرمایا:

وقاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا ان اللہ لا یحب المعتدین۔

---

[1] قرآن: الحج: ۲۲: ۳۹-۴۰۔

واقتلوھم حیث ثقفتموھم واخرجوھم من حیث اخرجوکم والفتنۃ اشد من القتل ولا تقاتلوھم عند المسجد الحرام حتی یقاتلوکم فیہ فان قاتلوکم فاقتلوھم کذلک جزاء الکفرین فان انتھوا فان اللہ غفور رحیم وقاتلوھم حتی لا تکون فتنۃ ویکون الدین للہ فان انتھوا فلا عدوان الا علی الظلمین ۞ ۔ [1]

ترجمہ: اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تمہارے ساتھ لڑتے ہیں اور حد سے نہ گزرو بیشک اللہ حد سے تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتے ۔ اور جہاں انہیں پاؤ قتل کر دو اور جہاں سے انہوں نے تمہیں نکالا ہے تم انہیں نکال دو اور شرارت قتل سے بڑا جرم ہے اور مسجد حرام کے پاس ان کے ساتھ لڑائی نہ کرو تاوقتیکہ وہ تم سے لڑائی نہ کریں اور اگر وہ لڑائی کریں تو ان کو بے دریغ مارو ۔ کافروں کی یہی سزا ہے اگر وہ باز آجائیں تو اللہ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے ۔ اور ان سے لڑائی جاری رکھو تا آنکہ فتنہ ختم ہو جائے اور اللہ کے دین کو بالادستی حاصل ہو جائے ۔ پھر اگر وہ باز آجائیں تو کسی پر سختی نہ کی جائے بجز ظالموں کے ۔

۳ ۔ پرامن لوگوں سے جنگ نہ کی جائے

فان اعتزلوکم فلم یقاتلوکم والقوا الیکم السلم فما جعل اللہ لکم علیھم سبیلا ۔ [2]

ترجمہ: پس اگر وہ کنارہ کش ہو جائیں یعنی تم سے لڑائی نہ کریں اور امن وسلامتی کے ساتھ تمہارے ساتھ رہنا چاہیں تو اللہ نے تمہارے ان کے خلاف اقدام کرنے کی کوئی گنجائش نہیں رکھی ۔

۴ ۔ صلح کرنے والوں سے صلح کی جائے

وان جنحوا للسلم فاجنح لھا وتوکل علی اللہ ۔ [3]

---

[1] قرآن، البقرہ ۱۹۰، ۱۹۳ ۔

[2] " النساء ۹۰ ۔

[3] " الانفال: ۶۱ ۔

اور اگر کفار صلح کے لیے آمادہ ہوں تو آپ بھی آمادہ ہوجائیں اور اللہ پر بھروسہ کریں۔

۵ پرامن کفار سے مصالحانہ سلوک

لا ینھاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروھم وتقسطوا الیھم ان اللہ یحب المقسطین[1]

ترجمہ: اللہ تمہیں روکتا نہیں کہ جن کفار نے تم سے دینی اختلاف پر جنگ نہیں کی اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہیں نکالا کہ تم ان سے احسان کرو اور ان کے ساتھ انصاف کا برتاؤ کرو اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔

مال غنیمت کے بارے میں احکام

مال غنیمت میں سے پانچواں حصہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا لے کر باقی مجاہدین پر تقسیم کیا جاتا تھا۔

ارشاد ربانی ہے:

واعلموا انما غنمتم من شئ فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربی والیتامیٰ والمسکین وابن السبیل۔[2]

ترجمہ: جان لو کہ جو غنیمت تمہیں ملے اس میں سے پانچواں حصہ اللہ، رسول اور قرابتداروں، یتامیٰ، مساکین اور مسافروں کا حق ہے۔

یہ پانچواں حصہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لیتے تھے وہ مصالح عامہ پر صرف ہوجاتا تھا۔ جس کی تفصیل حدیث کی کتابوں میں موجود ہے۔

مال فے یعنی جس غلیمت کے لیے مسلمانوں کو باقاعدہ جنگ نہ کرنا پڑی ہو اس کے مصارف بھی تقریباً وہی بتلائے گئے ہیں جو خمس کے ہیں۔

---

[1] قرآن، الممتحنہ ۸۱۔

[2] ، ، الانفال: ۴۱۔

ما افاء اللہ علی رسولہ من اھل القری فللہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل ...... للفقراء الذین اخرجوا من دیارھم واموالھم .... والذین تبوؤ الدار والایمان من قبلھم یحبون من ھاجر الیھم ..... والذین جاؤا من بعدھم ۔[1]

ترجمہ: جو کچھ اللہ تعالیٰ اپنے رسولؐ کو بستیوں والوں سے دلاتا ہے وہ اللہ کا رسولؐ اللہ کا اور قرابت داروں، یتامیٰ مساکین مسافروں کا حق ہے اور ان فقراء کا جو اپنے گھروں اور مالوں سے بے دخل کردیئے گئے اور ان لوگوں کا جو مدینہ میں مہاجرین کے آنے سے پہلے رہتے تھے اور ایمان لے آئے تھے اور مہاجرین سے محبت کرتے تھے اور ان لوگوں کا حق ہے جو بعد میں آئیں گے۔

جنگی قیدیوں کے بارے میں احکام

جنگی قیدیوں کے بارے میں یہ حکم ہے کہ جو لوگ میدان جنگ میں گرفتار ہوں ان کو فدیہ لے کر یا بلا معاوضہ چھوڑ دینے کی اجازت ہے اور جنہیں نہ چھوڑا جائے وہ غلام اور باندی بنا لیے جائیں گے ۔ اور غلاموں اور باندیوں کے حقوق متعین کیے گئے ہیں۔ ان کے ساتھ حسن سلوک کی تاکید کی گئی ہے اور کئی ایسے کفارے مقرر کیے گئے ہیں جن میں غلاموں اور باندیوں کی آزادی کا حکم دیا گیا ہے ۔

حتی اذا اثخنتموھم فشد والوثاق فاما منا بعد واما فداء حتی تضع الحرب اوزارھا ۔[2]

ترجمہ یہاں تک کہ جب خوب خون ریزی کرچکو تو خوب مضبوط باندھ لو اس کے بعد

---

[1] قرآن، الحشر، ۷، ۹۔

[2] ،، : محمد: ۴۔

احسان کرتے ہوئے چھوڑ دو یا فدیہ لے کر یہاں تک کہ لڑائی اپنے ہتھیار رکھ دے۔

غلاموں کی آزادی کی ترغیب دیتے ہوئے فرمایا:

فلا اقتحم العقبة وما ادراك ما العقبة فك رقبة الاية۔ [1]

ترجمہ: وہ شخص گھاٹی پر نہیں چڑھا اور تمہیں خبر ہے کہ گھاٹی کون سی ہے۔ گردن آزاد کرنا۔

جو غلام آزادی حاصل کرنے کیلیے مکاتبت کرنا چاہیں ان کے بارے میں ارشاد ہے:

والذین یبتغون الکتاب مما ملکت ایمانکم فکاتبوھم۔ [2]

ترجمہ: تمہارے مملوکوں میں سے جو مکاتبت کرنا چاہیں ان کو مکاتب بنا دیا کرو۔

مصارف زکوٰۃ میں سے ایک مصرف "غلاموں کی آزادی" ہے۔ [3]

نیز کفارہ قتل خطاء [4]، کفارہ ظہار [5] اور کفارہ یمین [6] میں غلاموں کی آزادی کو کفارے کی متبادل صورتوں پر مقدم رکھا گیا ہے۔ [7]

دستوری احکام

اسلامی دستور کا بنیادی اصول درج ذیل ہے:

یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم

---

[1] قرآن، البلد: ۱۱، ۱۳۔

[2] ؍ : النور: ۳۳۔

[3] ؍ : التوبہ: ۶۰۔

[4] ؍ : النساء: ۹۲۔

[5] ؍ : المجادلہ: ۳، ۴۔

[6] ؍ : المائدہ: ۸۹۔

[7] جہاد اور اس کے متعلقات کے بارے میں اسلام نے جو انقلابی قانون سازی کی ہے اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے مولانا مودودی "الجہاد فی الاسلام"۔

فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تؤمنون باللہ

والیوم الاخر۔[1]

ترجمہ: اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسولؐ کی اطاعت کرو اور اپنے اولوالامر کی۔ پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا دو اگر تم اللہ اور روز آخر پر یقین رکھتے ہو۔

اس آیت میں درج ذیل دستوری نکات واضح کئے گئے ہیں:

۱۔ اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت ہر اطاعت پر مقدم ہے۔

۲۔ اولوالامر کی اطاعت اللہ اور رسولؐ کی اطاعت کے تابع ہے۔

۳۔ اولوالامر وہی ہوں گے جو مسلمان ہوں۔

۴۔ مسلمانوں کو اولوالامر سے اختلاف کا حق حاصل ہے۔

۵۔ اختلاف کی صورت میں فیصلہ کا حق اللہ اور اس کے رسول کو ہے۔

۶۔ اسلامی ریاست میں ایک ایسا بالاتر ادارہ ہونا چاہیے جو عوام اور حکام کے اختلافات اللہ اور رسول کے حکم کے مطابق طے کر سکے۔

عدلیہ کی آزادی

عدلیہ کو انصاف کے تقاضوں اور اللہ کے احکام کے مطابق فیصلہ کرنے کا حکم ہے۔

واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل۔[2]

جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو عدل کے ساتھ کرو

فاحکم بینھم بما انزل اللہ ولا تتبع اھواءھم۔[3]

---

[1] قرآن: النساء، ۵۹۔

[2] ؍؍ ؍؍ ، ۵۸۔

[3] ؍؍ : المائدہ، ۴۸۔

ترجمہ: لوگوں کے درمیان اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ کرو اور ان کی خواہشات کی پیروی نہ کرو۔

ریاست کے حقوق

اسلامی ریاست کے باشندوں کے قرآن حکیم نے چند فرائض متعین کیے ہیں جو ریاست کے حقوق ہیں۔

۱ حق اطاعت

اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم۔[۱]

اللہ کی اطاعت کرو اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کرو اور اپنے اولوالامر کی۔

۲۔ قانون کی پابندی اور امن و امان کا قیام

لا تفسدوا فی الارض بعد اصلاحھا۔[۲]

زمین میں فساد نہ پھیلاؤ اس کے اصلاح ہو جانے کے بعد۔

۳۔ بھلائی کے کاموں میں تعاون

تعاونوا علی البر والتقویٰ۔[۳]

نیکی اور پرہیزگاری میں تعاون کرو۔

۴۔ ملکی دفاع

انفروا خفافاً وثقالاً وجاھدوا باموالکم وانفسکم فی سبیل اللہ۔[۴]

نکلو خواہ تم ہلکے ہو یا بھاری اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور جان سے جہاد کرو۔

---

۱ قرآن: النساء، ۵۹۔

۲ " الاعراف: ۸۵۔

۳ " المائدہ: ۲۔

۴ " التوبہ: ۴۱۔

شہریوں کے حقوق

۱۔ جان کا تحفظ

لا تقتلوا النفس التی حرم اللہ الا بالحق۔ [۱]

کسی جان کو جسے اللہ نے حرام کیا ہے ناحق قتل نہ کرو۔

۲۔ حقوق ملکیت کا تحفظ

لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل۔ [۲]

اپنے مال آپس میں ناجائز طریقوں سے نہ کھاؤ۔

۳۔ عزت کا تحفظ

لا یسخر قوم من قوم...... ولا تلمزوا انفسکم ولا تنابزوا بالالقاب...... ولا یغتب بعضکم بعضًا۔ [۳]

کوئی قوم دوسری قوم کا مذاق نہ اڑائے...... نہ ایک دوسرے کو عیب لگاؤ اور نہ نہ بُرے لقب سے یاد کرو...... اور نہ کوئی کسی کی غیبت کرے۔

۴۔ نجی زندگی کا تحفظ

لا تدخلوا بیوتاً غیر بیوتکم حتی تستأنسوا۔ [۴]

اپنے گھروں کے علاوہ دوسرے گھروں میں بلا اجازت داخل نہ ہو۔

ولا تجسسو۔ [۵]

---

[۱] قرآن: الاسراء، ۳۳۔

[۲] ؍ : النساء، ۲۹۔

[۳] ؍ : الحجرات: ۱۱، ۱۲۔

[۴] ؍ : النور: ۲۷۔

[۵] ؍ : الحجرات، ۱۲۔

لوگوں کے بھید نہ ٹٹولو۔

۵۔ ظلم کے خلاف آواز اٹھانے کا حق

لا یحب اللہ الجھر بالسوء من القول الا من ظلم۔ [1]

اللہ برائی کی باتیں کرنے کو پسند نہیں کرتا ہاں اگر کسی پر ظلم ہوا ہو تو وہ مستثنیٰ ہے۔

۶۔ حق تنقید

کانوا لا یتناھون عن منکر فعلوہ لبئس ما کانوا یفعلون۔ [2]

بنی اسرائیل ایک دوسرے کو برے کام کرنے سے نہیں روکتے تھے اور یہ کام بہت برا تھا جو وہ کرتے تھے۔

ولتکن منکم امۃ یدعون الی الخیر و یامرون بالمعروف وینھون عن المنکر۔ [3]

تم میں ایک ایسی جماعت ہونی چاہیے جو بھلائی کی دعوت دے، نیکی کا حکم دے اور برائی سے روکے۔

۷۔ عقیدے کی آزادی

لا اکراہ فی الدین [4]

دین میں جبر نہیں ہے۔

۸۔ مذہبی دل آزاری سے تحفظ

لا تسبوا الذین یدعون من دون اللہ۔ [5]

---

[1] قرآن: النساء ۱۴۸۔

[2] ″ : المائدہ: ۷۹۔

[3] ″ : آل عمران: ۱۰۴۔

[4] ″ : البقرہ: ۲۵۶۔

[5] ″ : الانعام: ۱۰۸۔

وہ لوگ اللہ کو چھوڑ کر جن معبودوں کو پکارتے ہیں انہیں گالیاں نہ دو۔

۹۔ صرف اپنے اعمال کی جواب دہی کی ذمہ داری

لا تزر وازرۃ وزر اخری۔ [1]

کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھاتا۔

۱۰۔ بلا ثبوت کاروائی کی ممانعت

لا تقف ما لیس لک بہ علم۔ [2]

کسی ایسی بات کے پیچھے نہ لگ جاؤ جس کا تمہیں علم نہ ہو۔

۱۱۔ حاجت مندوں کی کفالت

فی اموالھم حق للسائل والمحروم۔ [3]

ان کے مالوں میں مانگنے والے اور محروم کا حق ہے۔

۱۲۔ مساوات کا حق

ان فرعون علا فی الارض وجعل اھلھا شیعًا یستضعف طائفۃ منھم ۔۔۔۔ انہ کان من المفسدین۔ [4]

فرعون نے زمین میں سر اٹھایا اور اس کے باشندوں کو گروہوں میں بانٹ دیا ان میں سے ایک گروہ کو وہ کمزور بنا کر رکھتا ۔۔۔۔۔ یقیناً وہ فسادی لوگوں میں سے تھا۔

یاایھا الناس انا خلقناکم من ذکر وانثیٰ وجعلناکم شعوبًا وقبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم۔ [5]

---

[1] قرآن، النجم: ۳۸۔

[2] ،، ، الاسراء: ۳۶۔

[3] ،، ، الذاریات: ۱۹۔

[4] ،، ، القصص: ۴۔

[5] ،، ، الحجرات: ۱۳۔

اے لوگو ہم نے تمہیں ایک مرد اور عورت سے پیدا کیا اور تمہاری قومیں اور برادریاں صرف پہچان کے لیے بنائیں تم میں سے زیادہ محترم وہ ہے جو زیادہ متقی ہے۔[1]
احکام کی جو تقسیم کی گئی تھی ان پر متعلقہ آیات کی مختصراً نشان دہی کر دی گئی ہے بعض نات کے بارے میں آیات دوسرے احکام کے ذیل میں آگئی تھیں اس لیے ان آیات نئے عنوانات کے تحت اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔[2]

قرآن حکیم سے استدلال و استنباط کے اصول

اسلامی قوانین کا اولین ماخذ قرآن حکیم ہے۔ فقہاء نے قرآن سے اسی حصہ سے بحث ہے جس کا تعلق فقہی احکام سے ہے۔ لیکن یہ امر معلوم ہے کہ قرآن حکیم نے اصول اور عد کلیہ دیے ہیں اور جزئیات سے نادراً بحث کی ہے بلکہ امر واقعہ یہ ہے کہ اگر قرآن میں جزئیات کو زیر بحث لایا بھی ہے تو اس سے قرآن کا مقصد یہ ہے کہ اس جزئی واقعہ میں لیعت کا حکم جان کر اس سے قاعدہ کلیہ اور اصول عامہ تک رسائی کی جائے۔ فقہاً لمام نے قرآن حکیم سے استدلال اور استنباط احکام کے اصول مدون کیے ہیں اور ایک

---

[1] تفصیلات کے لیے دیکھیے مولانا مودودی، خلافت و ملوکیت، باب اول، محمد صلاح الدین، بنیادی حقوق ۲—۳۱۶۔

[2] مذکورہ بالا بحث میں یہ امر ملحوظ رہے کہ آیات احکام میں بسا اوقات ایک ہی آیت کے مختلف اجزاء مختلف م کے بارے میں قانون سازی کرتے ہیں مثلاً آیت مداینہ مالی معاملات، شہادت کی اہمیت اور نصاب بادت۔ دستاویزی ثبوت، وکالت، عدل وغیرہ کئی احکام سے بحث کرتی ہے اس سے یہ اندازہ کرنا مشکل ں کہ اسلام کے مکمل نظام کا اندرونی ربط کس قدر شدید اور ناقابل انفصال ہے۔ یہی سبب ہے کہ جب بھی لام کو جزوی طور پر نافذ کیا گیا اس سے مطلوبہ نتائج حاصل نہیں ہوئے۔ "قوانین اسلامی کا داخلی ربط" ایک ا عنوان ہے جو فقہ اسلامی کے محققین کو دعوت تحقیق دیتا ہے۔ اس موضوع پر مزید کام کرنے کی اشد ضرورت

مستقل علم کی بنیاد رکھی جسے "علم اصول فقہ" کہتے ہیں[1]۔
شاہ ولی اللہ کے بقول قرآن حکیم سے استدلال و استنباط کے لیے حسب ذیل باتوں کا جاننا ضروری ہے۔

۱۔ ناسخ و منسوخ : کون سی آیت ناسخ ہے اور کون سی منسوخ ہے۔
۲۔ مجمل و مفسر : کس آیت میں اجمال ہے اور کون سی آیت اس کی شرح و تفسیر کرتی ہے
۳۔ خاص و عام : اپنے مفہوم کے اعتبار سے کون سی آیت خاص ہے اور کونسی عام۔
۴۔ محکم و متشابہ : کون سی آیتیں عملی زندگی میں اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں اور انسانی عقل واضح طور پر ان کا ادراک کر سکتی ہے اور کون سی ایسی ہیں جن کا تعلق ایمانیات سے ہے اور ان کے حقائق ماورائے عقل ہیں۔ ان کا ادراک واضح طور پر ہماری دسترس سے باہر ہے اور ہماری ضرورت اور ذمہ داری میں داخل نہیں۔
۵۔ اس بات کا علم بھی ضروری ہے کہ عمل میں لانے کی جو باتیں ہیں وہ کس درجہ کی ہیں۔ فرض، واجب، سنت، مستحب وغیرہ اور نہ کرنے سے متعلق جو کام ہیں ان کی نوعیت کیا ہے۔ حرام، مکروہ وغیرہ[2] ذیل میں ان اصولوں پر اصول فقہ کی تالیفات کی روشنی میں ترتیب وار بالاختصار گفتگو کی جاتی ہے۔

۱۔ الفاظ قرآن کی تقسیم

فقہاء اسلام نے استنباط احکام کے لیے قرآن کریم کے الفاظ کو چار قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ خاص — عام — مشترک اور مؤول۔

---

[1] ابو الوفا افغانی کے بقول اصول فقہ پر پہلی کتاب امام ابوحنیفہ نے "کتاب الرای" کے نام سے مدون کی۔ صبحی محمصانی کے مطابق اس موضوع پر پہلی تالیف امام شافعی کی ہے تاہم اس موضوع پر تمام مکاتب فقہ کے نقطہ نظر سے بہت بڑی تعداد میں کتابیں لکھی گئیں۔ ان کی ایک قابل لحاظ فہرست "چراغ راہ" اسلامی قانون نمبر جلد ۲ کے آخر میں شائع کی گئی ہے۔

[2] عقد الجید، ص ۶۔

خاص

خاص وہ لفظ ہے جو کسی معلوم اور متعین معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو یا کسی معلوم فرد یا چیز کا نام ہو۔ خاص کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ **تخصیص الفرد:** کسی متعین فرد کا نام ہو جیسے خالد۔

۲۔ **تخصیص النوع:** وہ لفظ جو کسی خاص نوع کو ظاہر کرے مثلاً مرد (یہ لفظ انسان کی دو انواع مرد اور عورت میں سے ایک نوع کو مختص کرتا ہے۔)

۳۔ **تخصیص جنس:** وہ لفظ جو کسی جنس کی تخصیص کرے جیسے انسان (یہ لفظ ایک جنس کو دوسرے حیوانات سے الگ کرتا ہے۔

خاص کا حکم

قرآن حکیم میں جو لفظ خاص ہو اس پر عمل کرنا بہر صورت واجب ہوتا ہے اور اگر خبر واحد یا قیاس اس سے متعارض ہو تو اگر قرآن کے حکم میں کسی قسم کی تبدیلی کے بغیر دونوں میں تطبیق ممکن ہو تو فبہا ورنہ خبر واحد اور قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اور کتاب اللہ پر عمل کیا جائیگا۔

مثال: والمطلقت یتربصن بانفسھن ثلاثة قروء۔[1]

طلاق یافتہ عورتیں تین قروء (حیض یا طہر) اپنے آپ کو روکے رکھیں۔

قروء: کا لفظ حیض اور طہر دونوں معنوں میں آتا ہے اس لیے اس لفظ سے یہ متعین نہیں ہوتا کہ طلاق یافتہ عورت کی عدت حیض سے شمار ہوگی یا طہر سے لیکن ثلاثة کا لفظ خاص ہے جو ایک متعین عدد کے لیے ہے اس لیے اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ پس اگر "قروء" سے طہر مراد لیا جائے تو چونکہ طلاق طہر میں دی جاتی ہے اس لیے عدت پورے تین طہر نہیں ہو گی بلکہ دو طہر پورے اور تیسرے کا کچھ حصہ۔ اور اگر قروء سے حیض مراد لیا جائے تو ثلاثة

---

[1] قرآن: البقرہ ۲۲۸:۲۔

پر عمل کرنا ممکن ہے اس لیے علماء حنفیہ نے قروء سے حیض مراد لیا ہے تاکہ خاص پر عمل ہو جائے۔

عام: عام وہ لفظ ہے جو کسی معلوم اور متعین فرد کو ظاہر نہ کرے بلکہ لفظی یا معنوی طور پر بہت سے افراد کو شامل ہو۔

لفظی طور پر مثلاً مسلمون (بہت سے مسلمان)

معنوی طور پر جیسے ما (جو چیزیں) من (جو لوگ) یہ الفاظ صورۃً جمع نہیں لیکن معنًی جمع ہیں۔

عام کی قسمیں

عام کی دو قسمیں ہیں۔

۱- عام غیر مخصوص منہ البعض

۲ عام مخصوص منہ البعض

عام غیر مخصوص منہ البعض وہ ہے جس میں عموم کا حکم پورے طور پر موجود ہو اور کسی قسم کی تخصیص یا استثناء نہ ہوا ہو۔

عام غیر مخصوص منہ البعض کا حکم

عام غیر مخصوص کا حکم ہے کہ اس پر خاص کی طرح عمل کرنا واجب ہے۔

السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما جزاءً بما کسبا۔[1]

ترجمہ: چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو یہ ان کے اس کام کا بدلہ ہے جو انہوں نے کیا۔

اس آیت میں جزاءً بما کسبا کے ٹکڑے میں ما کا لفظ عام ہے جو یہ بتاتا ہے کہ چوری کے جرم کی پوری تو سزا یہ ہے کہ چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ پس اگر چوری کا مال ضائع ہو جائے تو چور پر اس کی ضمان واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ منصوص سزا پر اضافہ نص پر اضافہ ہے جو جائز

---

[1] قرآن، المائدہ ۵:۳۸۔

نہیں ہے۔ امام شافعی کی رائے اس مسئلہ میں مختلف ہے۔

عام مخصوص منہ البعض وہ ہے جس میں حکم ابتدائی طور پر تو عام ہو لیکن بعد میں اس میں تخصیص ہو گئی ہو۔

مثال: ارشاد ربانی ہے۔

و للہ علی الناس حج البیت (آل عمران: ۹۷)

اس حکم میں الناس عام ہے لیکن اس سے تمام لوگ مراد نہیں ہیں بلکہ اس میں بچے، دیوانے وغیرہ شامل نہیں ہیں۔

ارشاد ربانی ہے:

السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما۔ (المائدہ: ۳۸)

یہ حکم عام ہے اور چوری کی ہر مقدار کو شامل ہے لیکن آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "لا قطع فی اقل من ربع دینار" نے اس کی تخصیص کر دی ہے۔

اس طرح آیات میراث کا حکم عام ہے لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "لیس للقاتل میراث" نے اس کی تخصیص کر دی ہے۔

عام مخصوص منہ البعض کا حکم

جب کسی عام میں کسی دلیل کی وجہ سے تخصیص کا عمل شروع ہو جائے تو پھر خبر واحد اور قیاس سے بھی اس عام کے بعض افراد کو خاص کر لینا جائز ہے البتہ یہ عمل اس وقت تک جاری رہ سکتا ہے جب تک کہ عام کے تین افراد باقی رہیں۔ اس کے بعد عام میں تخصیص جائز نہیں کیوں کہ اگر عام کے تین افراد بھی باقی نہیں رہتے تو یہ تخصیص نہیں بلکہ نسخ ہے اور کتاب اللہ کے عام کو اس قدر وزنی نص سے کم کسی بھی دلیل سے منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ اور کتاب اللہ کے نسخ کے بارے میں اوپر ہم تفصیلی بحث کر چکے ہیں۔

مطلق اور مقید

مطلق: فقہی اصطلاح میں اس حکم کو کہتے ہیں جس میں کسی قسم کی کوئی تخصیص یا قید نہ ہو۔

مقید: وہ ہے جس کے حکم میں کوئی تخصیص یا قید پائی جائے۔

حکم: کتاب اللہ کے مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کے اطلاق پر عمل کیا جائے اور خبر واحد یا قیاس کے ذریعے اس کو مقید کرنا یا اس کی تخصیص کرنا درست نہیں۔

مثال: ارشاد ربانی ہے۔

فاغسلوا وجوهكم الآية[1]

اس آیت میں مطلق چہرہ دھونے کا حکم دیا ہے۔ اس لیے اس پر نیت، ترتیب، اعضا کو پے در پے دھونا اور بسم اللہ پڑھنا وغیرہ جو شرائط حدیث میں ہیں عائد نہیں کی جا سکتیں البتہ قرآن اور حدیث پر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ مطلقاً غسل فرض اور دوسری باتیں سنت ہوں گی اور کتاب اللہ کے حکم پر کوئی اضافہ یا تبدیلی نہیں کی جائے گی۔

مشترک اور مؤول

مشترک وہ لفظ ہے جو دو یا دو سے زیادہ ایسے معانی پر مشتمل ہو جو ایک دوسرے سے مختلف ہوں اور جب مشترک لفظ کا کوئی ایک معنی کسی دلیل یا قرینہ سے متعین یا راجح ہو جائے تو اسے مؤول کہتے ہیں۔

مثال: ارشاد ربانی ہے:

والمطلقت يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء[2]

اس میں لفظ قروء مشترک ہے لیکن جب اس سے کوئی ایک معنی مراد لے لیا جائے تو دوسرا معنی مراد نہیں لیا جا سکتا۔

مراتب دلالت نص مراتب دلالت کے اعتبار سے کلام کی آٹھ اقسام ہیں۔ ان میں چار اقسام دوسری چار کے مقابل ہیں اس لیے

---

[1] القرآن: المائدہ: ۶

[2] ایضاً: البقرہ: ۲۲۸

ان کو متقابلات بھی کہتے ہیں۔ متقابلات یہ ہیں۔

(۱) ظاہر ——— خفی (۲) نص ——— مشکل

(۳) مفسر ——— مجمل (۴) محکم ——— متشابہ

ظاہر: اس کلام کو کہتے ہیں جس کا مفہوم محض سننے سے ہی ظاہر ہو جائے اور کسی سوچ بچار اور غور و فکر کی ضرورت نہ ہو لیکن کلام سے مقصود اصل وہ مفہوم نہ ہو۔

نص: نص اس مفہوم کو کہتے ہیں جس کے لیے اصل میں بات کی گئی ہو۔

مثال: ارشاد ربانی ہے:

احل اللہ البیع وحرم الربٰو [1]

اس آیت میں بیع کی حلت اور سود کی حرمت کا مفہوم ظاہر ہے لیکن آیت کا مقصد یہ نہیں بلکہ آیت کفار کی اس بات کے جواب میں ہے کہ انما البیع مثل الربٰو۔ اس لیے آیت بیع اور ربوا میں امتیاز بتانے کے لیے آئی ہے اور یہ مفہوم نص ہے۔

مفسر: وہ ہے کہ ظاہری مفہوم جو الفاظ کے بیان سے واضح ہو اس کی تشریح و تفسیر خود متکلم کی جانب سے ہو جائے حتیٰ کہ اس میں تاویل اور تخصیص کا کوئی احتمال باقی نہ رہے۔

مثال: فاجلدوھم ثمانین جلدۃ [2]

اس آیت میں ثمانین کے عدد نے نص کے مفہوم میں۔ تاویل کی گنجائش نہیں رہنے دی۔

محکم: محکم اسے کہتے ہیں جو مفسر سے بھی زیادہ قوی اور یقینی ہو حتیٰ کہ اس کی خلاف ورزی ہی قطعاً ممکن نہ ہو۔

مثال: ارشاد ربانی ہے۔

انّ اللہ لا یظلم الناس شیئاً [3]

---

[1] البقرہ: ۲۷۵

[2] النور: ۵

[3] ایضاً: یونس: ۴۴

یہ آیت محکم ہے۔ کہ اللہ کی ذات سے کسی قسم کے ظلم کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔
ظاہر، نص، مفسر اور محکم ان چاروں پر عمل کرنا واجب ہے۔

خفی: وہ ہے جس کا مفہوم صیغہ کی وجہ سے نہیں بلکہ کسی اور مانع کی وجہ سے ظاہر نہ ہو۔

مثال: ارشاد ربانی ہے۔

السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما [1]

یہ آیت چور کا حکم بتانے میں ظاہر ہے لیکن جیب کترے اور کفن چور کے بارے میں مخفی ہے۔ خفی کا حکم یہ ہے کہ اس کی وضاحت حاصل کرنے کی کوشش کی جائے تاکہ حکم واضح ہو جائے۔

مشکل: وہ ہے جس میں مفہوم خفی سے بھی زیادہ غیر واضح ہو۔

مثال: ارشاد ربانی ہے:

والمطلقت یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء [2]

قروء کا لفظ مشترک ہے۔ اس کے معنی طہر اور حیض دونوں ہیں اور مذکورہ آیت میں دونوں معانی مراد لینے کے دلائل موجود ہیں اس لیے یہ مشکل ہو گیا ہے۔
مشکل کا حکم یہ ہے کہ اس کا مفہوم معلوم کرنے کے لیے اجتہاد سے کام لیا جائے۔

مجمل: جو مشکل سے بھی زیادہ غیر واضح ہو۔

مثال: ارشاد ربانی ہے:

وحرم الربوا [3]

ربوا کا معنی زیادتی ہے لیکن ہر طرح کی زیادتی حرام نہیں ہے۔ اس کا مفہوم غور و فکر سے واضح نہیں ہوتا جب تک کہ شارع خود وضاحت نہ کرے۔

متشابہ: مجمل سے بھی ایک قدم آگے ہے، اس کی مثال قرآن حکیم کے حروف مقطعات ہیں۔

---

[1] ایضاً، المائدہ: ۳۸

[2] ایضاً، البقرہ: ۲۲۸

[3] ایضاً: ۲۷۵

مدلولات نص | نص شرعی یا قانونی کا ہے مختلف طریقوں سے متعدد معانی پر دلالت کرتی ہیں ۔ ان معانی کو مدلولاتِ نص کہتے ہیں : مدلولات نص کی چار اقسام ہیں۔

عبارۃ النص: عبارۃ النص سے مراد وہ ہے جو نص سے مقصود ہو اور نص اسی مفہوم کو ادا کرنے کے لیے آئی ہو۔ خواہ وہ مفہوم اصالۃً واضح ہو رہا ہو یا تبعاً ہو۔

عبارۃ النص کی بے شمار مثالیں ہیں بلکہ ہر نص جس مفہوم کے لیے آتی ہے وہ عبارۃ النص کی مثال ہو سکتی ہے البتہ مفہوم کے اصالۃً اور تبعاً ثبوت کے فرق کو ذیل کی مثال سے واضح کیا جا سکتا ہے۔

ارشاد ربانی ہے:

وان خفتم الا تقسطوا فی الیتمٰی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلٰث وربٰع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدۃ [1]

اس آیت میں عبارۃ النص سے تین مفہوم واضح ہوتے ہیں ۔

۱۔ اپنی پسند کی عورتوں سے نکاح کا جواز ۔

۲ ۔ تحدید ازدواج ۔

۳ ۔ بے انصافی کا اندیشہ ہو تو ایک بیوی پر اکتفاء

یہ تمام مفہوم عبارۃ النص سے ثابت ہوتے ہیں البتہ دوسرے دونوں مفہوم اصلاً ثابت ہیں اور اول الذکر تبعاً ثابت ہوتا ہے ۔

اشارۃ النص: وہ مفہوم جو نص میں اضافہ کیے بغیر الفاظ سے ثابت ہو، لیکن الفاظ سے ظاہر نہ ہو اور نہ ہی سیاق کلام سے وہ مفہوم متصور رہو ۔

مثال: ارشاد باری ہے ۔

---

[1] قرآن ، النساء : ۳

للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم [51]

اس آیت میں سیاق کلام کا مقصد تو یہ ہے کہ مہاجرین مال فے کے مستحق ہیں لیکن اشارۃ النص سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ مسلمان کے مال پر جب کافر کا قبضہ ہو جائے تو وہ کافر کی ملکیت متصور ہوگا کیونکہ اگر مکہ معظمہ میں رہ جانے والا مال بدستور مہاجرین کی ملکیت سمجھا جاتا تو انہیں الفقراء کہنا درست نہ ہوتا۔

۳۔ دلالت النص: دلالت النص وہ ہے جس سے اس حکم کی علت معلوم ہو جائے جو شارع کا مقصد ہے لیکن یہ علت صرف لغوی معنی کے اعتبار سے معلوم ہو اور اس میں اجتہاد اور استنباط کا دخل نہ ہو۔

مثال: ارشاد ربانی ہے:

فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما [52]

ہر عربی جاننے والا شخص یہ الفاظ سنتے ہی سمجھ جاتا ہے کہ اُف کہنے کی ممانعت سے مراد یہ ہے کہ والدین کو کسی قسم کی اذیت نہ پہنچائی جائے۔ کوئی شخص اگر اپنے والدین کو اُف تو نہ کہے لیکن انہیں کوئی بدنی یا ذہنی اذیت پہنچائے تو واقف لغت شخص یہ سمجھ جائے گا کہ اس نے اس آیت کی خلاف ورزی کی ہے۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص اور دلالۃ النص پر عمل کرنا واجب ہے۔ بلکہ دلالۃ النص کے عموم [illegible] پر عمل کیا جائے گا۔

۴۔ اقتضاء النص: اقتضاء النص دراصل نص پر ایک ایسا اضافہ ہے جس کے بغیر نص کے معانی درست نہیں ہوتے۔ گویا یہ نص کا تقاضا ہے کہ یہ مفہوم مقدر مانا جائے۔

مثال: ارشاد ربانی ہے۔

---

[51] القرآن: الحشر: ۸

[52] القرآن: بنی اسرائیل: ۲۳

حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم [1]

اس میں زواج کا لفظ مقدر مانا جائے گا کہ ان سے نکاح حرام ہے اور حرمت علیکم المیتۃ والدم [2] ... میں "اکل" کا لفظ مقدر مانا جائے گا کہ ان کا کھانا حرام ہے ان الفاظ کے مقدر ماننے بغیر نص کا مفہوم واضح نہیں ہوتا۔

مفہوم مخالف مفہوم مخالف سے مراد یہ ہے کہ جب کوئی نص کسی قید سے مقید، کسی صفت سے موصوف، کسی شرط سے مشروط، کسی غایت سے محدود اور کسی عدد سے متعلق ہو تو نص کا حکم اس خاص موقع کے لیے ہوگا۔ جس جگہ وہ شرط نہ پائی جائے وہاں اس حکم کی نفی کو مفہوم مخالف کہتے ہیں۔ مفہوم مخالف کے بارے میں اصول یہ ہے کہ

النص الشرعی لا دلالۃ لہ علی حکم فی مفہوم المخالفۃ [3]

نص شرعی مفہوم مخالف میں حکم پر دلالت نہیں کرتا۔

مثال: ارشاد ربانی ہے:

قل لا اجد فیما اوحی الیّ محرماً علیٰ طاعم یطعمہ الا ان یکون میتۃ او دماً مسفوحاً [4]

اس آیت سے مراد یہ ہے کہ دم مسفوح (بہنے والا خون حرام) ہے۔ اور اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ دم غیر مسفوح حلال ہو لیکن یہ مفہوم مراد لینا درست نہیں ہے۔ مفہوم مخالف کو مختلف قیود کے اعتبار سے پانچ انواع میں تقسیم کیا گیا ہے۔

۱۔ **مفہوم وصف**: ارشاد ربانی ہے:

وحلائل ابناءکم الذین من اصلابکم [5]

---

[1] ایضاً، النساء: ۲۳

[2] المائدہ: ۳

[3] عبدالوہاب خلاف، علم اصول الفقہ، دار القلم کویت ۱۹۷۲، ص ۱۵۳

[4] القرآن، الانعام: ۱۴۶

[5] ایضاً، النساء: ۲۳

اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جو بیٹے صلبی نہ ہوں مثلاً رضاعی ہوں ان کی بیویاں اس حکم میں شامل نہ ہوں جب کہ ایسا نہیں ہے۔ آں حضرت کا ارشاد ہے

یحرم من الرضاعة ما یحرم من النسب

۲۔ **مفہوم غایت** ارشاد ربانی ہے:

کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر [۱]

اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جب سفیدی اور سیاہی واضح نہ ہو تو کھانے پینے کی اجازت ہے۔

۳۔ **مفہوم شرط:** ارشاد ربانی ہے:

وان کن اولات حمل فانفقوا علیهن [۲]

اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر مطلقہ حاملہ نہ ہو تو اس پر خرچ نہ کیا جائے۔

۴۔ **مفہوم عدد:** ارشاد ربانی ہے:

فمن لم یجد فصیام ثلاثة ایام [۳]

اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جو یمین کے پہلے کفارے دے سکتا ہو وہ تین دن سے کم یا زیادہ روزے رکھے۔

۵۔ **مفہوم لقب** ارشاد ربانی ہے:

محمد رسول الله [۴]

اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ محمدؐ کے علاوہ کوئی رسول اللہ نہیں ہے۔

مفہوم مخالف کے بارے میں ائمہ کے اقوال

علمائے اصول اس امر پر متفق ہیں کہ مفہوم مخالف مراد نہیں

---

[۱] ایضاً، البقرہ: ۱۸۷

[۲] ایضاً، الطلاق: ۶

[۳] قرآن، المائدہ: ۸۹

[۴] ایضاً، الفتح: ۲۹

یا جائے گا۔ دوسری اقسام کے بارے میں اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر یہ اقسام نص کے علاوہ نہیں پائی جائیں تو مفہوم مخالف کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور اگر نص شرعی یا قانون میں پائی جائیں تو جمہور علما ء اصول مفہوم مخالف کو معتبر مانتے ہیں لیکن حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ نص میں جو قید یا شرط ہے اسے واقعی قید اور شرط قرار دے کر اس حکم کو اسی صورت کے لیے مختص سمجھا جائے اور مفہوم مخالف سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اسے اس نص کا مدلول نہ قرار دیا جائے بلکہ اس کا حکم معلوم کرنے کے لیے دوسرے دلائل اور احکام معلوم کیے جائیں۔

تفسیری رجحانات اور فقہی اسلوب تفسیر

قرآن حکیم کی تفسیر میں شاہ ولی اللہ کے بقول سات طرح کے رجحانات سامنے آئے ہیں۔

۱۔ تفسیر بالماثور: یہ محدثین کا طریقہ ہے۔ قرآن کی تفسیر مرفوع روایات، آثار صحابہ اور تابعین و تبع تابعین کے اقوال سے کی جائے۔ تفسیر طبری اور تفسیر ابن کثیر اس رجحان کی نمائندہ تفسیریں ہیں۔

۲۔ کلامی تفسیر: غیر مسلموں اور بعض اسلامی فرقوں سے عقائد و نظریات کی بحث نے علم کلام کو جنم دیا اور قرآن حکیم کی بعض تفاسیر کلامی انداز میں لکھی گئی ہیں۔ امام رازی کی مفاتیح الغیب اس رجحان کی نمائندہ تفسیر ہے۔

۳۔ فقہی انداز میں تفسیر: قرآن حکیم کے فقہی مسائل کی تفسیر، اس پر آئندہ سطور میں تفصیل سے گفتگو کی جائے گی۔

۴۔ لغت اور نحو کے اعتبار سے تفسیر، اس انداز سے زمخشری نے الکشاف اور قاضی بیضاوی نے انوار التنزیل لکھی ہے۔

۵۔ علم معانی و بیان کے اعتبار سے تفسیر۔ جیسے تفسیر ابی سعود

۶۔ قرأۃ و تجوید کے اعتبار سے تفسیر: بیضاوی اور مجمع البیان میں اختلاف قرأت سے واقع ہونے والے اختلاف معانی پر بحث کی ہے۔

۷۔ مسائل تصوف کے اعتبار سے تفسیر جیسے علامہ تستری کی تفسیر

ڈاکٹر محمد حسین ذہبی نے ان رجحانات پر مزید دو رجحانات کا اضافہ کیا ہے۔

۱۔ تفسیر علمی، سائنسی معلومات اور تحقیقات کے اعتبار سے قرآن کی تفسیر، مثلاً طنطاوی جوہری کی الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم۔

۲۔ تفسیر الحادی، ہمارے عہد میں الحادی انداز سے قرآن کی تفسیر میں معجزات، حدود، تعدد ازواج اور حرمت ربوا کا انکار کیا گیا ہے۔

فقہی اسلوب تفسیر کا آغاز و ارتقاء[1]

قرآن حکیم میں خاصی بڑی تعداد میں مسائل فقہیہ کا حل موجود ہے۔ عہد نبوی میں جن امور میں قرآن حکیم میں حکم موجود نہ ہوتا صحابہ کرام نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا حکم معلوم کرنے کے لیے رجوع کر لیتے آپ کے وصال کے بعد نئے پیش آمدہ حوادث و وقائع کا حل معلوم کرنے کے لیے اولیں مرجع کتاب اللہ ہی قرار پائی چنانچہ صحابہ مختلف مسائل کا حل دریافت کرنے کے لیے جب آیات قرآنی میں غور و خوض کرتے تو کبھی ایسا بھی ہوتا کہ ان میں اختلاف رونما ہو جاتا۔ لیکن صحابہ کا اختلاف کسی ذاتی غرض یا خود رائی پر مبنی نہیں تھا بلکہ اس اختلاف کو ہم ذیل کی مثال سے سمجھ سکتے ہیں۔

قرآن حکیم نے مطلقہ حاملہ کی عدت وضع حمل بتائی ہے اور جس عورت کا شوہر مر جائے اس کی چار ماہ اور دس دن لیکن اگر کوئی ایسی عورت ہے جو حاملہ ہے اور اس کا شوہر وفات پا جاتا ہے تو کیا اس کی عدت وضع ہوگی؟ یا چار ماہ دس دن۔ قرآن اس بارے میں خاموش ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس کی عدت وضع حمل قرار دی ہے اور مطلقہ پر اسے قیاس کیا ہے اور حضرت علیؓ نے دونوں عدتوں میں جسے بعد میں پوری ہونے والی ۔ ابعد الاجلین ۔ کو اس کی عدت قرار دیا ہے۔ گویا انہوں نے احتیاط کا پہلو ملحوظ رکھا ہے۔ چنانچہ اس نوعیت کے اختلافات نے قرآن حکیم کی فقہی تفسیر کی بنیاد رکھی۔

ائمہ مذہب اور فقہاء اربعہ نے اپنی اپنی فقہوں کی بنیاد کتاب اللہ پر رکھی اور ہر ایک نے قرآن حکیم سے استدلال کیا لیکن ائمہ کا طریق قرآن کا منشا معلوم کرنے میں منحصر تھا اور کوئی ایک مثال بھی ایسی نہیں ملتی کہ کسی امام نے اپنا فقہی مسلک ثابت کرنے کے لیے آیت قرآنی کو

[1] تفصیلات کے لیے دیکھیے محمد حسین الذہبی التفسیر والمفسرون ۲-۳۲۳، ۴۶۰

ل کیا ہو بلکہ وہ آیات قرآنیہ کے مدلولات سے اپنا فقہیہ مسلک تشکیل دیتے تھے اور باہمی فقہی
فات کے باوجود ایک دوسرے کی شخصیات اور ان کی آراء کے احترام کی انہوں نے ایسی
ں قائم کی ہیں جن کا تصور بھی آج کے نزاعی دور میں ناممکن ہے۔

ائمہ مذاہب کے بعد جب تقلید جامد اور مذہبی تعصب کا دور شروع ہوا تو اس عہد جہال
ر اور تحقیق طلب علماء بڑی تعداد میں موجود تھے علماء اور مفسرین میں ایک ایسا طبقہ بھی پیدا
ا جس نے قرآن اور احادیث نبویہ کو اپنے مسلک کے ثبوت کے لیے استعمال کرنا شروع
یا اور اس رجحان کو تقویت ملی کہ اپنے امام کے قول کو ہر حال میں درست ثابت کیا
ئے خواہ اس کے لیے نص قطعی میں تاویل کرنی پڑے یا اسے منسوخ قرار دینا پڑے۔ مثلاً ایک
ی عالم عبداللہ الکرخی (م ۳۴۰ھ) لکھتے ہیں۔

کل آیۃ او حدیث یخالف ما علیه اصحابنا فهو مؤول او منسوخ [1]

"ہر وہ آیت اور حدیث جو حنفیہ کے فقہی مسلک سے متعارض ہے مؤول ہے یا
منسوخ" ہے۔

حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول زبان زد عام ہے: اذا صح الحدیث فهو مذهبی۔
چنانچہ فقہاء نے کتاب اللہ کی فقہی آیات کی تفسیر لکھی۔ ان میں ایسے علماء کی تفاسیر
ہیں جنہوں نے فقہی تعصب سے بالاتر ہو کر تفسیر کی اور متعصبین کی تفاسیر بھی ہیں۔

فقہی انداز میں تفاسیر چاروں متداول فقہی مسالک فکر کے علماء کے علاوہ
ظاہریہ، خوارج اور شیعہ نے اپنے اپنے فقہی مسالک
ے ثبوت کے لیے قرآن حکیم کی تفسیریں لکھیں چنانچہ ذیل میں ان کا اجمال تعارف کرایا
اتا ہے:

حنفی فقہاء کی تفاسیر احناف میں سے ابو بکر الرازی الجصاص (م ۳۷۰ھ)
نے احکام القرآن کے نام سے تفسیر لکھی جو تین جلدوں

---

[1] تاریخ التشریع الاسلامی، السبکی والسائس والبربری: ص ۲۸۱

میں طبع ہوئی ہے۔

احمد بن سعید ملا جیون نے التفسیرات الاحمدیہ فی بیان الآیات الشرعیۃ کے نام سے پاز فقہی آیات کی تفسیر لکھی۔

شافعیہ کی تفاسیر

شافعیہ میں سے ابوالحسن الطبری الکیا الہراسی (م ۵۰۴ھ) نے احکام القرآن تالیف کی۔ پھر شہاب الدین ابوالعباس احمد بن یوسف بن محمد الحلبی السمین (م ۷۵۶ھ) نے القول الوجیز فی احکام الکتاب العزیز کے نام سے فقہی تفسیر لکھی اور علی بن عبداللہ محمود الشنفکی نے احکام الکتاب المبین اور جلال الدین السیوطی نے "الاکلیل فی استنباط التنزیل" کے نام سے فقہی اسلوب پر تفاسیر لکھیں۔

مالکیہ کی تفاسیر

ابوبکر بن العربی (م ۵۴۳ھ) نے احکام القرآن تالیف کی، اور ابوعبداللہ القرطبی (م ۶۷۱ھ) نے الجامع الاحکام القرآن لکھی۔

زیدیہ کی تفاسیر

زیدیہ میں سے حسین بن احمد النجری نے فقہی اسلوب سے تفسیر لکھی۔ اس کے بعد شمس الدین بن یوسف بن احمد نے الثمرات البالغۃ والاحکام الواضحۃ القاطعۃ کے نام سے تین جلدوں میں تفسیر لکھی۔ محمد بن الحسین بن قاسم نے منتہی المرام شرح آیات الاحکام کے نام سے تفسیر لکھی۔

امامیہ اثنا عشریہ کی تفاسیر

مقداد السیوری نے کنز الفرقان فی فقہ القرآن نے نام سے تفسیر لکھی ہے۔

ان سے تفاسیر کے علاوہ آیات احکام کی متعدد تفاسیر کا حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں ذکر کیا ہے۔

مذکورہ بالا تفاسیر میں سے چند تفاسیر پر ذیل میں تبصرہ کیا جاتا ہے۔

احکام القرآن للجصاص

ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص (۳۰۵۔۳۷۰ھ) کی تفسیر ہے۔ الجصاص حنفی تھے اس لیے انہوں نے حنفی فقہ کو ترجیح دی ہے۔ تفسیر صرف آیات احکام کی ہے البتہ قرآن حکیم کی سورتوں کی ترتیب کے مطابق فقہی ابواب بندی کے اسلوب پر تفسیر کی لکھی گئی ہے۔

الجصاص صرف آیات سے مستنبط مسائل کے بیان پر ہی اکتفا نہیں کرتے بلکہ بہت سے متعلقہ فقہی مسائل، ائمہ کے اختلافات، دلائل وغیرہ بڑی وسعت سے بیان کرتے ہیں جس کی وجہ سے ان کی یہ کتاب تفسیر کی بہ نسبت فقہی تالیف سے زیادہ مشابہت رکھتی ہیں

جصاص فقہ حنفی کے لیے خاص شدت رکھتے ہیں اور یہ شدت اس وقت قابل اعتراض ہو جاتی ہے جب وہ دوسرے ائمہ فقہ کے بارے میں تبصرہ کرتے ہوئے احتیاط نہیں کرتے مثلاً محرمات نکاح پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

فقد بان ان ما قاله الشافعی وما سلمه له السائل کلام فارغ لامعنی تحته فی حکم ما سئل عنه۔

اور آیت وضو کے ضمن میں لکھتے ہیں: وهذا القول مما خرج به الشافعی عن اجماع سلف والفقهاء۔

افسوس کہ جصاص نے یہ بھی خیال نہیں کیا کہ امام شافعی کے اختلافی قول کی موجودگی میں اجماع کا کیا معنی ہے۔

جصاص غالباً معتزلی عقائد سے متاثر تھے اس لیے انہوں نے معتزلی عقائد کے ثبوت کے لیے کئی ایک آیات میں تأویل کی ہے۔

امیر معاویہ کے ذکر میں بھی جصاص محتاط نہیں ہیں اور انہوں نے حضرت معاویہ اور ان کے ساتھیوں کو الفئة الباغیة قرار دیا ہے حالانکہ اسلاف سے امام شافعی نے کیا عمدہ بات کی ہے کہ:

تلك دماء قد طهر الله عنها ایدینا فلنطهر عنها السنتنا۔

صحابہ کے خون ایسے ہیں کہ اللہ نے ہمارے ہاتھوں کو ان میں ملوث ہونے سے بچا لیا ہمیں اپنی زبانوں کو ان میں ملوث کرنے سے بچنا چاہیئے۔

۲۔ احکام القرآن

عماد الدین ابو الحسن علی بن محمد بن علی الطبری الکیا الہراسی (۴۵۰ھ ۵۰۴ھ) کی تالیف ہے۔ جو شافعی المسلک مفسر ہیں۔

الطبری شافعی مسلک کے اثبات میں جصاص سے کسی طرح بھی کم متعصب نہیں ہیں۔ انہوں نے اپنی تالیف کے مقدمہ میں بڑے شد و مد سے یہ بات کہی ہے کہ امام شافعی وہ واحد امام

ہیں۔ جنہوں نے اپنی فقہ کی بنیاد کتاب اللہ پر رکھی - اور دوسرے کسی کو یہ مقام حاصل نہیں ہوا البتہ الطبری ائمہ کے بارے میں محتاط ہیں البتہ انہوں نے جصاص سے امام شافعی کا بدلہ لینے میں کوئی کوتاہی نہیں کی بلکہ انتہائی سخت اور توہین آمیز اسلوب سے جصاص کا مذاق اڑایا اور ان کی تردید کی۔

مؤلف نے کتاب کے آغاز میں ہی اپنا مقصد تالیف واضح کر دیا کہ وہ امام شافعی کے مذہب کو آیات قرآنی کے استدلال سے ترجیح دینا چاہتا ہے۔ مؤلف نے صرف آیات احکام کی تفسیر کی ہے۔

احکام القرآن

قاضی ابوبکر محمد بن عبداللہ بن محمد بن عبداللہ المعافری الاندلسی (۴۶۸ - ۵۴۳ھ) کی تالیف ہے جو مالکی المذہب تھے۔

ان کا انداز تفسیر یہ ہے کہ انہوں نے قرآن حکیم کی تمام سورتوں کو طراز عنوان بنایا ہے لیکن صرف آیات احکام کی تفسیر کی ہے - وہ پہلے سورت کا نام بتاتے ہیں پھر اس میں آیات احکام کی تعداد بتاتے ہیں اور ایک ایک آیت کی شرح کرتے ہیں - اور ہر آیت سے مستنبط ہونے والے مسائل کی تعداد اور تفصیل بتاتے ہیں۔

قاضی ابوبکر ابن العربی اگرچہ مالکی المذہب ہیں اور انہوں نے تفسیر میں مالکی مسلک کو ترجیح دی ہے ان کی تفسیر کی یہ خصوصیت ہے کہ انہوں نے اپنے مسلک کی بے جا حمایت نہیں کی اور کئی مواقع پر مالکیہ کے مذہب کو کمزور قرار دیتے ہوئے کسی دوسرے امام کی رائے کو ترجیح دے دی۔ اس معتدل نقطہ نظر کے باوجود وہ ائمہ مذاہب کے بارے میں محتاط نہیں ہیں اور امام شافعی کے ایک قول کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولا يفهم هذا الا غبي او متغاب لہ[1]

یہ معنی کوئی غبی یا بتکلف غبی بننے والا ہی سمجھ سکتا ہے۔

---

[1] احکام القرآن، ۱: ۸۲

اسی طرح امام ابو حنیفہ کے بارے میں انہوں نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ کسی محقق عالم کے شایان شان نہیں ہیں۔

ابن العربی تفسیر آیات میں فقہی استنباط بہت زیادہ کرتے ہیں۔ اسرائیلی روایات اور ضعیف احادیث سے نفرت کرتے ہیں۔

۴۔ الجامع لاحکام القرآن

ابو عبداللہ محمد بن احمد القرطبی (م ۶۷۱ھ) کی تالیف ہے۔ قرطبی نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں اپنے اسلوب تفسیر پر روشنی ڈالی ہے کہ وہ اسباب نزول، اختلافات قرأت و اعراب غریب القرآن کے معانی اور فرق باطلہ کی تردید تفسیر اور فقہی مسائل میں ہر رائے کو صاحب رائے کی طرف منسوب کرکے اس کے دلائل اور ان کے جواب نقل کریں گے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی تفسیر میں ان تمام باتوں کا التزام کیا ہے۔ القرطبی مالکی المذہب ہونے کے باوجود متعصب نہیں ہیں بلکہ ہر قول کو اس کی دلیل کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں۔ انہوں نے ائمہ مذاہب کے نہ صرف مقام اور اس کا خیال رکھا ہے بلکہ ان کے ہم مسلک پیش رو مفسر ابن العربی نے جو زیادتیاں کی تھیں ان کا ازالہ کرنے اور ابن العربی کی غلط روش پر نکیر کرنے سے بھی گریز نہیں کیا۔ فقہی انداز پر لکھی گئی تفاسیر میں القرطبی کی تفسیر کو امتیازی حیثیت حاصل ہے۔

۵۔ کنز العرفان فی فقہ القرآن

مقداد بن عبداللہ بن محمد بن الحسن السیوری (آٹھویں و نویں صدی ہجری) کی تالیف ہے۔ السیوری امامیہ اثنا عشریہ سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے اپنی تفسیر کو اللہ کی سورتوں کی ترتیب پر مرتب نہیں کیا بلکہ فقہی ابواب پر مدون کیا ہے اور ہر باب کے تحت متعلقہ آیات اور اثنا عشریہ نقطۂ نظر سے تفسیر لکھی ہے۔ اپنے فقہی مسلک کے ثبوت کے لیے انہوں نے دو امور کو پیش نظر رکھا۔

۱۔ عقلی دلیل۔

۲۔ اہل بیت کا طرز عمل۔

یہ تفسیر شاذ اقوال اور بعید از کار تاویلات سے بھری ہوئی ہے۔

۶۔ الثمرات البالغۃ والاحکام الواضحۃ القاطعۃ

شمس الدین یوسف بن ؟ بن محمد الثلاثی (م ۸۳۲ھ) کی تالیف ہے۔ یوسف الثلاثی زیدیہ مسلک کے عالم تھے۔ انہوں نے قرآن حکیم کی سورۃ کی ترتیب کے اعتبار سے صرف آیات احکام کی تفسیر کی ہے پہلے آیت کی شان نزول بتاتے ہیں اور اس کے بعد اس سے مستنبط ہونے والے احکام شرعیہ بیان کرتے ہیں۔ تفسیر کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف نے روایات و احادیث کے اخذ و قبول کے لیے کوئی معیار نہیں رکھا بلکہ ہر طرح کی ضعیف اور موضوع روایات کو قبول کرلیا ہے اور ان کے ضعف یا وضع کے بارے میں انتباہ بھی نہیں کیا۔

نیز الثلاثی نے زمخشری کی الکشاف سے بہت استفادہ کیا اور اس کی عبارتوں کی عبارتیں نقل کردیں غالباً اس کا سبب ان دونوں کا اعتزال میں اشتراک ہے۔

الثلاثی کا انداز تفسیر یہ ہے کہ وہ ایک مسئلہ میں سلف اور خلف سب سے اقوال نقل کرتا ہے۔ صحابہ اور تابعین کے مذاہب، پھر ائمہ اربعہ کے اقوال اور ظاہریہ، امامیہ کے اقوال اور ہر ایک کے دلائل، اس کے بعد زیدیہ کا نقطۂ نظر اور زیدیہ علماء کے اختلافات کو بطور خاص درج کرنے کے بعد ان کے دلائل دیتا ہے اور دوسرے مذاہب کے دلائل کے جوابات دیتا ہے لیکن کسی اہل مذہب کی تنقیص یا توہین نہیں کرتا۔

الغرض کتاب اللہ کی تشریعی حیثیت بیان کرنے اور اس سے مسائل شرع کے استخراج و استنباط کے لیے ہر دور کے علماء نے غیر جانبدارانہ اپنے مسلک کی حدبندیوں کے اندر رہ کر ہر طرح سے علمی اور تحقیقی کام کیا لیکن قرآن حکیم ایک ایسی کتاب ہے جس کے کئی مخفی گوشے آئے دن سامنے آتے ہیں اور اہل علم کو دعوت تحقیق و مطالعہ دیتے ہیں۔ قرآن کے بارے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا درج ذیل جملہ قرآن کی لازوال بہار آفرینی کا پتہ دیتا ہے۔ آپ کا ارشاد ہے:

اس کے عجائبات کبھی ختم نہیں ہونگے اور بار بار دہرانے سے کبھی پارینہ نہیں ہوگا۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حدیث رسولؐ کی تشریعی حیثیت

جناب مولانا حافظ صلاح الدین یوسف ایڈیٹر "الاعتصام" لاہور

ادلہ شرعیہ اور مصادر شریعت کے تذکرے میں قرآن کریم کے بعد حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا نمبر آتا ہے، یعنی قرآن کریم کے بعد شریعت اسلامیہ کا یہ دوسرا ماخذ ہے۔ حدیث کا اطلاق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور تقریرات پر ہوتا ہے۔ تقریر سے مراد ایسے امور ہیں کہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں کیے گئے لیکن آپ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی بلکہ خاموش رہ کر اس پر اپنی پسندیدگی کا اظہار فرما دیا۔

ان تینوں قسم کے علوم نبوت کے لیے بالعموم چار الفاظ استعمال کئے گئے ہیں۔
خبر، اثر، حدیث اور سنت

خبر ویسے تو ہر واقعے کی اطلاع اور حکایت کو کہا گیا ہے مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کے لیے بھی ائمہ کرام اور محدثین عظام نے اس کا استعمال کیا ہے اور اس وقت یہ حدیث کے مترادف اور اخبار الرسول کے ہم معنی ہو گا۔

اثر۔ کسی چیز کے بقیہ اور نشان کو کہتے ہیں، اور نقل کو بھی اثر کہا جاتا ہے۔ اسی لیے صحابہ و تابعین سے منقول مسائل کو آثار کہا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب آثار کا لفظ مطلقاً بولا جائے گا تو اس سے مراد آثار صحابہ ہی ہوں گے لیکن جب اس کی اضافت الرسول کی طرف ہو گی یعنی آثار الرسول کہا جائے گا تو اخبار الرسول کی طرح آثار الرسول بھی احادیث الرسول کے ہی ہم معنی ہو گا۔

حدیث کے معنی گفتگو کے ہیں اور اس سے مراد وہ گفتگو اور ارشادات ہیں جو آنحضرتؐ کی زبانِ مبارک سے نکلے۔

سنت عادت اور طریقے کو کہتے ہیں اور اس سے عادات و اطوارِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں، اس لیے جب سنتِ نبویؐ یا سنتِ رسولؐ کہیں گے تو اس سے مراد نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے عادات و اطوار ہوں گے۔

اول الذکر دو لفظوں (خبر اور اثر) کے مقابلے میں ثانی الذکر الفاظ (حدیث اور سنت) کا استعمال علوم نبوت کے لیے عام ہے اور اس میں اتنا خصوص پیدا ہو گیا ہے کہ جب بھی حدیث یا سنت کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے مراد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال اور تقریرات ہی مراد ہوتے ہیں۔ اس مفہوم کے علاوہ کسی اور طرف ذہن منتقل ہی نہیں ہوتا۔ اگرچہ بعض لوگوں نے حدیث اور سنت کے مفہوم میں بھی فرق کیا ہے کہ سنت سے مراد آنحضرت کے اعمال و عادات ہیں اور حدیث سے مراد اقوال۔ اور بعض لوگوں نے اس سے بھی تجاوز کر کے یہ کہا کہ آپ کے اعمال و عادات عرب کے ماحول کی پیداوار تھیں اس لیے ان کا اتباع ضروری نہیں صرف آپؐ کے اقوال قابل اتباع ہیں۔ لیکن یہ دونوں باتیں صحیح نہیں۔ محدثین نے سنت اور حدیث کے مفہوم کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ وہ سنت اور حدیث دونوں کو مترادف اور ہم معنی سمجھتے ہیں۔ اسی طرح سنت سے صرف عادات و اطوار مراد لے کر ان کی شرعی حجیت سے انکار بھی غلط ہے اور انکارِ حدیث کا ایک چور دروازہ۔

بہرحال حدیث اور سنت، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور تقریرات کو کہا جاتا ہے اور یہی قرآن کریم کی طرح دین کا ماخذ، شریعت کا مصدر اور مستقل بالذات قابل استناد ہے۔ چنانچہ امام شوکانی فرماتے ہیں۔

اعلم انه قد اتفق من يعتد به من اهل العلم على ان السنة المطهرة مستقلة بتشريع الاحكام وانها كالقران فى

تحلیل الحلال وتحریم الحرام [1]

معلوم ہونا چاہیئے کہ اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سنت مطہرہ تشریع احکام میں مستقل حیثیت کی حامل ہے اور کسی چیز کو حلال قرار دینے یا حرام کرنے میں اس کا درجہ قرآن کریم ہی کی طرح ہے۔

پھر آگے چل کر لکھتے ہیں:

ان ثبوت حجیة السنة المطهرة واستقلالها بتشریع الاحکام ضرورة دینیة ولا یخالف فی ذلك الا من لاحظ له فی دین الاسلام۔ [2]

"سنت مطہرہ کی حجیت کا ثبوت اور تشریع احکام میں اس کی مستقل حیثیت ایک اہم دینی ضرورت ہے اور اس کا مخالف وہی شخص ہے جس کا دین اسلام میں کوئی حصہ نہیں"

سنت کے مستقل حجتِ شرعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح حدیث سے جو حکم ثابت ہو، وہ مسلمان کے لیے قابل اطاعت ہے چاہے اس کی صراحت قرآن میں ہو یا نہ ہو۔ آپ کے صرف وہی فرمودات قابل اطاعت نہیں ہوں گے جن کی صراحت قرآن کریم میں آگئی ہے جیسا کہ گمراہ فرقوں نے کہا ہے اور اس کے لیے ایک حدیث بھی گھڑلی کہ میری بات کو قرآن پر پیش کرو، جو اس کے موافق ہو اسے قبول کرلو اور جو اس کے مخالف ہو اسے رد کردو۔ [3] بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر فرمان پر عمل کرنا ضروری ہے بشرطیکہ وہ صحیح سند سے ثابت ہو۔

---

[1] ارشاد الفحول: ص ۳۳،

[2] (حوالہ مذکور)

[3] امام شوکانی لکھتے ہیں:
امام یحییٰ بن معین کہتے ہیں کہ قرآن پر حدیث کو پیش کرنے والی روایت موضوع ہے جسے بے دینوں نے گھڑا ہے ارشاد الفحول

اس لیے کسی بھی حدیث رسول کو ظاہر قرآن کے خلاف باور کرا کے اسے رد کرنا اہل اسلام کا شیوہ نہیں۔ یہ طریقہ صرف اہل زیغ اور اہل اہواء کا ہے جنہوں نے موافقیت قرآن کے خوشنما عنوان سے بے شمار احادیث رسول کو ٹھکرا دیا۔ چنانچہ امام ابن عبدالبر (المتوفی ۴۶۳ھ) لکھتے ہیں۔

وقد امر الله عز وجل بطاعته واتباعه امرا مطلقا ولم يقيده بشئ كما امرنا باتباع كتاب الله ولم يقل وافق كتاب الله كما قال اهل الزيغ۔ ؎۱

اللہ تعالٰی نے اپنے نبی کی اطاعت و اتباع کا مطلقاً حکم فرمایا ہے اور اسے کسی چیز سے مقید (مشروط) نہیں کیا ہے، جس طرح اس نے ہمیں اپنی کتاب (قرآن مجید) کے اتباع کا حکم دیا ہے اور اللہ نے یہ بھی نہیں کہا ہے کہ نبیؐ کی بات تم اس وقت مانو جب وہ اللہ کی کتاب کے موافق ہو، جس طرح کہ اہل زیغ کہتے ہیں:

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔

"ان قول من قال تعرض السنة على القران فان وافقت ظاهره والا استعملنا ظاهر القران وتركنا الحديث جهل" ؎۲

یعنی" قبولیت حدیث کو موافقت قرآن سے مشروط کرنا جہالت (قرآن و حدیث سے بے خبری) ہے"

اور امام ابن القیمؒ فرماتے ہیں۔

؎۱ (جامع بیان العلم: ج ۲: ۱۹۰، ۱۹۱)

؎۲ (اختلاف الحدیث برحاشیہ کتاب الام"، ج ۷: ص ۲۵: دار الشروق، بیروت)

والسنة مع القرآن على ثلاثة اوجه احدها ان تكون موافقة له من كل وجه فيكون توارد القران والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الادلة وتظافرها - الثانی ان تكون بیانا لما اريد بالقران وتفسيراً له - الثالث ان تكون موجبة لحكم سكت القران عن ايجابه او محرمة لما سكت عن تحريمه ولا تخرج من هذه الاقسام فلا تعارض القران بوجه ما - فما كان زائداً على القران فهو تشريع مبتداء من النبی صلى الله عليه وسلم تجب طاعته فيه ولا تحل معصيته وليس هذا تقديماً لها على كتاب الله بل امتثال لما امر الله به من طاعة رسوله ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يطاع فی هذا القسم لم يكن لطاعته معنیً وسقطت طاعته المختصة به وانه اذا لم تجب الا فيما وافق القران لا فيما زاد عليه لم يكن له طاعة خاصة تختص به وقد قال الله تعالىٰ مَن يُّطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اَطَاعَ اللهَ [1]

یعنی "حدیثی احکام کی تین صورتیں ہیں،

ایک تو وہ جو من کل الوجوہ قرآن کے موافق ہیں۔

دوسرے، وہ جو قرآن کی تفسیر اور بیان کی حیثیت رکھتے ہیں۔

تیسرے، وہ جن سے کسی چیز کا وجوب یا اس کی حرمت ثابت ہوتی ہے در اں حالیکہ قرآن میں اس کے وجوب یا حرمت کی صراحت نہیں ہے۔

احادیث کی یہ تینوں قسمیں قرآن سے معارض نہیں ہیں۔ جو حدیثی احکام زائد علی القرآن ہیں، وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریعی حیثیت کو واضح کرتے ہیں یعنی ان کی تشریح و تقنین آپ

---

[1] اعلام الموقعین ۲: ۳۰۷ بہ تحقیق عبدالرحمٰن الوکیل۔

کی طرف سے ہوئی ہے جس میں آپؐ کی اطاعت واجب اور نافرمانی حرام ہے۔ اور اسے تقدیم علی کتاب اللہ بھی نہیں کہا جاتا بلکہ یہ اللہ کے اس حکم کی فرماں برداری ہے جس میں اس نے اپنے نبی کی اطاعت کا حکم دیا ہے۔ اگر اس (تیسری) قسم میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت نہ کی جائے اور یوں کہا جائے کہ آپؐ کی اطاعت صرف انہی باتوں میں کی جائے جو قرآن کے موافق ہوں گی تو پھر آپ کی اطاعت کا حکم بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے اور آپؐ کی وہ خاص اطاعت بھی ساقط ہو جاتی ہے جس کا حکم اللہ تعالےٰ نے دیا ہے۔ مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللہ"[1]

حدیث کی اس تیسری قسم (زائد علی القرآن) ہی کی بابت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنی امت کو تنبیہی انداز میں فرمایا تھا۔ الا انی اوتیت القرآن و مثلہ معہ۔ الحدیث[2]

"خبردار! یاد رکھنا، مجھے قرآن بھی عطا کیا گیا ہے اور اس کی مثل (یعنی سنت)"۔

اور آپ کا یہی وہ منصب ہے جو قرآن کریم کی اس آیت میں بیان فرمایا گیا ہے۔

وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ[3]

(اے پیغمبرؐ! ہم نے تمہاری طرف قرآن اس لیے اتارا ہے تاکہ تم لوگوں کو اس کی تشریح و تبیین کر کے بتلاؤ۔)

چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس منصب کے مطابق توضیح و تشریح کی اور اس کے اجمالات کی تفصیل بیان فرمائی، جیسے نماز کی تعداد اور رکعات، اس کے ارکان اور نماز کی وضع و ہیئت۔ زکوٰۃ کا نصاب، اس کی شرح، اس کی ادائیگی کا وقت اور دیگر تفصیلات۔ قرآن کریم کے بیان کردہ اجمالات کی یہ تفسیر و توضیح نبوی امت مسلمہ میں بجا سمجھی گئی اور قرآن کریم ہی کی طرح اسے واجب الاطاعت تسلیم کیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ

---

[1] قرآن کریم ۔ النساء : ۸۰

[2] الحدیث، رواہ ابوداؤد و الدارمی (مشکوٰۃ باب الاعتصام۔

[3] (النحل : ۴۴)

زکوٰۃ کی یہ شکلیں عہدِ نبوی ؐ سے آج تک مسلم و متواتر چلی آرہی ہیں ۔ اس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا۔

قرآن کریم کے اجمال کی تفصیل و تفسیر جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا منصب ہے، بالکل اسی طرح عمومات قرآنی کی تخصیص اور اطلاقات کی تقلید بھی تبیینِ قرآنی کا ایک حصہ ہے اور قرآن کے عموم و اطلاق کی آپ ؐ نے تخصیص و تقیید بھی فرمائی ہے اور اسے بھی امت مسلمہ نے متفقہ طور پر قبول کیا ہے، اسے زائد علی القرآن کہہ کر رد نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ آج کل بعض گمراہ اذہان اس طرح کا مظاہرہ کر رہے ہیں۔ ذیل میں چند مثالیں ایسے عموم قرآنی کی پیش کی جاتی ہیں جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے تخصیص کی گئی ہے۔

۱۔ قرآن کریم میں کہا گیا ہے: اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْٓا اَیْدِیَھُمَا۔[1]

"چور (مرد و عورت) کے ہاتھ کاٹ دو"۔ السَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ بالکل عام ہے جس کے عموم میں ہر قسم کا چور آجاتا ہے۔ لیکن اس عموم سے حدیث رسول ؐ نے اس چور کو خارج کر دیا جس نے ربع دینار سے کم کی چوری کی ہو۔ لا یقطع السارق الا فی ربع دینار فصاعدًا[2] اور اس عموم میں تخصیص کر دی کہ اس سے وہ خاص چور مراد ہے جس نے ایک خاص قدر و قیمت کی چیز چرائی ہو نہ کہ ہر قسم کے چور کے ہاتھ کاٹ دیئے جائیں گے جیسا کہ آیت السارق کے عموم کا اقتضاء ہے۔ اس کے علاوہ کچھ اور تخصیصات بھی احادیث سے ثابت ہیں۔ نیز بعض فقہاء نے بھی بعض شرطیں عائد کرکے اس کے عموم میں مزید تخصیص کی۔ مثلاً چوری محفوظ کئے ہوئے مال کی کی گئی ہو، چور مجنوں نہ ہو، اضطرار کا شائبہ نہ ہو، وغیرہ وغیرہ۔ اگر ایسی صورتیں ہوئیں تب بھی چور السارق کے عموم میں شامل نہیں ہوگا۔

۲۔ قرآن کریم کی آیت ہے:

---

[1] المائدہ ۵:۳۸۔

[2] سنن نسائی، کتاب قطع السارق، جلد ۲، صفحہ ۲۵۵۔

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ [1]

"مردار اور خون تمہارے لیے حرام ہیں۔"

لیکن اس عموم میں حدیث رسول نے تخصیص کی اور مچھلی اور ٹڈی اور جگر اور تلی (دو خون) حلال قرار دیئے۔ اُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ الجراد والحوت والكبد وَالطِّحَال [2] حالانکہ عموم آیت کی رو سے یہ چیزیں حرام قرار پاتی ہیں۔

۳۔ قرآن کریم میں ہے:

قُلْ لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ [3]۔ اس آیت میں کلمہ حصر (إِلَّا) کے ساتھ محرمات کی تفصیل ہے جس کا اقتضاء یہ ہے کہ ان محرمات مذکورہ بالا کے علاوہ دیگر چیزیں حلال ہوں۔ لیکن اس عموم میں بھی حدیث رسول سے تخصیص کی گئی اور ہر ذی ناب (کچلی والا) درندہ اور ذِی مِخْلَب (پنجے سے شکار کرنے والا) پرندہ بھی حرام کر دیا گیا:

كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ وَكُلُّ ذِي مِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ۔

(اس مفہوم کی کئی روایات کتب حدیث میں ہیں) اسی طرح حدیث رسول سے محرمات میں گدھے کا اضافہ کیا گیا:

إِنَّ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ يَنْهَيَانِكُمْ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ [4]

---

[1] (المائدۃ۔ ۳)

[2] (سنن بیہقی بحوالہ بلوغ المرام)

[3] (الآیۃ (الانعام: ۱۴۵)

[4] (بخاری۔ کتاب المغازی: باب غزوہ خیبر: ج ۲: ص ۶۰۴)

۴۔ اسی طرح قرآن صرف رضاعی ماں اور رضاعی بہن کی حرمت بیان کرتا ہے ۔ رضاعی بیٹی کی حرمت کا اضافہ حدیث رسول سے ہی کیا گیا ہے ۔

۵۔ قرآن صرف دو بہنوں کو جمع کرنے سے منع کرتا ہے ۔ خالہ اور بھانجی، پھوپھی اور بھتیجی کو جمع کرنے کی ممانعت قرآن کریم میں نہیں ہے بلکہ وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ کے عموم سے ان کے جمع کرنے کی اباحت نکلتی ہے ۔ لیکن حدیث رسولؐ نے ہی اس عموم میں یہ تخصیص کی کہ مَا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ کے حکم عموم میں خالہ بھانجی اور پھوپھی بھتیجی کو جمع کرنے کی اجازت نہیں ہے ۔

۶۔ اسی طرح سورۃ النور میں زانی مرد و عورت کی جو سزا اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا مِائَۃَ جَلْدَۃٍ[1] میں سو کوڑے بیان کی گئی ہے، یہ عام ہے جس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہر قسم کے زانی کے لیے سو کوڑوں کی سزا ہے ۔ لیکن اس آیت کے عموم میں بھی حدیث رسولؐ نے تخصیص کر دی اور آپؐ نے اپنے طرز عمل سے بھی اس کی وضاحت فرما دی کہ سورۃ النور میں جو زنا کی سزا بیان کی گئی ہے، وہ صرف غیر شادی شدہ زانیوں کی ہے ۔ اگر زنا کار مرد یا عورت شادی شدہ ہوں گے تو ان کی سزا سو کوڑے نہیں، جو قرآن میں بیان کی گئی ہے، بلکہ رجم ــ سنگساری ــ ہے ۔

اسی طرح اور متعدد مقامات ہیں جہاں قرآن کے عموم کو حدیث رسولؐ سے خاص اور مقید کیا گیا اور جس کو آج تک سب بالاتفاق مانتے آئے ہیں ۔ اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جس طرح یہ منصب ہے کہ آپ قرآن کے مجمل احکام کی تفسیر اور تفصیل بیان فرمائیں

---

[1] سورہ النور : ۲

جیسے نمازوں کی تعداد، رکعتوں کی تعداد اور دیگر مسائل نماز۔ زکوٰۃ کا نصاب اور اس کی دیگر تفصیلات، حج، وعمرہ اور قربانی کے مناسک ومسائل اور دیگر اسی انداز کے احکام ہیں۔ اسی طرح آپ کو یہ تشریعی مقام بھی حاصل ہے کہ آپ ایسے احکام دیں جو قرآن میں منصوص نہ ہوں، جس طرح کہ چند مثالیں ابھی بیان کی گئی ہیں۔ انہیں ظاہر قرآن کے خلاف یا زیادۃ علی القرآن یا نسخ قرآن باور کرا کے رد نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ایسے احکام حدیثیہ کو ظاہر قرآن کے خلاف یا قرآن پر زیادتی یا قرآن کا نسخ کہنا ہی غلط ہے۔ یہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ منصب ہے جس کا قرآن نے اطاعتِ رسول کا مستقل حکم دے کر بیان فرمایا ہے کہ مثلاً

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ [1]

اس آیت میں اللہ کی اطاعت، رسول کی اطاعت اور اولوالامر کی اطاعت کا حکم مسلمانوں کو دیا گیا ہے۔ لیکن اولوالامر کی اطاعت کے حکم کے لیے الگ اطیعوا کا لفظ نہیں لایا گیا۔ البتہ اطیعوا اللہ کے ساتھ اطیعوا الرسول ضرور کہا، جس کا واضح مطلب یہی ہے کہ جس طرح اللہ کی اطاعت مستقل ہے بالکل اسی طرح اطاعتِ رسول بھی مستقل اور ضروری ہے تاہم اولی الامر کی اطاعت مشروط ہے اطاعتِ خدا اور رسول کے ساتھ اگر اولوالامر اطاعت رسول یا اطاعتِ الٰہی سے انحراف کریں تو لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ۔ کے تحت ان کی اطاعت واجب نہیں رہے گی بلکہ مخالفت ضروری ہوگی۔ اور آیت مذکورہ کے دوسرے حصے وَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ سے بھی یہی ثابت ہو رہا ہے۔ کیونکہ اگر صرف کتاب الٰہی کو ہی

---

[1] (النساء: ۵۹)

ماننا کافی ہوتا تو تنازعات کی صورت میں صرف کتاب الٰہی کی طرف لوٹنے کا حکم دیا جاتا لیکن اللہ تعالیٰ نے کتاب الٰہی کے ساتھ الرسول کی طرف لوٹنے کو بھی ضروری قرار دیا۔ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مستقل اطاعت کے وجوب کو ثابت کر رہا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس مستقل اطاعت کے حکم کو قرآن کریم نے بڑا کھول کر بیان فرمایا ہے: اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ کو بہ تکرار متعدد جگہ ذکر فرمایا۔ مثلاً سورۂ نساء کے علاوہ المائدۃ ۵/۹۲۔ النور ۲۴/۵۴۔ سورۂ محمد ۴۷/۳۳۔ التغابن ۶۴/۱۲۔

نیز فرمایا: وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ[۱] ہم نے ہر رسول کو اس لیے بھیجا کہ اللہ کے حکم سے اس کی اطاعت کی جائے۔

مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ[۲] جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کی، بلا شبہ اس نے اللہ کی اطاعت کی۔

اور قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ[۳]

ان آیات سے واضح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیت ایک مطاع اور متبوع کی ہے جس کی اطاعت و اتباع اہل ایمان کے لیے ضروری ہے۔

علاوہ ازیں آپ کو فصل خصومات اور رفع تنازعات کیلئے حاکم اور حکم بنایا گیا جیسا کہ آیت مذکورہ بالا وَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ کے علاوہ ذیل کی آیات سے بھی واضح ہے۔

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا[۴]

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ[۵]۔ آپ کی یہ حاکمانہ حیثیت بھی آپ کی مستقل اطاعت کو ضروری قرار دیتی ہے

---

[۱] النساء: ۶۴ [۲] النساء: ۸۰ [۳] آل عمران ۳/۳۱ [۴] ۴/۶۵ [۵] ۳۳/۳۶

اسی طرح قرآن کریم کی آیت ما اتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتھوا[1] میں بھی آپ کا یہی منصب بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس بات کا حکم فرمائیں، وہ لے لو (یعنی اس پر عمل کرو) اور جس سے منع فرما دیں، اس سے رُک جاؤ۔ گویا آمر و ناہی بھی ہوئے۔

اسی طرح قرآن کریم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جو فرائض منصبی بیان فرمائے ہیں ان میں تلاوت آیات کے ساتھ ساتھ تعلیم کتاب و حکمت کا بھی ذکر ہے۔ یَتْلُوْا عَلَیْہِمْ آیَاتِہٖ وَیُزَکِّیْہِمْ وَیُعَلِّمُہُمُ الْکِتَابَ وَالْحِکْمَۃَ[2] (آل عمران، الجمعۃ ۲) یَتْلُوْا عَلَیْکُمْ آیَاتِنَا وَیُزَکِّیْکُمْ وَیُعَلِّمُکُمُ الْکِتَابَ وَالْحِکْمَۃَ[3] (البقرۃ ۱۵۱) ظاہر بات ہے کہ یہ تعلیم کتاب و حکمت، تلاوتِ آیات سے یکسر مختلف چیز ہے۔ اگر آپ کا مقصد بعثت صرف تلاوت آیات ہی ہوتا اس کی تعلیم و تشریح آپ کی ذمے داری نہ ہوتی تو قرآن تعلیم کتاب و حکمت کے الگ عنوان سے اس کا ذکر کبھی نہ کرتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ تعلیم کتاب و حکمت بھی آپ کا منصب ہے۔ اور اس سے مراد آپ کی توضیح تبیین، تشریح ہے جس کی وضاحت گذشتہ صفحات میں کی گئی ہے۔

بہر حال قرآن کریم کی بیان کردہ تفصیلات سے واضح ہے کہ نبیٔ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیت نعوذ باللہ صرف ایک "قاصد" اور "چھٹی رساں" کی نہیں ہے جس طرح کہ حدیث کی تشریعی حیثیت سے انکار کرکے باور کرایا جا رہا ہے بلکہ آپ کی حیثیت ایک مطاع و متبوع، قرآن کے معلّم و مُبیّن اور حاکم و حَکَم کی ہے۔ اس لیے آپ کے جو فرامین صحیح سند سے ثابت ہیں وہ دین میں حجت اور اسی طرح واجب الاطاعت ہیں جس طرح قرآن کے احکام پر عمل اہل ایمان کے لیے ضروری ہے۔

---

[1] الحشر ۷،

[2] آل عمران ۷، الجمعۃ: ۲،

[3] البقرۃ ۱۵۱،

یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نے قرآن کریم اور احادیث رسول میں کوئی فرق نہیں کیا اور دونوں کو نہ صرف یکساں واجب الاطاعت جانا بلکہ احادیث کو قرآن ہی کا حصہ گردانا۔ چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن مسعود کا واقعہ مذکور ہے کہ انہوں نے ایک موقع پر فرمایا:

لَعَنَ اللّٰهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُوْتَشِمَاتِ وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللّٰهِ [1]

ترجمہ: "اللہ تعالیٰ نے گودنے والیوں اور گدوانے والیوں پر، چہرے کے بال اکھاڑنے والیوں اور حسن کے لیے آگے کے دانتوں میں کشادگی کرنے والیوں پر لعنت بھیجی ہے کہ یہ اللہ کی پیدا کی ہوئی صورت میں تبدیلی کرنے والی ہیں۔"

حضرت عبداللہ بن مسعود کی اس بات کا علم قبیلہ بنی اسد کی ایک عورت امّ یعقوب کو ہوا، تو وہ حضرت ابن مسعودؓ کے پاس آئی اور آکر کہا کہ "مجھے معلوم ہوا ہے کہ آپ نے اِس اِس قسم کی عورتوں پر لعنت بھیجی ہے۔" حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا وَمَالِیَ لَا اَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَمَنْ هُوَ فِیْ کِتَابِ اللّٰهِ [2] آخر میں کیوں نہ ان پر لعنت کروں جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت کی ہے۔ اور جو کتاب اللہ کے مطابق بھی ملعون ہیں" اس عورت نے کہا، "میں نے سارا قرآن پڑھا ہے اس میں تو کہیں بھی (مذکورہ) عورتوں پر لعنت نہیں ہے جس طرح کہ آپ کہتے ہیں" آپ نے فرمایا "اگر تو قرآن کو غور سے پڑھتی تو اس میں ضرور یہ آیت پاتی ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا۔ وہ عورت کہنے لگی، "ہاں یہ آیت تو ہے" حضرت ابن مسعود نے فرمایا، "تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی (مذکورہ قابل لعنت چیزوں سے) منع فرمایا ہے" (صحیح بخاری)

---

[1] (صحیح بخاری کتاب التفسیر: ج ۲: ص ۷۲۵)

[2] ایضاً

اس حدیث میں دیکھ لیجئے! حضرت ابن مسعودؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کو اللہ کا فرمان اور کتاب اللہ کا حکم قرار دیا اور جب اس دور کی پڑھی لکھی خاتون کو بھی یہ نکتہ سمجھایا گیا تو اس نے بھی اسے بلا تامل تسلیم کر لیا۔ اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ صحابۂ کرام کے نزدیک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلے ہوئے الفاظ قرآن ہی کی طرح وحیٔ الٰہی کا درجہ رکھتے تھے۔

۵ ~ گفتہ او گفتۂ اللہ بود ~ گرچہ از حلقوم عبداللہ بود

خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنے ایسے فیصلوں کو، جو قرآن میں منصوص نہیں ہیں، کتاب الٰہی کا فیصلہ قرار دیا ہے۔ جس طرح شادی شدہ زانی کی ——— حدِ رجم ——— ہے۔ جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے عموم میں تخصیص کر کے مقرر فرمائی۔ آپ نے اس حدِّ رجم کو "کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ" قرار دیا

صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بابرکت دور کو دیکھ لیجئے! آپ کو نمایاں طور پر یہ چیز ملے گی کہ ان کے مابین مسائل میں اختلاف ہوتا تو حدیثِ رسولؐ کے معلوم ہوتے ہی وہ اختلاف ختم ہو جاتا اور حدیث کے آگے سب سرِ تسلیم خم کر دیتے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کی تدفین اور آپ کی جانشینی کے مسئلے میں اختلاف ہوا جب تک ان کی بابت حدیث کا علم نہ ہوا اس پر گفتگو ہوتی رہی لیکن جوں ہی حدیث پیش کی گئی، مسئلے حل ہو گئے، تدفین کے مسئلے میں بھی اختلاف ختم ہو گیا اور جانشینی جیسا معرکہ آرا مسئلہ بھی پلک جھپکتے میں حل ہو گیا۔ اسی طرح متعدد قضایا اور واقعات ہیں جن میں اس امر کی صراحت موجود ہے کہ حدیثِ رسول کو بلا تامل حجت شرعیہ سمجھا گیا اور اس کا علم ہوتے ہی بحث و تکرار کی بساط لپیٹ دی گئی۔ عہدِ صحابہ کے بعد تابعین و تبع تابعین اور ائمہ و محدثین کے ادوار میں بھی حدیثِ رسول کی یہ تشریعی حیثیت قابلِ تسلیم رہی۔ بلکہ کسی دور میں بھی اہل سنت والجماعت کے اندر اس مسئلے میں اختلاف نہیں رہا۔

حدیثِ رسول کی یہی وہ تشریعی اہمیت تھی جس کے لیے اللہ تعالیٰ نے تکوینی طور پر

محدثین کا ایسا بے مثال گروہ پیدا فرمایا، جس نے حدیث رسول کی حفاظت کا ایسا سروسامان کیا کہ انسانی عقلیں ان کاوشوں کو دیکھ کر دنگ رہ گئیں اور حدیثِ رسولؐ کی تہذیب و تنقیح کے لیے ایسے علوم ایجاد کیے جو مسلمانوں کے لیے سرمایۂ صد افتخار ہیں۔ اگر حدیث رسول کی یہ تشریعی اہمیت نہ ہوتی، جس طرح کہ آج کل باور کرایا جا رہا ہے تو سوچنے کی بات یہ ہے کہ محدثین کرام رحمہم اللہ کو حفاظت حدیث کے لیے اتنی عرق ریزی اور جگر کاوی کی پھر ضرورت کیا تھی۔

مولانا حالی نے کیا خوب محدثین کو منظوم ہدیۂ عقیدت پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

گروہ ایک جویا تھا علم نبیؐ کا　　لگایا پتہ جس نے ہر مفتری کا
نہ چھوڑا کوئی رخنہ کذبِ خفی کا　　کیا قافیہ تنگ ہر مدعی کا
کیے جرح و تعدیل کے وضع قانون
نہ چلنے دیا کوئی باطل کا افسون

کیا فاش جو عیب راوی میں پایا　　مناقب کو چھانا مثالب کو تایا
مشائخ میں جو قبح نکلا بتایا　　ائمہ میں جو داغ دیکھا جتایا
طلسم ورع ہر مقدس کا توڑا
نہ مُلّا کو چھوڑا نہ صوفی کو چھوڑا

قرآن کریم جس قسم کا انسانی معاشرہ تشکیل دینا چاہتا ہے، جو تہذیب و تمدن انسانوں کے لیے پسند فرماتا ہے اور جن اقدار و روایات کو فروغ دینا چاہتا ہے۔ اس کے بنیادی اصول اگرچہ قرآن کریم میں بیان کر دیئے گئے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کی عملی تفصیلات و جزئیات سیرتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے مہیا کی ہیں، اس لیے یہ اسوۂ رسول —— اسوۂ حسنہ —— جو احادیث کی شکل میں محفوظ و مُدوّن ہے، ہر دور کے مسلمانوں کے لیے ایک بیش قیمت سرمایہ رہا ہے۔ اسی اتباعِ سُنّت اور پیروی رسولؐ کے جذبے نے مسلمانوں کو ہمیشہ الحاد و زندقہ سے بچایا ہے، شرک و بدعت کی گرم بازاری کے باوجود توحید و سنت کی مشعلیں

کو فروزاں رکھا ہے، مادیت کے جھکڑوں میں روحانیت کے دیئے جلائے رکھے ہیں شرار بولہبی پر چراغ مصطفوی غالب رہا ہے۔

آج جو لوگ سُنّتِ رسول کی تشریعی حیثیت کو ختم کرنے پہ تُلے ہوئے ہیں، وہ دراصل اتباع سُنّت کے اسی جذبے کو نیست و نابود کرنا چاہتے ہیں، جو قرآنِ کریم کے بپا کردہ اسلامی معاشرے کی روح اور بنیاد ہے اور جس کے بعد انسانوں کے اُس معاشرے کو جس میں مسلمان بستے ہیں، مغربی تہذیب و تمدن کے سانچے میں ڈھالنا زیادہ مشکل نہیں ہوگا۔ چنانچہ ہمارے معاشرے کا یہی طبقہ ـــــ جو بد قسمتی سے ہم مقتدر بھی ہے ـــــ حدیثِ رسول کی حجیت کا مخالف ہے اور قرآن کے نام پر مغربی تہذیب کو بڑی تیزی سے فروغ دے رہا ہے۔ پچھلے مختلف ادوار میں بھی اگرچہ انکارِ حدیث کا یہ فتنہ کسی نہ کسی انداز سے رہا ہے لیکن جو عروج اسے اس زمانے میں حاصل ہوا ہے اس سے پیشتر کبھی نہ ہوا اور جو منظم سازش اس وقت اس کے پیچھے کار فرما ہے پہلے کبھی نہ تھی۔

اسلام کی ابتدائی دو صدیوں کے بعد معتزلہ نے بعض احادیث کا انکار کیا، لیکن اس سے ان کا مقصود اپنے گمراہانہ عقائد کا اثبات تھا۔ اسی طرح گذشتہ چودھویں صدی میں نیچر پرستوں نے احادیث کی حجیتِ شرعیہ میں مین میکھ نکالا۔ اس سے بھی ان کا مقصود اپنی نیچر پرستی کا اثبات اور معجزاتِ قرآنی کی من مانی تاویلات تھا۔ نیچر پرستوں کا یہی گروہ اب مستشرقین کی "تحقیقاتِ نادرہ" سے متاثر، ساحرانِ مغرب کے افسوں سے مسحور اور شاہدِ تہذیب کی عشوہ طرازیوں سے مرعوب ہو کر ایک منظم طریقے سے قومِ رسولِ ہاشمی کو ان کی تہذیب و معاشرت سے محروم اور اسلامی اقدار و روایات سے بیگانہ کر کے تہذیبِ جدید کے سانچے میں ڈھالنا چاہتا ہے۔

چنانچہ مغربی نو مسلم فاضل علامہ محمد اسد لکھتے ہیں

"آج جب کہ اسلامی ممالک میں مغربی تہذیب کا اثر و نفوذ بہت بڑھ چکا ہے اہم ان لوگوں کے تعجب انگیز رستے میں، جن کو "روشن خیال مسلمان" کہا جاتا ہے، ایک اور سبب پاتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک ہی وقت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم کی سنتوں پر عمل کرنا اور زندگی میں مغربی تہذیب کو اختیار کرنا ناممکن ہے۔
پھر موجودہ مسلمان نسل اس کے لیے تیار ہے کہ ہر مغربی چیز کو عزت کی نگاہ سے
دیکھے اور باہر سے آنے والے ہر تمدن کی اس لیے پرستش کرے کہ وہ باہر سے آیا
ہے اور طاقت ور اور چمک دار ہے۔ مادی اعتبار سے یہ افرنگ پرستی ہی اس
واقعے کا سب سے بڑا سبب ہے کہ آج احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
اور سُنّت کا پورا نظام رواج نہیں پا رہا ہے۔ سُنّتِ نبویؐ ان تمام سیاسی افکار
کی کھلی اور سخت تردید کرتی ہے جن پر مغربی تمدن کی عمارت کھڑی ہے۔ اس
لیے وہ لوگ جن کی نگاہوں کو مغربی تہذیب و تمدن خیرہ کر چکا ہے، وہ اس مشکل
سے اپنے کو اس طرح نکالتے ہیں کہ حدیث و سنت کا بالکلیہ یہ کہہ کر انکار کر دیں کہ
سُنّتِ نبویؐ کا اتباع مسلمانوں پر ضروری نہیں، کیونکہ اس کی بنیاد ان احادیث
پر ہے جو قابلِ اعتبار نہیں ہیں اور اس مختصر فیصلے کے بعد قرآن کریم کی تعلیمات
کی تحریف کرنا اور مغربی تہذیب و تمدن کی رُوح سے انہیں ہم آہنگ کرنا
بہت آسان ہو جاتا ہے" (اسلام ایٹ دی کراس روڈز [1])
یہی علامہ محمد اسد سنّت کی اہمیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:
"سنتِ نبویؐ ہی وہ آہنی ڈھانچہ ہے جس پر اسلام کی عمارت کھڑی ہے۔
اگر آپ کسی عمارت کا ڈھانچہ ہٹا دیں تو کیا آپ کو اس پر تعجب ہوگا کہ عمارت
اس طرح ٹوٹ جائے جس طرح کاغذ کا گھروندا"
"یہ اعلیٰ مقام جو اسلام کو اس حیثیت سے حاصل ہے کہ وہ ایک اخلاقی، عملی،
انفرادی اور اجتماعی نظام ہے، اس طریقے سے (یعنی حدیث اور اتباع سنت

---

[1] بحوالہ "اسلامی مزاج و ماحول کی تشکیل و حفاظت میں حدیث کا بنیادی کردار"؛ ص ۴۲، طبع ہند، لکھنؤ)

کی ضرورت کے انکار سے ٹوٹ کر اور بکھر کر رہ جائے گا۔"[1]

ایسے مدعیانِ اسلام کی بابت، جو اتباعِ رسول سے گریزاں اور حجیتِ احادیث کے منکر ہیں، علامہ فرماتے ہیں:

"ایسے لوگوں کی مثال اُس شخص کی ہے جو کسی محل میں داخل ہونے کی کوشش کرتا ہے لیکن اُس کنجی کو استعمال کرنا نہیں چاہتا جس کے بغیر دروازے کا کھلنا ممکن ہی نہیں۔"[2]

---

[1] (حوالہ مذکور)

[2] (اسلام ایٹ دی کراس روڈز بحوالہ "معارف" اعظم گڑھ۔ دسمبر ۱۹۳۴ء، ص ۴۲۱)

حجیّت حدیث

جناب مولانا محمد سعد صدیقی صاحب

الحمد لله رب العالمین والعاقبة للمتقین والصلوة والسلام علیٰ رسوله محمد وآله واصحابه اجمعین۔

اما بعد: فاعوذ بالله من الشیطٰن الرجیم۔ بسم الله الرحمٰن الرحیم۔

وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یّوحیٰ۔ صدق الله العظیم۔

قانون اسلامی کا دوسرا بڑا ماخذ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے جسے عموماً علماء اصول فقہ سنت کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔

قبل اس کے کہ ہم حجیت حدیث پر کچھ کلام کریں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حدیث کے لغوی اور اصطلاحی مفہوم کو ذہن نشین کر لیا جائے۔

حدیث کا مادہ ح د ث ہے عین کلمہ یعنی د کے فتح (زبر) کے ساتھ ہے۔ اس کا مضارع یحدث، عین کلمہ کے ضمہ (پیش) کے ساتھ آتا ہے۔

مادۂ حدیث یعنی حدث کا لغوی مفہوم بیان کرتے ہوئے ابن منظور لکھتے ہیں:

حدث: الحدیث نقیض القدیم والحدوث نقیض القدمة[1]

(حدث، حدیث قدیم کی اور حدوث قدامت کی ضد ہے۔)

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، قاہرہ دار المعارف، جلد ۲، صفحہ ۷۹۶۔

اس دعویٰ کی دلیل دیتے ہوئے ابن منظور نے نبی کریم کی ایک حدیث پیش کرتے ہیں:

کل محدثة بدعة وکل بدعة ضلالة۔ [1]

ترجمہ: (ہر نئی چیز بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے)

الیاس الظون لے حدث کا مفہوم دُدِعَ یعنی بیان کرنا لکھا ہے [2]

گویا اگر حدث کو مجرد سے نکال کر باب تفعیل میں لے جایا جائے اور حدث بنایا جائے

تو اس کے معنی بیان و گفتگو ہوگا۔

حدیث کے اصطلاحی مفہوم کے ضمن میں ہم محدثین کے علاوہ اصولیین کے قول بھی نقل کریں گے تاکہ واضح ہو جائے کہ اصطلاح شریعت میں حدیث کی تعریف کیا ہے اور اس کے مشمولات کیا کیا ہیں)۔

نور الدین عتر لکھتے ہیں۔

ما اضیف الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم من قول او فعل او تقریر

او وصف خُلقی او خِلقی۔ [3]

ہر وہ قول، فعل تقریر، عادت اور سیرت جو نبی کریمؐ سے منسوب ہو، حدیث ہے)

حدیث کی اس تعریف پر غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ حدیث میں مندرجہ ذیل امور داخل ہیں۔

(۱) آپ کے تمام اقوال۔

(۲) آپ کے تمام افعال۔

(۳) صحابہ کرام کا وہ قول یا فعل، جس کو آپ نے علم ہونے کے باوجود منع نہیں فرمایا۔

(۴) آپ کی عادات۔

---

[1] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ: ملتان: ج ۱: ص ۲۲۳: (باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ)۔

[2] الیاس، الظون الیاس، قاموس الیاس العصری، بیروت: ۱۹۷۲: ص ۱۳۸۰

[3] عتر، نور الدین: الدکتور (منہج النقد فی علوم الحدیث) دمشق: دار الفکر: ۱۹۸۱: ص ۲۶

(۵) آپ کی تخلیقی صفات۔

حدیث کی اس تعریف میں آپ کی وہ صفات بھی داخل ہو گئیں جو فطری اور پیدائشی طور پر بارگاہ الٰہی کی جانب سے، آپ کو ودیعت کی گئیں اور ان کو حاصل و اختیار کرنے میں آپ کے کسب و اختیار کو دخل نہیں۔

"شرح نخبۃ الفکر" میں ملا علی قاری نے حدیث کی تعریف یوں کی ہے۔

وفی اصطلاحهم قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفعلہ وتقریرہ وصفتہ حتی فی الحرکات والسکنات فی الیقظۃ والمنام۔ [۱]

اس تعریف میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیداری کے افعال و اقوال کے علاوہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے رویا اور خواب بھی حدیث میں داخل ہو گئے۔

علماء اصولیین متفقہ طور پر حدیث کو قانون اسلامی کا دوسرا بڑا ماخذ قرار دیتے ہیں۔ اور عموماً اس کو بجائے حدیث کے سنت کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

چنانچہ آمدی لکھتے ہیں:

واما فی الشرع فقد تطلق علیٰ ما کان من العبادات نافلۃ منقولۃً عن النبی علیہ السلام، وقد تطلق علیٰ صدرہ عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم من الادلۃ الشرعیۃ بما ھو لیس بمتلو ولا ھو بمعجز ولا داخل فی المعجز ویدخل فی ذالک اقوال النبی علیہ السلام وافعالہ وتقادیرہ۔ [۲]

ترجمہ۔ شرح اسلام میں سنت کے لفظ کا اطلاق ان تمام امور پر ہوگا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں اسی طرح ان دلائل پر بھی ہوگا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا عملاً ثابت ہوئے لیکن وہ قرآنی حصے نہیں ہیں اس طرح لفظ سنت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[۱] القاری، علی بن سلطان، الهروی، شرح نخبۃ الفکر کوئٹہ، ۱۹۷۳ء: ص ۱۶

[۲] آمدی، سیف الدین ابی الحسن، "الاحکام فی اصول الاحکام" بیروت ۱۹۸۰ء، ج ا ص ۲۴۱

کے تمام اقوال، افعال اور تقریرات شامل ہوں گی۔ گویا اصولیین کے نزدیک آپ کے اقوال، افعال اور تقریرات تو حدیث میں داخل ہی ہیں لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ فطری صفات جن کو علمائے سیر بیان کرتے ہیں اور جن کو نورالدین عتر نے حدیث کی تعریف میں داخل کیا ہے، بھی حدیث میں داخل ہیں علامہ خضری بک نے حدیث کی تعریف کرنے کے بعد ایک لفظ کا اور اضافہ کیا۔

ویطلق فی مقابلۃ البدعۃ۔ [1]

(سنت کے مقابلہ میں لفظ بدعت بولا جاتا ہے)

یعنی ہر وہ چیز جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل، تقریر سے ثابت نہیں، اس کو دین میں داخل کرنا، اس کو دین کا جزو سمجھنا بدعت ہے۔ اور بدعت کے متعلق حدیث کا فیصلہ ہم گذشتہ اوراق میں نقل کر چکے ہیں۔

یہ حدیث کے لغوی اور اصطلاحی معنی اور مشمولات تھے اب ہم انشاء اللہ العزیز آئندہ اوراق میں منکرین حدیث کے حدیث پر کئے گئے اعتراضات اور شبہات کا تفصیل سے جائزہ لیں گے اور پھر قرآن وسنت کی روشنی میں ان کا جواب دیں گے۔

منکرین حدیث کی جانب سے اعتراض ۱

قرآن کا مجموعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تحریری صورت میں امت کے حوالہ کیا اگر حدیث بھی دین کا حصہ ہے تو اس کا کوئی مجموعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ خود مرتب کرایا نہ کسی اور کو ایسا کرنے دیا۔ نہ کسی کو کوئی حدیث حفظ کرائی۔ نہ کسی کی حفظ کردہ حدیث سنی نہ اس کی تصدیق فرمائی چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت امت کے پاس کوئی مستند مجموعۂ احادیث موجود تھا نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرتب کیا نہ صحابہؓ نے خود مرتب کر کے اس کی تصدیق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کرائی۔ [2]

اس اعتراض پر اگر تجزیاتی طور پہ غور کیا جائے تو اس اعتراض کے کچھ اجزاء بنائے جاسکتے

---

[1] خضری بک، محمد: اصول الفقہ، بیروت، ۱۹۶۹ء، صفحہ ۲۱۴

[2] مقام حدیث: (حصہ دوم) کراچی ۱۹۶۳ء، صفحہ ۳۴۱، ۳۴۲۔

ہیں؛

۱۔ نبی کریمؐ نے کوئی مجموعہ احادیث خود مرتب نہ کرایا۔

۲۔ کسی صحابی کو ایسا نہ کرنے دیا۔

۳۔ کسی صحابی کو قرآن کی طرح حدیث حفظ نہیں کرائی۔

۴۔ کسی صحابی سے حفظ کردہ حدیث نہیں سنی نہ اس کی توثیق کی۔

۵ نبی کریمؐ کی وفات کے وقت کوئی مستند مجموعہ نبی کریمؐ سے تصدیق شدہ موجود نہ تھا۔

تدوین وتاریخ حدیث کا ادنیٰ علم رکھنے والے بھی اعتراض کے ان اجزاء کو دیکھ کر سمجھ سکتے ہیں کہ یہ اعتراضات یا تو انتہائے جہالت اور لاعلمی پر مبنی ہیں یا ضد وعناد پر مبنی ہیں؛

سب سے پہلے ہم اس اعتراض کا جواب اسی کے حصہ سابقہ سے دیتے ہیں۔ اس میں یہ کہا گیا ہے؛

قرآن کو کتاب کی شکل میں محفوظ کیا اور الحمد سے والناس تک ایک ایک لفظ زبانی یاد بھی کرایا چنانچہ اپنی وفات سے قبل حجۃ الوداع میں لاکھوں مسلمانوں سے اس امر کا اقرار لیا کہ قرآن ان تک پہنچا دیا گیا اور ان کے اقرار کے بعد اس پر خود اللہ کو شاہد قرار دیا کہ میں نے یہ قرآن ان سب تک پہنچا دیا۔ [لہ] کیونکہ حجۃ الوداع کی ساری کیفیت، خطبہ حجۃ الوداع کے تمام اجزاء اور متون حدیث ہی میں منقول ہیں اور یہ بات بھی حدیث ہی میں منقول ہے جس کے الفاظ مندرجہ ذیل ہیں۔

الا فلیبلغ الشاھد الغائب فرب مبلغ اوعیٰ من سامع، تسألون عنی، ماذا انتم قائلون قالوا نشھد انك قد ادیت الامانة وبلغت الرسالة ونصحت۔

فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باصبعه السابحة یرفعھا الی السماء وینکبھا الی الناس اللھم اشھد اللھم اشھد اللھم

---

(۹۰۸) مقام حدیث (حصہ دوم) کراچی ۱۹۶۳ء، ص ۳۴۱، ۳۴۲

استشہاد۔

اس بات پر کہ میں نے دین کما حقہ، امت تک پہنچا دیا، صحابہ کرامؓ سے اقرار لیا اور پھر
خدا کو اس پر شاہد قرار دیا یہ تمام واقعات حدیث ہی میں منقول ہیں۔

آپ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کو کس طرح صحت مان لیا اور یہ بات
کیسے تسلیم کر لی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے قرآن کو پہنچانے کا اقرار لیا۔؟

رہا اشکال کا پہلا جزو کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی مجموعہ احادیث تیار نہیں کروایا۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث کا ایک مجموعہ نہیں بلکہ گیارہ ہزار مجموعہ ہائے احادیث
اس امت کے لیے چھوڑے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ کی تعداد حجۃ الوداع کے موقع پر ایک لاکھ
تھی جن میں سے گیارہ ہزار صحابہ کرام نے آپ کے اقوال و افعال کو حفظ یاد کر کے دوسروں تک
پہنچایا۔ ان حضرات صحابہ میں ایسے صحابہ بھی تھے جنہوں نے صرف ایک یا دو روایات نقل کیں
جن کو مقلین کہا گیا، ایسے بھی تھے جنہوں نے ہزاروں روایتیں نقل کیں، ان کو مکثرین کہا گیا
اور ان کے درمیان کی تعداد میں روایت کرنے والے صحابہ کرام کو متوسطین کے لقب
سے یاد کیا جاتا ہے۔ گیارہ ہزار صحابہ میں سے صرف ۴۰ یا ۴۵ ایسے صحابہ کرام مکثرین
میں شمار ہوتے تھے جن کی روایات ہزار سے متجاوز تھیں اور چند ایک ایسے صحابہ تھے
جن کی روایات سو اور ہزار کے درمیان تھیں وہ متوسطین تھے اور صحابہ کی اکثریت مقلین
کی تھی۔ مکثرین میں سے ایک حضرت ابوہریرہؓ ہیں جن کی روایات کی تعداد ۵۳۷۴ ہے۔
حضرت عائشہؓ سے ۲۲۱۰ روایتیں منقول ہیں[1] ابوہریرہؓ کی روایات کے مجموعہ کی ضخامت
کا اندازہ لگایا جائے تو وہ ضخامت قرآن کریم سے کم ہوگی تو جب آج کے دور میں قرآن کریم
حفظ ہو سکتا ہے تو کیا احادیث حفظ نہیں ہو سکتیں۔ ان صحابہ کرام میں جو حفظ حدیث سے خصوصی

---

[1] عثمانی، محمد رفیع، مولانا، کتابت حدیث عہد رسالت و عہد صحابہ میں، کراچی، ۱۹۸۰ء صفحہ ۲۴، ۲۵

شغف رکھتے تھے اور خصوصاً وہ صحابہ جو مکثرین کی تعریف میں آتے ہیں، ان میں پھر کچھ صحابہ ایسے صحابہ تھے جو مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں ایک چبوترے پر بیٹھتے تھے اور ان کا اس کے سوا کوئی کام نہ تھا کہ حدیثیں یاد کریں ایک دوسرے کو سنائیں اور ان کو دوسروں تک پہنچائیں - ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو سیرت و تاریخ میں اصحاب صفہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے -

اصحاب صفہ علم اور حصول علم میں اس قدر مستغرق تھے کہ دنیا وما فیہا سے مستغنی اور بے نیاز ہو چکے تھے - حافظ ابی نعیم ان کی صفات کا ذکر کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں -

لم یحزنوا علیٰ ما فاتھم من الدنیا ولا یفرحوا الا بما ایدوا بہ من العقبیٰ - [1]

یہ اصحاب صفہ دنیا کی کسی چیز کے فوت ہو جانے پر کبھی غمگین نہ ہوتے اور ہمیشہ صرف اسی بات سے خوش ہوتے جو ان کے لیے آخرت کا حصہ بنتی ،

انہی اصحاب صفہ کے متعلق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے -

الحمد للہ الذی جعل فی امتی من امرت ان اصبر نفسی معھم -

(خدا کا شکر ہے کہ اس نے میری امت میں ایسے لوگ پیدا فرمائے کہ جن کے درمیان رہنے کا مجھے حکم دیا گیا ہے)

اصحاب صفہ کی تعداد مختلف زمانوں میں مختلف رہی صاحب حلیہ نے ۹۰ کے اسمائے گرامی ذکر کیے ہیں - مولانا محمد ادریس کاندھلوی نے ۳۷ نام ذکر کیے ہیں [2]

ان اصحاب صفہ میں زیادہ تر حفظ حدیث کیا کرتے تھے جب کہ بعض ان میں سے اور بعض دیگر صحابہ کرام حدیث کی کتابت بھی کیا کرتے تھے -

---

[1] حافظ ابی نعیم، احمد بن عبد اللہ حلیۃ الاولیاء و طبقات الاصفیاء ، بیروت ۱۹۸۰ء ج ا ص ۳۳۸

[2] کاندھلوی، محمد ادریس مولانا، سیرت المصطفیٰ، لاہور ۱۹۷۹ ج ا : ۲۸۰-۲۸۱

اگرچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کتابت حدیث کا حکم نہیں دیا لیکن صحابہ کرامؓ از خود حدیث کے لکھنے، اسے یاد کرنے اور صحیح الفاظ کے ساتھ یاد رکھنے کا اہتمام رکھا کرتے تھے اب ہم ان مجموعات کا جائزہ لیتے ہیں جو صحابہ کرامؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ہی میں تیار کر لیے تھے۔ ان میں وہ تحریریں اور مجموعات زیر بحث آئیں گے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود کتابت کرائے اور وہ بھی جن کی تصدیق صحابہ کرامؓ نے نبی کریم سے حاصل کی۔

سب سے پہلے ہم ان تحریرات کا جائزہ لیں گے جو خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے تحریر کی گئیں۔

کتاب الصدقة حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ مستند و مشہور مجموعہ ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بڑے اہتمام کے ساتھ املاء کرایا، اس مجموعہ میں مویشیوں کی زکوٰۃ کی تفصیلات اور دیگر مسائل متعلقہ درج تھے۔ اور یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمال کو بھیجنے کے لیے مرتب کروایا تھا، ابھی اس کے بھیجنے کی نوبت نہ آئی تھی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہو گیا۔

سنن ابی داؤد اور ترمذی میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے منقول ہے۔

كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب الصدقة فلم يخرجه الى عماله حتى قبض فقرنه بسيفه فلما قبض عمل به ابوبكر حتى قبض ثم عمل به عمر حتى قبض فكان فيه في خمس من الابل شاة [1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کتاب الصدقہ لکھوائی آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسے اپنے عاملوں کے پاس بھیجنے نہ پائے تھے کہ آپ کی وفات ہو گئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اپنی تلوار کے ساتھ لگا رکھا تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اس پر حضرت ابوبکرؓ نے عمل کیا، یہاں تک کہ وفات پائی، پھر اس پر عمرؓ نے عمل کیا

---

[1] عثمانی: محمد رفیع مولانا: کتابت حدیث: ص ۸۱

یہاں تک کہ وفات پائی اس میں لکھا تھا کہ "پانچ اونٹ پر ایک بکری واجب ہے۔

اس کتاب الصدقۃ کی حجیت یوں اور زیادہ ثابت ہو جاتی ہے کہ اس پر مہر نبوت ثبت ہے اور اسے قرون اولیٰ میں متواتر درس گاہوں میں پڑھایا جاتا رہا ہے [1]

ابوداؤد اور ترمذی میں اس کا مکمل متن موجود ہے یوں اس کی تدریس اور اس کو پڑھنے، پڑھانے کا سلسلہ ہنوز جاری ہے کیونکہ ابوداؤد اور ترمذی حدیث کی وہ بنیادی کتب ہیں جو درسِ نظامی کے نصاب میں شامل ہیں اور تقریباً مکمل درساً درساً پڑھائی جاتی ہیں۔

صحیفہ عمرو بن حزم

کتاب الصدقۃ کے علاوہ ایک اور صحیفہ کا ثبوت ہمیں ملتا ہے کہ جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود حضرت ابی بن کعبؓ سے ایک کتاب کی صورت میں لکھوایا۔ یہ واقعہ سنہ ۱۰ھ میں پیش آیا جب کہ نجران کا علاقہ فتح ہوا تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو وہاں کا گورنر متعین کیا اس وقت یہ صحیفہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود املا کرایا جس میں طہارت، نماز، زکوٰۃ، عشر، حج، عمرہ، جہاد، غنیمت اور جزیہ کے احکام، نسلی قومیت کے نظریہ کی ممانعت، دیات، بالوں کی وضع، تعلیم قرآن اور طرز حکمران کے متعلق ہدایات درج تھیں [2]

عمرو بن حزم نے نہ صرف اس صحیفہ کو محفوظ رکھا، بلکہ اس میں اکیس دوسرے نوشتے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عادو بنی عریض کے یہودیوں، تمیم داری، قبائل جہینہ وجذام، طی، ثقیف وغیرہ کے نام لکھوائے تھے، حاصل کیے، اور ان سب کی ایک کتاب تالیف کی جو عہد رسالت کی سیاسی و سرکاری دستاویزوں میں اولین مجموعہ کی حیثیت رکھتی ہے [3]

---

[1] عثمانی، م ر، کتابت حدیث، صفحہ ۸۰، ۸۱۔

[2] " " " " " " ۸۴، ۸۵۔

[3] کاندھلوی، م ا، مولانا۔ سیرت المصطفیٰ، جلد ۲، صفحہ ۳۷۷ تا ۴۱۲۔

سیرۃ میں ہر خط کا متن اور اردو ترجمہ درج بالا صفحات پر موجود ہے۔ م س ص۔

ان دو بڑے اور دو قیمتی صحف کے علاوہ، نومسلم وفود کے لیے صحف جیسے وائل بن حجرہ کے لیے آپ نے ان کی درخواست پر کہ اکتب لی الی قومی کتاباً حضرت معاویہؓ کو حکم دیا تھا کہ ان قبائل کے لیے لکھ دو کہ نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں۔

مزید برآں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ خطوط جو صلح حدیبیہ کے بعد اور فتح مکہ سے قبل آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شاہان عالم کو لکھے اور ان کو ان خطوط میں اسلام کی دعوت دی۔ مندرجہ ذیل شاہان کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطوط روانہ کیے۔

۱۔ قیصر روم
۲۔ خسرو پرویز کسریٰ شاہِ ایران
۳۔ نجاشی شاہ حبشہ
۴۔ مقوقس شاہ مصر و اسکندریہ
۵۔ منذر بن ساوی شاہ بحرین
۶۔ شاہ عمان کے نام
۷۔ رئیس یمامہ ہوذہ بن علی
۸۔ امیر دمشق حارث غسانی

یہ تقریباً آٹھ خطوط تھے اور بعض روایات میں ہے کہ نجاشی کو دو خطوط روانہ کیے اس طرح یہ کل ۹ ہو جائے گا۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات ہی میں جب اسلامی فتوحات کثرت سے ہونے لگیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف عمال، گورنر اور قاضی مقرر کرنے شروع کر دیے، ان عمال اور قاضیوں کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم زبانی یا تحریری کچھ ایسی نصائح فرماتے تھے جو امور مملکت و قضا میں ہمیشہ ان کے کام آتی تھیں مثلاً حضرت علیؓ کی ایک روایت ابو داؤد اور ترمذی نے نقل کی جس کے الفاظ کچھ اس طرح ہیں۔

بعثنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الیمن قاضیاً فقلت یارسول اللہ ترسلنی وانا حدیث السن لا علم لی بالقضاء فقال ان اللہ عز وجل سیہدی ویثبت لسانک فاذا جلس بین یدیک الخصمان فلا تقضی حتی تسمع من الآخر کما سمعت من الاول فانہ احری ان یتبین لک القضا قال علی: فما زلت قاضیاً وما شککت فی قضا بعدہٗ [1]

ترجمہ: حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے یمن کا قاضی بنا کر بھیجنے کا فیصلہ کیا میں نے عرض کیا یارسول صلی اللہ علیہ وسلم میں ابھی نوجوان ہوں اور قضاء کے شعبہ میں زیادہ پختہ علم نہیں رکھتا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے کیسے قاضی بنا کر بھیج رہے ہیں؟ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" اللہ تعالےٰ تمہارے دل کو ہدایت اور تمہاری زبان کو استقامت دے گا، جب تیرے سامنے دو فریق آکر بیٹھیں تو اس وقت تک فیصلہ نہ کرنا جب تک تو دوسرے فریق کا موقف بھی اس توجہ وانہماک سے نہ سن لے جیسا کہ تو نے پہلے فریق کا سنا۔ یہ چیز تجھے واضح فیصلہ کرنے میں مدد دے گی"۔

حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد جب تک میں قاضی رہا مجھے اپنے فیصلہ میں تذبذب کا سامنا نہ ہوا"۔

اسی طرح حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجنے لگے تو حضرت معاذؓ نے دریافت کرنے پر عرض کیا کہ قرآن سے فیصلہ کروں گا اگر قرآن میں نہ ہوا تو سنت سے اور اگر سنت میں بھی نہ ہوا اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس

---

[1] ابوداؤد: کتاب الاقضیہ باب کیف القضاء: بیروت، دارالفکر، جزو ثالث: ص ۳۰۱

ترمذی، کتاب الاحکام، باب ما جاء فی القاضی لا یقضی بین الخصمین حتی یسمع کلامہما۔ ج۱ ص ۲۴۰۔ ج ۱ ص ۲۴۰۔ کراچی۔ ایم ایم سعید (ترمذی نے اس کی سند کو حسن کہا ہے۔

جواب کو سن کر مسرور ہوئے، معاذ کے سینہ پر ہاتھ مار کر فرمایا:

الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ لما یرضیٰ رسول اللہ [1]

ترجمہ: (خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے نبی کے قاصد کو اس بات کی توفیق دی کہ جس سے اللہ کا رسولؐ خوش ہو۔

اسی طرح حکام، عمال، اور قضاۃ کو نبی کریم نے تحریری وثائق بھی عطا فرمائے جو امور قضاء میں ان کے رہنما کی حیثیت رکھتے تھے۔ مثلاً

عبداللہ بن عماد بن اکبر بن ربیعہ جو العلاء الحضرمی کے نام سے معروف ہیں کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بحرین کا قاضی بنا کر بھیجنے کا فیصلہ فرمایا تو ان کو ایک طویل خط[2] عطا فرمایا جسے سب سے پہلے حارث بن اسامہ نے اپنی مسند میں ذکر کیا اس خط کا کچھ متن اقضیۃ الرسولؐ میں بھی درج ہے۔ [3]

علاوہ ازیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام عہد نامے، جاگیروں کے ملکیت نامے، امان نامے، بیع نامے، وقف نامے، اور اس قسم کی دوسری دستاویزات بھی حدیث کے ان مجموعوں میں سے ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود املا کرائیں۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ان امالی کے علاوہ صحابہ کرام نے از خود بھی کچھ مجموعہائے حدیث تحریری شکل میں مدون کیے ہوئے تھے۔ ان میں سے چند کا اختصار کے ساتھ ذکر کیا جائے۔"

۱۔ صحیفہ علی بن طالب اس میں دیت، فدیہ، قصاص، ذمیوں کے حقوق، ولاء و معاہدات درج تھے۔

۲۔ حضرت انس کی تالیفات: حضرت انسؓ جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گھر کے ایک فرد کی طرح رہتے تھے حدیث کے متعدد مجموعے تیار کیے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھ کر سنائے۔

۳۔ صحیفہ عروۃ بن زبیرؓ

۴۔ عبداللہ بن عباس کے صحیفے

---

[1] ابوداؤد، کتاب الاقضیۃ، باب فی اجتہاد الرای فی القضاء، صفحہ ۳۰۳۔

[2] المالکی، ابی عبداللہ بن فرج، اقضیۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیروت، دار الکتب ۱۹۸۲ء صفحہ ۲۸۔

[3] یہ خط نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ذیقعدہ ۳ھ کو تحریر فرمایا۔

۵۔ صحیفہ جابر بن عبداللہ

۶۔ صحیفہ صادقہ۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے حدیث کا ایک مجموعہ تحریر کیا تھا جس کا نام "الصادقۃ" رکھا تھا۔

۷۔ حضرت سعد بن عبادۃؓ نے ایک مجموعہ حدیث تیار کیا تھا۔

۸۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ۔

۹۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ، حضرت عائشہؓ لوگوں کی فرمائش پر وقتاً فوقتاً حدیثیں لکھ کر بھیجتی رہتی تھیں۔

۱۰۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ۔ ؎۱

ان اشارات سے بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ یہ کہنا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں حدیث کا تحریری شکل میں کوئی مستند مجموعہ نہ تھا تاریخ سے عدم واقفیت، اور ضد و عناد پر مبنی ہے۔ یہ تو چند صحف ہیں جو ہم نے ذکر کیے اگر کتبِ تاریخ میں تلاش کیے جائیں تو بیسوں اور بھی ایسے مجموعات کا انکشاف ہو سکتا ہے چند ایک کا ذکر صرف اعتراض کے جواب کے طور پر کر دیا۔

ان مجموعوں میں وہ مجموعہائے حدیث بھی آئے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود املاء کرائے اور مہر نبوت ثبت فرمائی اور ایسے مجموعات کا بھی ذکر آیا کہ جو صحابہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تلاوت کر کے اس کی تصدیق حاصل کی۔

مذکورہ بالا مجموعہائے حدیث میں اکثر ایسے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں ہی تیار ہو گئے تھے۔

مزید یہ کہ تحریر پر ہی حفاظت کا تمام دارومدار نہیں تھا اہل مکہ اور خصوصاً قریش اس قدر ذہین اور فطین واقع ہوئے تھے کہ پورا پورا دیوان ایک مرتبہ ہی سن کر حفظ کر لیتے تھے۔ عرب، خصوصاً قریش یاد رکھنے کے لیے لکھنے کو عیب اور کند ذہنی سے تعبیر کیا کرتے تھے۔ ان کے نزدیک وہ شخص شاعر نہ ہوتا تھا جس کے سامنے پانچسو شعر پڑھے جائیں اور

؎۱ عثمانی، م ر۔ کتابتِ حدیث، ص۔

پھر پوچھا جائے کہ بتاؤ ان میں مدح کا شعر کونسا تھا اور وہ سناتے وقت کچھ سوچ و بچار سے کام لے۔ چند ایک چیزیں صحابہ کرام کے حافظہ کے متعلق پیش کی جاتی ہیں۔

کسی چیز کو یاد رکھنے کا تعلق دو چیزوں سے ہے۔ (۱) قوتِ حافظہ۔ (۲) تعلق و محبت

ہم یہاں صرف قوتِ حافظہ کے بارے میں ایک دو چیزیں عرض کریں گے تعلق و محبت کا بیان آئندہ آئے گا حضرت ابوہریرہؓ کی ذہانت و ذکاوت کا ایک واقعہ تاریخ میں مشہور ہے جسے امام حاکم نے اپنی "مستدرک" میں بیان کیا ہے۔

"ایک مرتبہ مروان نے حضرت ابوہریرہؓ کا امتحان لینا چاہا، اس نے ایک کاتب کو چھپا کر بٹھا دیا اور ابوہریرہ سے ایک خاص موضوع پر احادیث پوچھنا شروع کر دیں وہ بیان کرتے جاتے تھے اور کاتب درپردہ ان سے لکھتا جاتا تھا دوسرے سال پھر اس نے اسی طریقہ سے حدیثیں پوچھیں، اس دفعہ بھی انہوں نے بلا کم و کاست اسی طرح احادیث بیان کیں جس طرح پچھلے سال بیان کر چکے تھے، یہاں تک کہ ترتیب میں بھی کوئی فرق نہ آیا۔"[۱]

یہی ذکاوت صحابہ سے تابعین اور پھر تبع تابعین میں منتقل ہوئی۔

امام بخاریؒ کی ذکاوت کا بھی ایک واقعہ مشہور ہے۔ یہ واقعہ حاشر بن اسمٰعیلؒ نے بیان کیا۔

"امام بخاریؒ میرے ہمراہ شیوخ کی خدمت میں آمد و رفت رکھتے تھے ہم لوگ شیخ کی بیان کی ہوئی احادیث لکھا کرتے تھے، مگر امام بخاریؒ کچھ نہ لکھتے تھے ہم لوگ ان پر اعتراض کرتے تھے کہ جب آپ لکھتے نہیں تو درس میں شرکت سے کیا فائدہ، پندرہ یا سولہ روز کے بعد امام بخاری نے کہا تم لوگوں نے مجھے تنگ کر دیا اچھا آج میری یادداشت سے اپنے نوشتوں کا مقابلہ کرو، حاشر کہتے ہیں ہم نے اس وقت پندرہ ہزار حدیثیں لکھ لیں تھیں بخاری نے وہ

---

[۱] طالب الہاشمی، سرورِ کائنات کے پچاس صحابہ، لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۱۶۹

سب اپنی یاد سے سنا دیں جس سے ہم کو حیرت ہوئی"[1]

یہ اس ذہانت کی دو جھلکیاں ہیں جو اس وقت کے زمانہ میں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو علم حدیث کی خدمت کی بدولت عطا کی تھیں۔ تاریخ اس قسم کے واقعات سے بھری ہوئی ہے یہاں مزید تفصیلات عرض کرنے کی گنجائش نہیں۔ اسی پر اکتفا کر کے حجیت حدیث پر کچھ قرآنی آیات سے استدلالات پیش کرتا ہوں

حجیت حدیث پر دلائل از قرآن

اللہ تعالیٰ نے قرآنِ کریم میں جا بجا ایمان باللہ کے حکم کے ساتھ ایمان بالرسول کا بھی حکم دیا۔ مثلاً۔

فآمنوا باللہ ورسلہ وان تومنوا وتتقوا فلکم اجر۔[2]

ترجمہ: ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے رسولوں پر، اگر تم ایمان لائے اور تقویٰ اختیار کیا تو تمہارے لیے بدلہ ہے)

یاایھا الذین آمنوا آمنوا باللہ ورسولہ۔[3]

ترجمہ: (اے ایمان والو اللہ اور اس کے رسول پہ اپنا ایمان قائم رکھو)

قد جاءکم الرسول بالحق من ربکم فامنوا خیراً لکم۔[4]

ترجمہ: (تمہارے پاس آیا اللہ کا رسول حق کے ساتھ تمہارے رب کی جانب سے پس تم اس پر ایمان لاؤ یہ تمہارے حق میں بہتر ہوگا)

---

[1] بجنوری، احمد رضا خاں، مقدمہ انوار الباری شرح اردو صحیح البخاری، گوجرانوالہ، ۱۹۸۱ حصہ دوم، ص۔ ۱۷۰۔

[2] ۳: آلِ عمران: ۱۷۹۔

[3] ۴۔ النساء۔ ۱۳۶

[4] ۴۔ النساء۔ ۱۷۰۔

فامنوا باللّٰہ ورسولہ ولا تقولوا ثلثۃ۔ [1]

ترجمہ: (اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ اور خدا کو تین نہ قرار دو)

فامنوا باللّٰہ ورسولہ النبی الامی الذی یومن باللّٰہ۔ [2]

ترجمہ: (ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے نبی امی پر جو خود بھی اللہ پر ایمان رکھتے ہیں)

ایمان کے معنیٰ علمائے اہل سنت نے ان الفاظ کے ساتھ بیان کیے۔

وھوالتصدیق بما علم مجیٔ الرسول بہ ضرورۃ اجمالا

فیما علم اجمالا وتفصیلاً فیما علم تفصیلاً۔ [3]

ترجمہ: (جن چیزوں کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لانے کا واضح طور پر علم ہو جائے تو اجمالی چیزوں کی اجمالاً اور تفصیلی چیزوں کی تفصیل کے ساتھ تصدیق کرنے کو ایمان کہتے ہیں)۔

گویا ایمان کی بنیاد اسی بات پر ہے کہ انسان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر قول، فعل اور تقریر کی تصدیق کرے۔

ان کا انکار ایمان کے خلاف ہے اور انسان کو ایمان کی حدود سے نکالنے والا ہوگا۔ قرآن کریم اہل ایمان انہی لوگوں کو تصور کرتا ہے کہ جو اللہ کے ساتھ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی ایمان رکھتے ہوں ارشاد ہوا۔

انما المؤمنون الذین امنوا باللّٰہ ورسولہ واذا کانوا معہ علیٰ امر

جامع لم یذھبوا حتی یستاذنوہ۔ [4]

ترجمہ: (بلاشبہ مسلمان تو وہی ہیں جو اللہ پر اور اس کے رسول پر ایمان لائے اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ

---

[1] ۴۔ النساء: ۱۷۱۔

[2] ۷۔ الاعراف۔ ۱۵۸۔

[3] عثمانی، شبیر احمد، علامہ۔ فضل الباری شرح اردو صحیح بخاری، کراچی ۱۹۷۳، ج ۱ ص۔

[4] ۲۴۔ الروم: ۶۲۔

کے پاس کسی ایسے کام پر ہوتے ہیں جس کے لیے مجمع کیا گیا ہے تو ضرورت پڑنے پر جب تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت نہیں لے لیتے جاتے نہیں)

ایمان کا مفہوم گذر چکا کہ ایمان محض اس چیز کو مان لینے کا نام نہیں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں بلکہ ایمان کی بنیاد ان تمام باتوں کی تصدیق ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے ہم تک پہنچیں خواہ وحی متلو کی شکل میں خواہ وحی غیر متلو کی شکل میں۔ ان تمام چیزوں کی تصدیق اور ان کو حجت ماننا ایمان ہے اس بات کو اگر فلسفیانہ نظر سے دیکھیں تو یہ کہا جائے گا کہ یہ موجبہ کلیہ ہے یعنی تمام چیزوں کے ماننے کا نام ہے اور اس کی نقیض اور ضد سالبہ جزئیہ ہوتی ہے یعنی کسی ایک چیز کا انکار بھی کفر ہوگا اور اگر کوئی مجثیات من رسول میں سے ایک حصہ پر تو ایمان رکھتا ہے اور دوسرے کی حجیت کو تسلیم نہیں کرتا اس کا ایمان نامکمل ہے۔

قرآن کریم نے انبیا سابقین اور مومنین کے ایمان کی حقیقت بیان فرماتے ہوئے فرمایا:

'امن الرسول بما انزل الیہ من ربہ والمومنون ،کل آمن باللہ وملئکۃ وکتبہ ورسلہ لا نفرق بین احد من رسلہ۔ [۱]

ترجمہ: (ایمان رکھتے ہیں رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس چیز کا جو ان کے پاس ان کے رب کی طرف سے نازل کی گئی ہے اور مومنین بھی سب کے سب ایمان رکھتے ہیں اللہ کے ساتھ اس کے فرشتوں کے ساتھ اس کی کتابوں کے ساتھ، اس کے پیغمبروں کے ساتھ کہ ہم اس کے پیغمبروں میں سے کسی میں تفریق نہیں کرتے)

غرضیکہ قرآن کریم میں متعدد مقامات پر ایمان باللہ کے ساتھ ایمان بالرسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ذکر کیا ہے۔

مولینا سید بدر عالم صاحب لکھتے ہیں:

"در حقیقت یہاں مولانا اسلم کو ایک شدید غلطی ایمان کے معنی سمجھنے میں پیش آگئی

---

[۱] ۲۔ البقرۃ ۔۲۸۵۔

اگر وہ ایمان کی صحیح حقیقت کو معلوم کر لیتے تو اطاعت کو ایمان سے علیحدہ کر ہی نہیں سکتے تھے، وہ یہ سمجھے ہیں کہ ایمان صرف زبان سے تصدیق کر لینے کا نام ہے، اس لیے ان کے نزدیک رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حق صرف تصدیق کر کے ادا ہو جاتا ہے۔ اور اس کے بعد اطاعت کی ضرورت نہیں رہتی۔

حالانکہ اگر وہ ذرا تحقیق کرتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ اولاً تو اطاعت کے بغیر ایمان ہی حاصل نہیں ہو سکتا، دوم قلبی تصدیق حاصل ہو جانے کے بعد یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ اطاعت کا عہد دل میں نہ پیدا ہو جائے جو شخص رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا عہد نہیں کرتا، یقیناً وہ دل میں اس کی تصدیق بھی نہیں رکھتا۔ اسی بناء پر ہرقل بادشاہ کو مسلمان نہیں کہا گیا۔ حالانکہ اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی کھلی محفل میں تصدیق کر لی تھی اگرچہ اپنی قوم کی برہمی دیکھ کر بعد میں بات بنا دی تھی، اسی طرح ابوطالب کی تصدیق بھی ان کے اشعار سے ثابت ہوتی ہے، اس کے باوجود جمہور امت نے ان کا ایمان تسلیم نہیں کیا اس کی وجہ یہی ہے کہ انہوں نے ہزار آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کی ہو لیکن جب انکے دل نے معمولی انسانوں سے عار کی خاطر رسول عربی کی اطاعت کرنا قبول نہیں کیا تو ان کو مسلمان کیسے کہہ دیا جائے۔[۱]

دلیل ۲ : قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے۔

والنجم اذا ھوٰی ما ضل صاحبکم وما غوٰی وما ینطق عن الھوٰی ان ھو الا وحی یّوحٰی[۲]

ترجمہ : (قسم ہے (مطلق) ستارہ کی جب وہ غروب ہونے لگے، یہ تمہارے ساتھ کے رہنے والے نہ راہ (حق) سے بھٹکے نہ غلط راستہ پر ہو لیے اور نہ آپ اپنی خواہش

---

[۱] مدنی، محمد بدر عالم، ستیف حجیت حدیث، لاہور ۱۹۷۹، ص ۶۱۔

[۲] النجم : ۱ تا ۴

نفسانی سے بات بناتے ہیں آپ کا ارشاد نری وحی ہے جو ان پر بھیجی جاتی ہے)

اس آیت مبارکہ کو نقل کرنے کے بعد مولانا محمد ادریس کاندھلوی فرماتے ہیں۔

"یعنی جسطرح ستارہ اپنی ایک معین رفتار پر چلتا ہے ذرہ برابر اِدھر یا اُدھر نہیں ہوپاتا اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آسمان نبوت و رسالت کے ایک ستارے ہیں جو راہ اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے مقرر فرما دی ہے، اس سے ذرہ برابر آگے پیچھے نہیں ہوتے۔ اور جس طرح ظاہری ستاروں کا نظام محکم ہے، اسی طرح بلکہ زائد باطنی اور روحانی ستاروں کا نظام محکم ہے" سلہ

دلیل ۳۔ قرآنی آیات و تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں انبیاء کا درجہ ملائکہ سے بڑھ کر اور ان سے افضل تر ہے۔ جبکہ ملائکہ کے بارے میں یوں فرمایا گیا۔

لا یعصون اللہ ما امرھم و یفعلون ما یومرون۔

وما یعلم جنود ربک الا ھو

اس فضیلت و برتری کے باوجود زمین میں خلافت کے لیے بنی آدم کو چنا اور ملائکہ کی تسبیح و تحمید اور عصمت کے باوجود آدم کو ان کے علم کی بناء پر فضیلت دی اور ملائکہ کو حکم دیا اسجدوا لآدم۔ (آدم کو سجدہ کرو) اور یہ بات بدیہی ہے کہ ہمیشہ جس چیز کو مسجود بنایا جاتا ہے، وہ سجدہ کرنے والوں سے افضل ہوتی ہے۔ اور پھر ابلیس کو اس سجدے سے انکار پر فرمایا،

علیک لعنتی الی یوم الدین

انبیاء کی اس فضیلت کو مولانا کاندھلوی یوں بیان فرماتے ہیں۔

سلہ حجیت حدیث، مولانا کاندھلوی

اہل سنت والجماعت کا یہ اجماعی عقیدہ ہے کہ انبیاء کرام ملائکہ سے افضل ہیں:

کما قال تعالیٰ ان اللہ اصطفیٰ ادم و نوحًا و اٰل ابراھیم

و اٰل عمران علی العالمین ؎۱

ترجمہ: تحقیق اللہ تعالیٰ نے آدم، نوح، آلِ ابراہیم اور آلِ عمران کو تمام جہانوں پر فضیلت دی۔"

آگے چل کر مولانا و تلك حجتنا... الیٰ و لوطًا نقل کر کے فرماتے ہیں۔

"حق تعالیٰ شانہ نے ان آیات میں انبیاء کرام کا نام بنام تذکرہ فرمایا اور اس کے بعد فرماتے ہیں وکلا فضلنا علی العالمین۔ ؎۲ اور ہر ایک کو ہم نے تمام جہانوں پر فضیلت دی۔ اور عالمین میں فرشتے بھی داخل ہیں"۔ معلوم ہوا کہ انبیاء فرشتوں سے افضل ہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ جب انبیاء کرام کے کلام اور وحی و الہام کے حجت ہونے میں شیطان کو بھی شبہہ اور تردد نہیں تو انبیاء کرام کے قول و فعل کے حجت اور واجب العمل ہونے میں بھی کوئی شبہہ اور تردد نہ ہونا چاہیئے ؎۳

دلیل ۴: وما کان لمؤمنٍ و لا مؤمنةٍ اذا قضی اللہ ورسولہٗ امرًا ان یکون لھم الخیرة من امرھم ومن یعص اللہ ورسولہٗ فقد ضل ضلالًا مبینًا ؎۴

ترجمہ: کسی مسلمان مرد و عورت کو یہ اختیار نہیں کہ اللہ اور اس کے رسول نے اس کے کسی معاملہ میں کوئی فیصلہ کیا ہو (اور پھر) ان کو اپنے کام کا اختیار ہو جس نے اللہ اور اسکے رسول کی نافرمانی کی

؎۱ ۳۔آلِ عمران ۳۳۔

؎۲ ۶۔الانعام۔ ۸۶۔

؎۳ کاندھلوی: م۔ا۔حجیت حدیث؛ ص۔ ۳۰ تا ۳۲۔

؎۴ ۳۳۔ الاحزاب۔ ۳۶۔

وہ بلاشبہ مکمل گمراہ ہوا)

اس آیت کی تشریح کے ضمن میں حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں۔

"فھٰذہ الآیۃ عامّۃ فی جمیع الامور، وذالک انہٗ اذا حکم اللہ ورسولہٗ بشیٍٔ فلیس لاحدٍ مخالفتہٗ ولا اختیار لاحدٍ ھٰھنا ولا رائ ولا قول"۔[1]

ترجمہ: (پس یہ آیت تمام امور پر حاوی ہے، اس طرح کہ جب اللہ اور اس کے رسول جب کسی معاملہ میں اس کا فیصلہ کریں تو کسی کو بھی اس کی مخالفت کی گنجائش نہیں اور نہ کسی رائے اور قول کے اختیار کی)۔

یعنی اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ کسی بھی مومن مرد و عورت کے لیے اس قدر اٹل ہے کہ اس کے نفاذ کے بغیر اس کے لیے کوئی اور راستہ نہیں رہ جاتا سوائے اس کے کہ وہ اس پر بلا چون وچرا عمل کرے مولانا کاندھلوی فرماتے ہیں۔

ولا یخفیٰ ان ھٰذہ الآیۃ الکریمۃ مشتملۃ علیٰ ذکر قضائین- قضا اللہ وقضاء رسولہ فدلّ ذلک ان قضا الرسول حجۃ مستقلۃ سویٰ قضاء اللہ عزوجلّ - فلوکان قضاءُ اللہ وحکمۃٗ کافیًا لم یکن لذکر قضاء الرسول بعدہٗ معنیٌ۔[2]

ترجمہ: (یہ بات پوشیدہ نہیں کہ یہ آیت کریمہ دو قسم کے فیصلوں پر مشتمل ہے۔ اللہ تعالیٰ کے فیصلے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے، اس سے معلوم ہوا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ بھی بذاتِ خود حجت ہے جو اللہ کے فیصلے کے علاوہ ہو، اور اگر صرف اللہ کا فیصلہ اور اس کا حکم کافی ہوتا تو اس کے ذکر کے بعد علیحدہ نبی کے فیصلہ کے ذکر کی ضرورت نہ تھی) اور پھر صرف یہی نہیں کہ وہ یہ فیصلہ قبول کریں بلکہ یہ بھی ہے کہ وہ اس فیصلہ کو زبردستی

---

[1] ابن کثیر، اسمٰعیل القرشی: تفسیر القرآن العظیم: لاہور ۱۹۷۳ء: ج ۳: ص ۴۹۰
[2] کاندھلوی، محمد ادریس، مولانا مقدمۃ الحدیث، بحث حجیت حدیث (غیر مطبوعہ)

طوعاً و کرہاً اپنی طبیعت پر جبر و اکراہ کرتے ہوئے قبول نہ کریں بلکہ مکمل خوشی اور یکسوئی کے ساتھ اسے قبول کریں اور ایسے لوگوں کے ایمان سے خارج ہونے کو خدا نے اپنی ربوبیت کی قسم کھا کر کہا جو نبی کریم کے فیصلہ کو قبول کرنے میں اپنے دل میں کوئی تنگی محسوس کریں فرمایا: فلا وربك لا یؤمنون حتی یحکموك فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیت ویسلموا تسلیماً [1]

ترجمہ: (اے رسول صلی اللہ علیہ وسلم) آپ کے رب کی قسم ایسے لوگ ہرگز مومن نہیں یہاں تک کہ اپنے معاملات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ پر دل میں تنگی محسوس نہ کریں اور اس کو بخوشی قبول کریں)

یعنی اپنے تمام امورِ زندگی میں جب تک وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کو فرحت طبع کے ساتھ قبول نہ کریں دائرہ ایمان میں داخل نہ ہو سکیں گے۔ حدیث میں آیا۔

"والذی نفسی بیدہ لا یومن احدکم حتی یکون هواہ تبعاً لما جئت به" [2]

ترجمہ: اس ذاتِ عالی کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے تم میں سے کوئی شخص مومن نہیں ہو سکتا یہاں تک اس کی تمام خواہشات تابع نہ ہو جائیں ان احکام کے جن کو میں لے کر آیا ہوں)

دلیل ۵: لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنة۔ [3]

ترجمہ: تحقیق تمہارے لیے رسول کی ذات میں عمدہ نمونہ ہے)

امام راغب مفردات میں اسوۃ کا مفهوم ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

"وهی الحالة التی یکون الانسان علیها فی اتباع غیرہ ان حسناً وان قبیحاً" [4]

ترجمہ: اسوۃ انسان کی اس حالت کو کہتے ہیں جو کسی دوسرے کی اتباع اور پیروی میں وہ اختیار کرے خواہ وہ حالت اچھی ہو یا بُری)

یعنی لفظ اسوۃ میں خود اتباع کا مفهوم پایا جاتا ہے پھر حسنة کی صفت کے بعد مزید اس میں

---

[1] ۴۔ النساء۔ ۶۵۔

[2] مرقاۃ: شرح مشکوٰۃ: ج ۱، ص: ۲۳۳؛ (باب الاعتصام بالکتاب والسنہ)

[3] ۳۳۔ الاحزاب: ۲۱

[4] الاصفہانی: ابوالقاسم الحسن بن محمد بن المفضل: مفرداتِ الفاظ القرآن،

تاکید پیدا کردی گئی کہ اسوہ بذاتِ خود قابلِ اتباع اور پیروی کے لائق چیز ہے مزید یہ کہ وہ اگر اچھا بھی ہو، خدا کی نظر میں تو اس کا اتباع عقلاً مزید واجب ہو جاتا ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کو اسی معنی میں امت کے لیے اسوہ قرار دیا گیا ہے کہ اگر اللہ کے اتباع اور پیروی میں انسان کی جو حالت و کیفیت ہوتی ہے، اس کا مشاہدہ کرنا ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں کرو اور پھر اس کا اتباع اور پیروی کرو تو گویا تم اللہ کی اطاعت اور پیروی کرنے والے ہو جاؤ گے۔ اردو میں اسوۃ کا ترجمہ نمونہ سے کیا جاتا ہے یعنی اگر تمہیں خدا کی اطاعت و پیروی کا عملی، زندہ اور مکمل نمونہ دیکھنا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں دیکھ لو ان کی زندگی اللہ کی اطاعت و پیروی کی ایک واضح اور مکمل تصویر ہے

مولینا کاندھلوی لکھتے ہیں۔

> اللہ تعالے نے حضرات انبیاء کو فقط اس لیے نہیں بھیجا کہ وہ فقط بندوں تک اللہ کا پیغام پہنچا کر اپنی منصبی خدمات سے فارغ ہو جائیں بلکہ وہ من جانب اللہ امت کے لیے معلم، ہادی، مصلح اور مربی بلکہ اسوۃ حسنہ بنا کر بھیجے گئے ہیں۔ تاکہ ان کا ہر قول ہر فعل، ہر بیان و سکوت امت کے لیے حجت اور مشعل ہدایت ہو اور اللہ کے بندوں کو معلوم ہو جائے کہ خدا کی اطاعت اس طرح کرو جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو کرتے دیکھتے ہو، [1]

حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں۔

> ھذہ الایۃ الکریمۃ اصل کبیر فی التاسی برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی اقوالہ، وافعالہ، واحوالہ ولھذا امر تبارک وتعالیٰ بالتاسی بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم الاحزاب فی صبرہ و مصابرتہ۔ [2]

(یہ آیت کریمہ ایک بڑی اصل ہے نبی کریم کے اقوال، افعال اور احوال کی اتباع

---

[1] کاندھلوی: م ا، حجیت حدیث، ص ۳۳: ۳۴

[2] ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۳، ص ۴۷۴

میں اسی لیے اللہ تعالیٰ نے احزاب کے دن مسلمانوں کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صبر و استقامت کی اتباع کا حکم دیا)۔

یعنی اگرچہ آیت کا شانِ نزول ایک خاص محل اور واقعہ ہے لیکن یہ حکم محض اس واقعہ کے ساتھ خاص نہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی اس واقعہ میں قابلِ پیروی ہے باقی احوال میں نہیں بلکہ حکم عام ہے زندگی کے ہر شعبہ و مرحلہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کا اتباع از روئے آیت ہمارے لیے ازبس ضروری ہے۔

دوسری قابلِ غور بات اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے احکام میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کو قابلِ تقلید نمونہ بنایا، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ کے احکام تو پوری جامعیت کے ساتھ قرآن کریم میں بیان ہو گئے اب ان کی عملی تصویر اور عملی شکل کو واضح کرنے کے لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کو نمونہ بنا دیا گیا اس لحاظ سے قابلِ غور بات یہ ہو گی کہ کیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ بھی اسی قدر جامع ہے جس قدر قرآنی احکام یا نہیں؟ اگر ہمارا جواب نفی میں ہو تو پھر مکمل قرآن پر عمل کس طرح ہوگا؟ اور یہ بات پھر خدا پر ایک الزام کے درجہ میں آجائے گی اور اس کے علام الغیوب میں ہونے میں شک و تردد ہونے لگے گا کہ اس نے اپنی کتاب اور اپنے احکام پر عمل کیلئے جو نمونہ بھیجا وہ مکمل نہ تھا۔ اور پھر خدا کی صفات قدرت و علم پر لوگ شبہ کی نگاہ ڈالیں گے

بالفاظ دیگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور احوال کی جمعیت جس کو قرآن نے اسوہ کہا سے انکار خدا کے علام اور قادر مطلق ہونے میں شبہ پر مبنی ہے۔ اور جو شخص خدا کی کسی صفت میں بھی انکار یا شک تردد کا اظہار کرتا ہے وہ دائرہ ایمان سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ ایمان کا تقاضہ یہ ہے کہ اللہ کی تمام صفات پر یقین کامل ہو اور ایمان کامل کی نشانی یہ ہے کہ اللہ پر اور اس کی صفات پر ایسا ایمان ہو کہ گویا وہ خدا کو دیکھ رہا ہے۔

ارشاد ہوا:

ان تعبد اللہ کانك تراہ۔ [1]

---

[1] بخاری، کتاب الایمان۔

ترجمہ: (عبادت کی معراج یہ ہے کہ تو اس طرح عبادت کرے کہ گویا تو خدا کو دیکھ رہا ہو۔)
اور یہ بات یقین کامل کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی۔

اور اگر ہمارا جواب اثبات میں ہو اور ہم اسوہ رسول کو جامع مان لیں تو پھر ہمیں اس کی حجیت کو تسلیم کرنا ہوگا کہ اس کے بغیر قران پر عمل تو درکنار، اس کا سمجھنا بھی مشکل بلکہ ناممکن ہو جائے گا۔

صحیح بخاری میں کتاب الصلوٰۃ کے شروع میں ایک طویل حدیث نقل کی گئی ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ واقعہ معراج میں پنجگانہ نماز کی فرضیت کے بعد حضرت جبرئیل آئے اور دو دن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نمازیں پڑھوائیں، پہلے دن تمام نمازیں شروع وقت میں اور دوسرے دن تمام نمازیں اخیر وقت میں پڑھوائیں اور اس کے بعد فرمایا۔

بھٰذا اُمِرتَ۔

اس کی تشریح کرتے ہوئے ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں؛

والمعنیٰ ھٰذا الذی امرت به (بالفتح) ان تصلیه کل یوم ولیلة وروی بالضم ای ھذا الذی امرت بتبلیغه لك[1]

(اور حضرت جبرئیل کے اس لفظ کے معنی ت کے زبر کی صورت میں یہ ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی انہی اوقات میں نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے اور ت کے پیش کی صورت میں جو ایک روایت ہے، معنی یہ ہونگے کہ مجھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم تک یہ حکم پہنچانے کا حکم اسی طرح کیا گیا تھا)۔

بہر حال صیغہ مخاطب ہو یا متکلم کا اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سنت اللہ یہی ہے کہ اپنے احکام و اوامر، عبادات و طاعات کے طریقے، اوقات اور آداب اس طرح سکھائے جاتے ہیں کہ ایک فرشتہ ان اعمال کو بجا لاکر دکھاتا ہے۔

---

[1] العسقلانی، احمد بن حجر، (فتح الباری شرح صحیح البخاری) لاہور، ۱۹۸۱ء: ج ۲: ص ۵: (باب مواقیت الصلوٰۃ وفضلہا)

اور اس کے وہ تمام اعمال حکم خداوندی کے تابع ہوتے ہیں اور نبی پر ان کا اتباع ایسے ہی واجب ہوتا ہے جیسے کسی قول وحی کا۔

یہ تو طریقہ تھا نبی کے لیے اپنے احکام کی وضاحت و تفصیل کا اور دوسرے عباد کے لیے یہ طریقہ متعین کیا گیا کہ انبیاء کے تمام اعمال و افعال کو امت کے لیے ہر حالت میں قابل تقلید بنا دیا اور یہ واضح کر دیا کہ نبی کا کوئی قول، فعل، اللہ کے حکم سے ہٹ کر یا اس کے مخالف نہیں ہوتا اور اس کی تمام حرکات و سکنات بیداری کی حتی کہ حالت نوم بھی صرف اور صرف اللہ کے حکم کے تابع ہیں اور جس طرح نبی پر اس فرشتہ معلم کا اتباع واجب ہے کہ وہ بامر خداوندی نازل ہوا ہے، امت پر اس نبی کا اتباع واجب و ضروری ہے کہ وہ بھی مامور من اللہ اور معصوم من اللہ ہے۔ بلکہ ہم گذشتہ اوراق میں آیات قرآنیہ کی رو سے ثابت کر چکے ہیں کہ انبیاء کا مقام فرشتوں سے بڑھ کر اور بلند تر ہوتا ہے تو جب ملائکہ کی تقلید انبیاء کے لیے بحکم خداوندی ضروری ٹھہری تو انبیاء کی تقلید امت کے لیے بدرجہ اولیٰ واجب ہوگی

دلیل ۶ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

"لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأنه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه۔" [۱]

(آپ قرآن کے ساتھ جلدی کرنے میں اپنی زبان کو حرکت نہ دیں ہمارے ذمے ہے اس کو (آپ کے دل میں) جمع کرنا، پس جب ہم (فرشتے کی زبانی) پڑھ رہے ہوں تو اس کے پیروی میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہیں پھر ہم پر واجب ہے اس کا بیان۔

اس آیت کریمہ پر اگر غور کیا جائے تو اس آیت سے مندرجہ ذیل پہلوؤں سے حدیث کی حجیت ثابت ہوتی ہے۔

(۱) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر جب حضرت جبرئیل وحی لے کر آتے تھے، اور وحی کی آپ

---

[۱] القیامۃ: ۱۶ تا ۱۹

کے سامنے تلاوت کرتے تو آپ اس اہتمام اور فکر میں کہ کہیں وحی کے الفاظ ذہن سے نکل نہ جائیں۔ آپ حضرت جبرئیل کے ساتھ ساتھ تلاوت کرتے تاکہ وحی کے الفاظ پوری طرح ذہن نشین ہو جائیں اور ان میں کوئی شک و شبہ نہ رہے۔ چنانچہ آیہ مبارکہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو منع کیا گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس فکر میں حضرت جبرئیل کے ساتھ نہ پڑھا کریں' یہ ہماری ذمہ داری ہے کہ ہم اس کو آپ کے دل میں جمع کرائیں اور پھر آپ کی زبان سے ادا کروائیں۔

یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وحی کے حاصل کرنے اور اسے محفوظ کرنے میں اس قدر فکر و اہتمام کرتے تھے کہ شدید مشقت میں مبتلا ہو جاتے۔ گویا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس بات میں حد درجہ متفکر و محتاط تھے کہ وحی کے الفاظ کے حفظ اور ان کے تحمل میں کوئی غلطی یا کمی بیشی نہ ہو۔ اور اس احتیاط کے لیے وہ اپنے جسم مبارک پر تکلیف بھی برداشت کرتے تھے۔
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طریقہ معمول کو دیکھ کر یہ کیسے متصور ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کریم کے الفاظ، اس کے معانی اور اسرار و رموز ضائع کر سکتے تھے۔

مزید برآں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی ممکن نہیں کہ وہ تئیس ۲۳ سالہ دورِ نزول قرآن میں ایسے افراد تیار کرنے پر قادر نہ تھے کہ جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد قرآن کے متون تشریحات اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اعمال کو محفوظ نہ کر سکیں۔

(۲) دوسرے رخ پر اگر اس آیت کریمہ پر غور کیا جائے تو اللہ تعالیٰ نے جو کام اپنے ذمہ لیے وہ یہ ہیں۔

(۱) ان علینا جمعہ (آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں اسے جمع کرنا)

(۲) وقرآنہ' (جمع کرنے کے بعد اسے زبان رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ادا کروانا)

(۳) ثم ان علینا بیانہ (پھر اس کا بیان و وضاحت۔

یہاں اللہ تعالیٰ نے پہلی دو ذمہ داریوں کے درمیان واؤ کا لفظ اور دوسری اور تیسری کے درمیان ثم کا لفظ استعمال کیا ہے۔ واؤ اور ثم یہ دونوں حروف عربی زبان میں عطف کیلیے استعمال ہوتے ہیں اور عربی قواعد کا یہ اصول ہے کہ معطوف یعنی جس کو عطف کیا جائے معطوف علیہ سے یعنی جس پر عطف کیا جا رہا ہے علاوہ کوئی چیز ہوتی ہے۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی چیز کے دو عنوانوں کو معطوف اور معطوف علیہ بنا دیا جائے اس قاعدے کی رو سے جمع قرآن، تلاوت قرآن، اور بیان قرآن تین مختلف چیزیں ہو گئیں۔ اور تین چیزوں کو خدا نے اپنے ذمہ لے لیا، یعنی جس طرح خدا اس قرآن اور اس کے الفاظ کی حفاظت کرے گا، اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی بیان کردہ اس کی توضیحات، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے واضح شدہ اس کی صورتوں کی حفاظت کرے گا۔

واؤ اور ثم کے بارے میں علمائے اصولین کا مسلک یہ ہے۔

الواؤ للجمع المطلق وقیل ان الشافعی جعلہ للترتیب" [1]

واؤ محض جمع کے لیے آتا ہے اور کہا گیا ہے امام شافعی نے اس کو ترتیب کیلیے بھی استعمال کیا ہے)۔

ثم للتراخی لکنہ عند ابی حنیفۃ یفید التراخی فی اللفظ والحکم وعندھما یفید التراخی فی الحکم۔ [2]

(ثم تاخیر کے لیے ہوتا ہے لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک لفظ اور حکم میں اور صاحبین کے نزدیک صرف حکم میں تراخی کے لیے ہے۔

اس اصول کی رو سے معلوم ہوا کہ جمع و تلاوت کے درمیان تو کوئی تاخیر نہ ہو گی۔ یعنی جیسے ہی وحی نازل ہو گی بغیر کسی تاخیر کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں محفوظ ہو جائے

---

[1] اصول الشاشی

[2] ایضاً،

گی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو بلا تاخیر تلفظ کر سکیں گے۔ لیکن اسکا بیان اور تفسیر و وضاحت کچھ تاخیر کے بعد ہوگی۔

اللہ تعالیٰ نے جب تین چیزوں کو اپنے ذمہ میں لیا تو یہ تصور نا ممکن و محال ہے کہ وہ دو چیزوں میں تو اپنی پوری ذمہ داری کرے اور تیسری چیز یعنی بیان میں وہ ذمہ داری پوری کرنے پر قادر نہ ہو یا قدرت کے باوجود نہ کرے۔ لامحالہ وہ الفاظ قرآنی کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے بیان کردہ تشریحات و توضیحات کی بھی حفاظت کرے گا۔

دلیل ۵: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت اور قدر و منزلت صحابہؓ اور پھر امت محمدیہ کے دل میں پیدا و ثابت کرنے کیلیے اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ کے ساتھ تاکید فرمائی ہے۔

یا ایہا الذین آمنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی ولا تجھروا لہ بالقول کجھر بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم وانتم لا تشعرون۔[1]

(اے ایمان والو! اونچی کرو اپنی آوازیں نبی کی آواز سے اور اس سے نہ بولو تڑخ کر جیسے تڑختے ہو ایک دوسرے اور پر کہیں منائع ہو جائیں تمہارے کام اور تم کو خبر بھی نہ ہو۔

آیۂ مبارک میں امت کو یہ ہدایت دی گئی کہ اپنی آوازیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز سے اونچی نہ کریں اور اگر انہوں نے اس چیز کا ارتکاب کیا تو ساری زندگی میں جسقدر بھی نیکیاں کی ہوں گی، بلا تاخیر ختم کر دی جائیں گی اور افراد امت کو اس کا احساس تک نہ ہوگا۔

آدمی جب کسی دوسرے شخص کی آواز سے اپنی آواز بلند کرتا ہے تو گویا وہ اس کی آواز دبا رہا ہے اور اس کی بات کی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش کر رہا ہے۔

---

[1] ۶۹ : الحجرات - ۲

آواز کو دبانا محض یہی نہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے زور سے بولنے کی ممانعت ہے بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی درجہ میں بھی توہین کرنا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو غیر اہم سمجھنا اور ان کی حجیت سے انکار کرنا یہ تمام باتیں اس آیت کے ضمن میں آگئیں۔ کیونکہ آواز اونچی کرنے سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیت پہنچتی ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کی اہمیت کو کم کرنا بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیت پہنچانے کے مترادف ہے۔

مولانا محمد مالک کاندھلوی لکھتے ہیں؛

"آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیت پہنچانا یا ایسی کوئی حرکت کرنا جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک پر تکدر واقع ہو اصل ایمان ہی کی بربادی کا باعث ہے۔ جیسا کہ سورۃ احزاب میں واضح طور پر اعلان فرمادیا گیا؛

"ان الذین یوذون اللہ ورسولہ لعنہم اللہ فی الدنیا والآخرۃ" [1]

اعمال کے برباد ہونے کے متعلق ایک اور آیت میں اللہ تعالے یوں ارشاد فرماتے ہیں؛

"ان الذین کفروا وصدوا عن سبیل اللہ وشاقوا الرسول من بعد ما تبین لھم الھدیٰ لن یضر اللہ شیئاً و سیحبط اعمالھم" [2]

ترجمہ: جو لوگ منکر ہوئے اور روکا اللہ کی راہ سے اور خلاف ہوئے رسولؐ سے بعد اس کے کہ واضح ہو چکی ان پر ہدایت نہ بگاڑ دیں گے اللہ کا کچھ اور وہ ضائع کر دے

---

[1] کاندھلوی، محمد مالک، مولانا "تکملہ معارف القرآن" لاہور ۱۹۸۳ء جلد ۶، صفحہ ۴۴۴۔

[2] ۴۷ - محمد - ۳۲۔

گا انکے اعمال، گویا آیہ مبارکہ میں جن اعمال کی دھمکی دی گئی ہے وہ درج ذیل ہیں۔

(۱) کفر۔

(۲) اللہ کی راہ سے دوسروں کو روکنا۔

(۳) رسول اللہ کی مخالفت۔

گویا کفر اور دوسروں کو کفر کی دعوت دنیا کے عظیم ترین جرم ہیں اور اگر ان کے بعد کوئی تیسرا جرم ہے تو وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت اور ان کو اذیت و تکلیف پہنچانا ہے۔

دیگر یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیت پہنچانا اللہ تعالیٰ کی لعنت کا انسان کو مستحق بنا دیتا ہے اور اللہ کی لعنت کا مطلب یہ ہے کہ جس انسان کو اللہ اپنی لعنت کا مورد قرار دے اسکو اپنی رحمت اور حق کی ہدایت سے محروم رکھتا ہے شیطان کے متعلق اللہ تعالیٰ فرماتا ہے علیک لعنتی الی یوم الدین، یعنی قیامت تک اسے لعنت خداوندی کا مورد قرار دے کر رحمت و ہدایت سے محروم کر دیا گیا۔ اور جو لوگ اللہ کے رسول کو اذیت پہنچاتے ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلبی تکدر اور تکلیف کا باعث بنتے ہیں، وہ دراصل شیطان ہی کی جماعت سے تعلق رکھتے ہیں اس لیے خدا نے ان کے لیے بھی وہی سزا متعین فرمائی۔ جو خود شیطان کے لیے ہے۔

دلیل ۵: اللہ تعالیٰ نے نزول قرآن کا مقصد یہی بیان کیا کہ مخلوق کی ہدایت کے لیے جو کلام فصیح و بلیغ حکمت سے بھرپور اور ان خزائن سے معمور جو اب تک کتب سماویہ میں موجود تھے نازل کیا گیا چونکہ یہ کتاب امت کا ہر فرد کی عقل و دانش اور علم و زھد و تقویٰ میں اسقدر راسخ نہ ہوگی۔ کہ وہ اس کلام کی صحیح مراد کو اپنی عقل و فکر سے سمجھ سکے اور ہدایت حاصل کر سکے اس لیے ارشاد ہوا۔

وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیھم ولعلھم یتفکرون[۱]

(ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن اتارا تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کیلئے اس کتاب کے معانی بیان فرمائیں کہ جو ان کی ہدایت کیلئے اتاری گئی تاکہ اسکے بعد لوگ اس میں غور کریں)

---

[۱] ۱۶: النحل: ۴۴۔

یعنی قرآن کریم کے حقائق ودقائق مجملات ومشکلات کی توضیح وتشریح امت کا ہر فرد کرنے سے قاصر ہوگا ان کی تفسیر کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال ہی معتبر ہونگے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال کو قرآن سے جدا کر کے اگر کوئی شخص محض زبان دانی اپنی عقل وفکر اور ذہن ودانش سے سمجھنے کی کوشش کرے گا تو قرآن کے صحیح مفہوم اور معنی و مراد کو نہیں سمجھ سکتا اور گمراہی کی راہ اختیار کرے گا۔

جس طرح کوئی شخص طب کی کتاب کو محض زبان دانی کی بنا پر نہیں سمجھ سکتا بلکہ اس کو وہ کتاب سمجھنے کے لیے بھی کسی طبیب وڈاکٹر کی ضرورت ہو گی۔ اسی طرح طب روحانی کی کتاب قرآن کریم محض لسانی مہارت اور زبان پر عبور حاصل ہونے سے کسی طرح سمجھ میں آسکتی ہے۔ مولانا کاندھلویؒ لکھتے ہیں۔

"منکرین حدیث کا مقصد یہ ہے کہ جس طبیب روحانی (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم) پر جس طب روحانی (قرآن کریم) کا نزول ہوا اور جس ذات بابرکات پر خدا کا فرشتہ طب روحانی کا صحیفہ لے کر اترا اس طب روحانی کے متعلق اس طبیب روحانی کی کوئی شرح اور تفسیر حجت اور معتبر نہیں اور ہماری لولی لنگڑی اور لونجی عقل جو روحانی حیثیت سے سل، دق، جذام، مالیخولیا اور سرسام میں مبتلا ہے وہ آیت قرآن کا جو الٹ سلٹ مطلب بیان کردے وہ سب معتبر و مستند ہے"[1]

مزید برآں یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہے کہ عرب، عجمیوں سے بہت زیادہ عربی زبان میں عبور و مہارت رکھتے ہیں اور پھر خصوصاً اہل مکہ کی عربی دانی اور عربی پر عبور تو تاریخ میں ممتاز ہے۔ زمانہ جاہلیت کے ادباء اور شعراء کے تذکروں سے ادب عربی بھرا پڑا ہے پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان عربوں میں بھی سب سے زیادہ فصیح اللسان تھے

---

[1] کاندھلوی م ا: حجیت حدیث، ص ۳۹۰۔

تو اگر ان لوگوں کی جو زبان عربی میں اس قدر ماہر تھے، خواہ وہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہوں یا آپؐ کے صحابہ کی قرآنی تشریح و وضاحت حجت و معتبر نہیں تو ہماری اپنی عقل کی اختراعی تفسیر و وضاحت کس طرح حجت ہو سکتی ہے۔؟

اس پر مستزاد یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور صحابہ کے اقوال تفسیری کو جدا کر کے تو پورے قرآن پر عمل کیا قرآن کے ایک حکم پر بھی عمل نہیں ہو سکتا مثلاً قرآن میں نماز کا قائم کرنے کا حکم بار بار دیا گیا لیکن اس کی ہیئت اور اس کا طریقہ متعین نہیں کیا گیا لہٰذا قرآن کے اس حکم پر عمل کرنے کے لیے ہمیں سنت کا سہارا لینا پڑے گا۔

دلیل ۲: وما اتاکم الرسول فخذوہ ومانہاکم عنہ فانتہوا واتقوا اللہ۔(الحشر:۷)

(جو تم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا اس کو لے لو اور جس سے منع کیا، اس سے رک جاؤ)

اس آیت کی تشریح و وضاحت اور مفسرین کے اقوال نقل کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم منکرین حدیث کی جانب سے اس آیت پر کئے گیے چند اشکالات کا ازالہ کر دیں جن کا خلاصہ و نچوڑ یہ ہے کہ یہ آیت عام نہیں اور حدیث ومانہاکم میں داخل ہے نہ کہ وما اتاکم اور مانہاکم سے رک جانے کا حکم قرآن نے دیا۔

مقام حدیث میں اس اشکال کو ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔

اس اشکال کو ہم تین اجزا میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

ا۔ یہ آیت مال فے کے بارے میں ہے عام حکم نہیں۔

(ب) آتاکم سے مراد کسی مادی اور جسمانی چیز کا دینا ہوتا ہے، جب کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی مجموعہ احادیث کتابی شکل میں امت کو نہیں دیا۔

(ج) احادیث ومانہاکم میں داخل ہیں نہ کہ وما اتاکم میں

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ یہ آیت مال غنیمت سے متعلق ہے اور اس کے شان نزول میں ایک واقعہ نقل کیا جاتا ہے، مفسرین کے نزدیک اگرچہ اس آیت کا مورد

خاص ہے لیکن ہر آیت کا مورد اس کا شانِ نزول ہوتا ہے، اس کے حکم کی علت نہیں ہوتا یعنی اگر اس خاص واقعہ کو ہم اس حکم کی علت بنالیں تو جب وہ واقعہ نہ ہو تو اس آیت کا حکم ختم ہو جائے گا، بلکہ آیت کا حکم ہمیشہ اگر الفاظ عام ہوں تو عام ہوتا ہے اور بلا کسی قرینہ کے، اس کی تخصیص کرنا اصولاً جائز نہیں ہوتا۔ اگر ہم ان تمام آیات کو شانِ نزول کے ساتھ خاص کر دیں جو کسی واقعہ کے وقوع پذیر ہونے پر نازل ہوئی ہوں تو قرآن کی ہمہ گیری اور عالمگیری حیثیت، یہ دعویٰ کہ قرآن قیامت تک کے لیے، اور یہ کہنا کہ قرآن ایک جامع کتاب ہے مشکوک ہو جائے گا۔ مثلاً آیت:

قل اللهم ملك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشآء۔

ترجمہ: (اے نبی) (آپ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ دیجیے کہ بیشک سلطنتوں کے مالک اللہ تعالیٰ ہیں وہ جس کو چاہیں بادشاہت عطا کریں اور جس سے چاہیں بادشاہت چھین لیں)۔

اس آیت کے شانِ نزول کے متعلق مفسرین لکھتے ہیں کہ غزوہ احزاب کے موقع پر جس وقت خندقیں کھودی جا رہی تھیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام اس کام میں مشغول تھے ایک جگہ ایک چٹان نمودار ہو گئی جو صحابہ سے نہ ٹوٹتی تھی، صحابہؓ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور درخواست کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر ضرب لگائیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی ضرب لگائی ایک روشنی نمودار ہوئی کہ جیسے اندھیرے میں چراغ روشن ہو گئے ہوں، آپ نے فرمایا مجھے حیرہ کے محلات دکھائے گئے ہیں دوسری بار کدال مارنے پر روشنی ہوئی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھے اس روشنی میں روم کے سرخ محلات دکھائے گئے ہیں۔ یہ فرما کر پھر تیسری کدال ماری پھر ویسی ہی روشنی نمودار ہوئی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھے اس روشنی میں صنعاء یمن کے محلات دکھائے گئے ہیں۔ اور مجھے جبرئیل امین نے خبر دی ہے کہ ان سب ممالک پر میری امت کا تسلط اور غلبہ ہوگا کفار اور منافقین نے یہ سنا تو مذاق اڑانے لگے کہ تمہارا نبی بھی خوب ہے۔ یثرب میں بیٹھا ہے دشمن کے خوف سے خندق کھود رہا ہے اور کہتا ہے کہ مجھے روم حیرہ اور صنعاء کے محلات

دکھلائی دیتے ہیں اس پر یہ آیت نازل ہوئی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کفار کو کہہ دیجئے کہ سلطنتوں کا مالک خدا ہے جسے چاہے عطا کر دے اور جسے چاہے محروم کر دے[1]۔

اس شان نزول کا یہ مطلب نہیں کہ اللہ کی یہ صفت محض روم و فارس کی سلطنت مسلمانوں کو دلانے کے لیے ہے بلکہ یہ صفت عام ہے کہ اللہ قادر مطلق ہے جب چاہے، جسے چاہے جس علاقہ کا چاہے حکمران بنادے اور جب چاہے حکمرانی سے محروم کر دے اگر ہم اس آیت کے شان نزول کو ان صفات کی علت بنادیں تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ جب مسلمان روم و فارس پر فاتح بن کر حکمران ہو جائیں گے تو نعوذ باللہ اللہ کی صفت مالکیت ختم ہو جائے گی۔

لہٰذا یہاں بھی یہی بات ہے کہ اگرچہ آیت کا شان ورود ایک خاص واقعہ اور ایک خاص چیز ہے لیکن الفاظ کے عموم کی وجہ سے یہ حکم عام ہے، اب جو بھی کام نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انجام دیں، جس کے کرنے کا حکم فرمائیں وہ سب کا سب ما آتاکم میں اور جس کام سے منع فرمادیں وہ ما نہاکم میں داخل ہے۔

امام رازیؒ جو مفسرین میں ایک بلند مقام رکھتے ہیں اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں۔

والاجود ان تکون ھذہ الایۃ عامۃ فی کل ما اتی رسول اللہ ونھیٰ عنہ وامر، النفئ داخل فی عمومہ۔[2]

(زیادہ بہتر یہ ہے کہ اس آیت کو عام پر محمول کیا جائے اور یہ کیا جائے جو کچھ بھی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا بصورت امر یا بصورت نہی سب کو شامل ہو۔ اور فئی کا حکم بھی اسی عموم میں داخل و شامل ہو۔

---

[1] مولانا محمد ادریس کاندھلوی، معارف القرآن: ۱: ۶۷۴ طبع لاہور ۱۹۸۲ء

[2] رازی، فخر الدین، امام، التفسیر الکبیر طہران: ج ۲۹، ص ۲۸۹

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں ۔

ان مہما امرکم بہ فافعلوہ ومہما نہاکم عنہ فاجتنبوہ

فانہ یامر بخیر و انما ینہیٰ عن شر ۔ ؎۱

ان تمام کاموں کو سر انجام دو جن کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا اور ان تمام کاموں سے رک جاؤ جن سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روک دیا چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ بھلائی کا حکم دیتے ہیں اور برائی سے روکتے ہیں ۔

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم امت کے ہمدرد و خیر خواہ ہیں اور کیوں نہ ہوں قرآن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحمتوں کو عالمین کے لیے بیان کرتا ہے ۔ تو کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ رحمتیں، ہمدردیاں اپنے ماننے والوں، اپنے جان نثاروں اپنے مطیعین ومحبین کے لیے نہ ہونگی؟ لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم جو بھی حکم دیں گے، امت کی اس میں بھلائی ہوگی اور جس بات سے منع فرمائیں گے، اس کا انجام دینا امت کے لیے بھلائی کا سامان نہ ہوگا ۔ علامہ آلوسی روح المعانی میں کشاف کی ایک اصولی دلیل نقل کرتے ہیں ۔ فرمایا:

وفی الکشاف الاجود ان تکون عامۃ فی ما امر بہ صلی اللہ علیہ وسلم ونہیٰ عنہ وامر الفی داخل فی العموم وذالک لعموم لفظ (ما) ۔ ؎۲

(کشاف میں ہے کہ زیادہ بہتر یہ ہے کہ یہ آیت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر حکم اور نہی کے لیے عام ہو اور فئی کا حکم اس عموم میں داخل ہو بوجہ لفظ "ما" کے عموم کے)

یعنی اصولاً "ما" کا لفظ عام چیز کے لیے بولا جاتا ہے اور جب تک اس عموم پر عمل ناممکن نہ ہو اس کی تخصیص جائز نہیں ۔

؎۱ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم: ج ۴، ص ۳۳۷

؎۲ آلوسی، ابی الفضل شہاب الدین السید، روح المعانی، بیروت، ج ۲۸: ص ۵۰

مزید یہ کہ آیت کا سیاق و سباق اسی بات کا متقاضی ہے کہ آخر میں حکم دیا جاتا ہے واتقوا اللہ (اللہ کا تقویٰ اختیار کرو) یہ حکم عام ہے اور ہر حالت، ہر وقت، ہر زمانہ اور ہر کیفیت کے لیے خواہ، جنگ ہو یا امن، غربت ہو یا امارت، غلامی ہو یا حکومت اس بات کا کوئی دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اللہ کے تقویٰ کا حکم صرف اسی واقعہ کے ساتھ خاص ہے۔ ایک ہی آیت کے نصف کو خاص اور نصف کو عام ماننا اصول کے لحاظ سے غلط ہے۔ اشکال کا دوسرا جزو اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی مجموعہ احادیث امت کو نہیں دیا اس لیے وما آتاکم میں نہیں آسکتا۔ یہ اعتراض اس وقت صحیح تھا جب کہ اتاکم کا لفظ محض کسی مادی اور جسمانی چیز کے دینے کے لیے استعمال ہوتا۔ یا پھر آتاکم کے لفظ میں ایسے معنیٰ نہ پائے جاتے جس میں کوئی غیر مادی چیز داخل ہو سکتی ہو۔ حالانکہ اتاکم کی وضاحت کرتے ہوئے امام راغب لکھتے ہیں:

"والاتیان یقال للمجئ بالذات وبالامر وبالتدبیر، و یقال فی الخیر وفی الشر والاعیان والاعراض۔[1]

ترجمہ: اور اتیان کا لفظ بذات خود آنے کیلیے اور کسی معاملہ یا تدبیر کے پیش آنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے مزید اس کو خیر و شر، اجسام اور سامان کے آنے کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔

گویا بالذات، اعیان اور اعراض میں تو مادی و جسمانی چیزیں اور امر، تدبیر، اور خیر و شر میں ایسے امور آگئے جو کسی قول یا خبر کا درجہ رکھتے ہیں۔ ان تمام کے لیے اتیان کا لفظ استعمال ہو سکتا ہے۔ قرآن کریم میں یہ لفظ کتاب، حسنہ، سیئہ، علم، حکمت ان سب کے لیے استعمال ہوا ہے۔

خذوا ما اتینٰکم بقوۃ واذکروا ما فیہ لعلکم تتقون۔[2]

---

[1] الاصفہانی، مفردات، صفحہ ۸۔

[2] ۷۔ الاعراف: ۱۷۱۔

ترجمہ: پکڑلو اس کو جو ہم نے تم کو دیا (کتاب توراۃ) اور نصیحت حاصل کرو شاید تم تقویٰ والے ہو جاؤ۔

وَاٰتَیْنٰہُ فِی الدُّنْیَا حَسَنَۃً وَاِنَّہٗ فِی الْاٰخِرَۃِ لَمِنَ الصّٰلِحِیْنَ۔[1]

ترجمہ: ہم نے ان (حضرت ابراہیمؑ) کو دنیا میں نیکی دی اور وہ آخرت میں نیک لوگوں میں سے ہوں گے۔

فَفَہَّمْنٰہَا سُلَیْمٰنَ وَکُلًّا اٰتَیْنَا حُکْمًا وَّعِلْمًا۔[2]

ترجمہ: پھر سمجھا دیا ہم نے سلیمانؑ کو وہ فیصلہ۔ اور دونوں کو دیا تھا ہم نے حکم اور سمجھ۔

وَلَقَدْ اٰتَیْنَا لُقْمٰنَ الْحِکْمَۃَ اَنِ اشْکُرْ لِلّٰہِ۔[3]

ترجمہ: اور ہم نے دی لقمان کو دانش تاکہ وہ اللہ کا شکر ادا کرے۔

گویا قرآن نے جہاں کتاب کے لیے اتیان کا لفظ استعمال کیا ہے وہاں، حکم، علم، حکمت کے لیے بھی استعمال کیا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ تمام چیزیں مادی نہیں۔

ان وضاحتوں، تفصیلات اور تشریحات سے واضح ہو گیا کہ احادیث وما آتاکم میں بھی اور ما نہاکم میں داخل ہیں۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اوامر، تمام افعال اور وہ تمام چیزیں جن کے وقوع کے علم پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نکیر اس وقت یا بعد میں نہیں فرمائی تمام کی تمام وما آتاکم میں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام نواہی وہ تمام امور جن سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم ساری زندگی پرہیز فرماتے رہے۔ اور وہ تمام امور جن کا انجام پانا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں آیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔ یہ تمام وما نہاکم میں داخل ہیں۔

یہ چند آیات قرآنیہ تھیں جو حجیت حدیث کے دلیل کے طور پر پیش کر دیں۔ خیال تو یہ تھا کہ ان تمام آیات پر منکرین حدیث کی طرف سے جو جو اشکالات کیے گئے ان تمام

---

[1] ۱۶: النحل: ۱۲۲۔

[2] الانبیاء: ۷۹۔

[3] ۳۱۔ لقمان: ۱۲۔

کو بھی نقل کرتا اور سب کے بالتفصیل جواب دیتا لیکن طوالت کے خوف سے باز رہا اور آئندہ (انشاء اللہ) کسی وقت کے لیے رکھ چھوڑا البتہ بعض آیات پر جو اشکالات تھے وہ نقل کر دیئے۔

اب ہم ان احادیث کا جائزہ لیں گے کہ جو حجیت حدیث پر دلالت کرتی ہیں۔ اور بعض صحابہ کے اقوال و آثار بھی نقل کریں گے، جس سے اندازہ ہوگا کہ صحابہ کے ہاں حدیث کی کس قدر عظمت تھی۔

دلیل ۱: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس حدیث میں جسے امام بخاری نے نقل کیا جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی تمام امت کے جنت میں داخلہ کی بشارت دی لیکن منکر کو اس بشارت سے مستثنیٰ قرار دیا۔ فرمایا:

كل امتی يدخلون الجنة الا من ابى قالو يارسول الله ومن ابى قال من اطاعنى دخل الجنة ومن عصانى فقد ابى۔[1]

ترجمہ: میرا ہر امتی جنت میں داخل ہوگا سوائے اس کے جس نے انکار کیا، صحابہؓ نے دریافت کیا انکار کرنے والوں میں کون داخل ہیں فرمایا جس نے میری اطاعت کی وہ جنت میں داخل ہوا اور جس نے میری نافرمانی کی وہ منکر ہوا۔

گویا اسلام و کفر اور جنت میں داخلہ یا اس سے محرومی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت یا نافرمانی پر منحصر ہے۔

دلیل ۲: ابوہریرۃ کی روایت مرفوعاً امام بخاری نے اپنی صحیح میں نقل کی ہے۔

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من اطاعنى فقد اطاع الله ومن عصانى فقد عصى الله۔[2]

---

[1] صحیح بخاری، بیروت، جلد ۹، صفحہ نمبر ۱۱۔ (کتاب الاعتصام)
[2] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 (کتاب الاحکام)

ترجمہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے میری اطاعت کی، اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی۔

منکرین حدیث کہتے ہیں کہ ہم صرف اس حدیث کو مانیں گے جس کی تائید میں کوئی آیت پیش کی جائے گی اس حدیث کی تائید میں ہم ایک آیت پیش کرتے ہیں:

ومن يطع الرسول فقد اطاع الله۔[1]

ترجمہ: اور جو رسول کی اطاعت کرے تو گویا اس نے اللہ کی اطاعت کرلی۔

ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا۔[2]

ترجمہ: جس نے اللہ اور اس کے رسولؐ کی نافرمانی کی، اس کے لیے جہنم کی آگ ہے جس میں وہ ہمیشہ رہنے والا ہوگا۔

منقولہ بالا دونوں احادیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اطاعت کرنیوالے کو ناجی اور نافرمانی کرنے والے کو مستحق دوزخ بنایا ہے اور دونوں آیات بھی اسی کو ظاہر کر رہی ہیں۔

دلیل ۳: امام بخاریؒ نے کتاب الاعتصام میں ایک حدیث نقل کی ہے جس میں چند فرشتوں کا اس وقت آنا بیان کیا گیا ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حالت نوم میں تھے۔ ان فرشتوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک مثال سے تشبیہ دی کہ کوئی شخص گھر بناتا ہے اور اس میں عمدہ دسترخوان پر نعمت ہائے خداوندی کھانے کے لیے چن دیتا ہے۔ اور پھر لوگوں کو دعوت دیتا ہے، چنانچہ جو شخص دعوت کو قبول کرتا ہے، وہ اس گھر میں داخل ہو جاتا ہے اور اس میں موجود نعمتیں کھاتا ہے اور جو دعوت کو قبول نہیں کرتا وہ داخلہ اور دسترخوان کی نعمتوں سے بھی محروم رہتا ہے۔ اس مثال کو بیان فرمانے کے بعد ان ملئکۃ مثل لہ نے بیان کیا کہ وہ گھر جنت ہے۔ اور اس گھر کی طرف بلانے

---

[1] النساء: ۸۰۔ [2] الجن: ۲۳۔

والے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس مثال کو بیان کرنے کے بعد وہ ملٰئکۃ کہتے ہیں

فمن اطاع محمداً صلی اللہ علیہ وسلم فقد اطاع

اللہ ومن عصیٰ محمداً فقد عصی اللہ۔ [1]

ترجمہ: پس جس شخص محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کی، اس نے اللہ کی اطاعت کی۔

اور جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی۔

اور ملٰئکۃ کے متعلق اللہ تعالیٰ عصمت کی گواہی دیتے ہیں۔

لا یعصون اللہ ما امرھم و یفعلون ما یؤمرون۔ [2]

ترجمہ: (وہ خدا کی (ذرا) نافرمانی نہیں کرتے کسی بات میں بھی جو وہ ان کو حکم دیتا ہے اور جو کچھ ان کو حکم دیا جاتا ہے۔ اس کو فوراً بجا لاتے ہیں۔)

یعنی ملٰئکۃ کا ہر قول وفعل، ہر حرکت وسکون اللہ کے حکم کے تابع ہے اور وہ ذرہ برابر بھی ادھر اُدھر نہیں ہو سکتے۔

اسی طرح ان کا یہ فرمانا کہ جس شخص محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کی، اس نے اللہ کی اطاعت کی اور ایک عجیب لطیف نکتہ ان کے قول میں یہ رکھا ہوا ہے کہ انہوں نے یہ نہیں کہا کہ جس نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کی بلکہ یہ کہا کہ جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کی یعنی محمد مطاع مطلق ہیں ان کی ذات کی اتباع اور ان کے ہر حکم کی پیروی خواہ وہ بحیثیت نبی دیں، یا بحیثیت ایک انسان تمام کی پابندی ضروری ہے۔ اسی طرح ذاتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی اللہ کی نافرمانی ہے۔

دلیل ۲۷: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انبیاء سابقین پر اپنی فضیلت بیان کرتے ہوئے فرمایا:

ما من الانبیاء نبی الا اعطی من الایات ما مثلہ' اومن

---

[1] بخاری، جلد ۹، صفحہ ۱۱۵۔

[2] ۶۶: التحریم ۶۔

او آمن علیہ البشر وانما کان الذی اوتیت وحیا اوحی
اللہ الی فارجوا انی اکثرھم تابعا یوم القیمۃ۔[1]

ترجمہ: ہر نبی کو جس قدر آیات دی گئی ہیں اسی قدر اس پر ایمان لایا گیا یا (اسی قدر) لوگ ایمان لائے
اور مجھے تو وحی دی گئی ہے جو اللہ تعالیٰ نے میری طرف بھیجی ہے' اسی لیے مجھے امید ہے
کہ قیامت کے دن میری پیروی کرنے والے لوگ بہت زیادہ ہوں گے)۔

اس حدیث کی تائید میں درج ذیل آیت پیش کی جا سکتی ہے۔

فاوحیٰ الی عبدہ ما اوحیٰ۔[2]

(پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے بندہ پر وحی نازل فرمائی جو کچھ نازل فرمائی)

اس آیت میں بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا نزول بیان کیا گیا ہے۔

لیکن سوال طلب بات تو یہ ہے کہ وحی تو انبیاء سابقین پر بھی آئی تھی۔ قرآن کریم نے
انبیاء پر وحی کا فرداً فرداً ذکر کیا ہے۔

واوحینا الی موسیٰ واخیہ۔[3]

ترجمہ: ہم نے موسیٰ پر وحی اتاری۔

انا اوحینا الیک کما اوحینا الیٰ نوح والنبیین من بعدہ و
اوحینا الیٰ ابراھیم واسمعیل واسحٰق ویعقوب
والاسباط وعیسیٰ وایوب ویونس وھرون و
سلیمن ۔[4]

ترجمہ: بیشک ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی جیسے نوحؑ پر اور ان کے بعد نبیوں پر

---

[1] بخاری: جلد ۹، صفحہ ۱۱۳۔
[2] ۵۳۔ النجم: ۱۰۔
[3] ۱۰: یونس: ۸۷
[4] النساء: ۱۶۳۔

رہم نے وحی کی ابراہیم پر، اسمٰعیل پر، اسحٰق پر، یعقوب پر، اولادِ یعقوب پر، عیسیٰ پر، ایوب پر، یونس پر، ہارون پر اور سلیمان علیہم السلام پر)

آیت قرآنی کی رو سے مندرجہ بالا تمام انبیاء پر اللہ تعالیٰ نے وحی نازل فرمائی تو پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اوپر وحی کے نزول کو کس بنا پر خصوصیت اور اپنی امتیازی شان کے ساتھ ذکر کیا؟۔

ابن حجر عسقلانیؒ اس کی توجیہ یہ بیان کرتے ہیں۔

ان القرآن اعظم المعجزات وافیدها وادومها لاشتماله علی الدعوة والحجة ودوام الانتفاع به الی آخر الدهر۔ ^۱

ترجمہ: کہ قرآن کریم عظیم ترین معجزہ ہے، سب سے زیادہ مفید اور ہمیشہ رہنے والا، اس وجہ سے کہ وہ دعوت پر مشتمل ہے اور اسکی حجیت و انتفاع دائمی ہے)

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں۔

ان کل نبی اعطی من المعجزات ماکان مثله لمن کان قبله من الانبیاء فامن به البشر واما معجزتی العظمیٰ فهی القران الذی لم یعط احد مثله فهذا انا اکثرهم تبعا ^۲

ترجمہ: ہر نبی کو ایسے معجزات دیئے کہ ان کی مثال ان سے قبل کے انبیاءؑ میں موجود تھی۔ چنانچہ ان پر لوگ ایمان لائے لیکن میرا معجزہِ عظیم یہ قرآن کریم ہے۔ کہ جس کا مثل کسی کو بھی نہیں دیا گیا اس لیے میرے متبعین زیادہ ہوں گے۔)

یہ تو وہ امور تھے جو محدثین نے بیان کیے ان کے ساتھ ایک بات یہ بھی کہی جا سکتی ہے کہ انبیاء سابقین کو وحی کی صرف ایک قسم یعنی وحی متلو عطا کی گئی تھی لیکن مجھے اللہ تعالیٰ نے وحی کی دوسری قسم وحی غیر متلو بھی عطا کی ہے۔ اور وہ میری احادیث ہیں اور دلیل اس بات کی

---

^۱ عسقلانی، فتح الباری: ج ۱۳: ص ۴۲۸۔

^۲ عینی، بدرالدین ابی محمد: العلامہ عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، دمشق: ج ۱۲: ص ۲۵

یہ ہے کہ صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی ایسے رسول ہیں کہ جن کے بارے میں قرآن یہ گواہی دیتا ہے۔ وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی[1] یعنی حقیقت یہ ہے کہ جو بھی گفتگو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔ جو بات بھی فرماتے ہیں، وہ وحی ہوتی ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی خواہش سے کوئی بات نہیں کرتے۔ اس قسم کی گواہی اللہ تعالیٰ نے انبیاء سابقین میں سے کسی کے لیے نہیں دی۔ کسی نبی اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سو فیصد گفتگو کو وحی قرار نہیں دیا۔ لہٰذا اس امتیازی شان کی بناء پر کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی متلو کے علاوہ وحی غیر متلو بھی عطا کی گئی، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ میرے ماننے والے، میری پیروی کرنے والے قیامت کے دن انبیاء سابقین کے متبعین کے مقابلہ میں زیادہ ہوں گے۔

دلیل ۵: تاریخ وحدیث کی روایات میں آتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد جب حضرت ابوبکرؓ خلافت پر متمکن ہوئے تو منکرین زکوٰۃ کا فتنہ اٹھا۔ مدینہ میں بعض لوگوں نے زکوٰۃ دینے سے انکار کردیا اور استدلال یہ پیش کیا کہ قرآن نے زکوٰۃ کے نتیجہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو زکوٰۃ ادا کرنے والوں کیلئے دعا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم وتزکیھم بھا وصل علیھم ان صلوٰتک سکن لھم۔[2]

ترجمہ: (آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے ان کے مالوں میں سے صدقہ لیں جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کو پاک صاف کردیں گے اور ان کے لیے دعا کیجیے بلاشبہ آپؐ کی دعا ان کیلئے موجب اطمینان ہوگی)۔

---

[2] ۹۔ التوبہ۔ ۱۰۳۔

اس آیت سے وہ استدلال کرتے تھے کہ اب جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رحلت فرما گئے ہیں اب کسی کی دعا موجب اطمینان نہیں ہو سکتی اور جس کی دعا موجب اطمینان نہ ہو اور جو تزکیہ نہ کر سکے اسے زکوٰۃ دینا جائز نہیں،

حضرت ابو بکر صدیق نے ایسے لوگوں سے قتال کا اعلان کیا اور جب فاروق اعظم نے یہ بات فرمائی کہ آپؓ ایسے لوگوں سے کیسے قتال کریں گے جو کلمہ گو ہیں۔ آپؓ نے فرمایا۔

واللہ لو منعونی عقالاً کانوا یؤدونہ الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لقاتلتہم علی منعہ۔ [1]

ترجمہ: (اگر کسی نے اس رسی کے دینے سے انکار کیا جو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں دیا کرتا تھا۔ تو خدا کی قسم میں اس سے ضرور قتال کروں گا)

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق نے ایسے موقع پہ اتنی ظاہری شدت کیوں اختیار کی، کیا رسی کے بغیر جانور کی زکوٰۃ ادا کرنے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی، یا رسی کے بغیر زکوٰۃ ادا کرنے سے انسان کافر ہو جاتا ہے کہ اس سے قتال مومن کے لیے جائز ہو جائے؟ یہ اگر فقہی اعتبار سے دیکھا جائے تو دونوں سوالوں کا جواب نفی میں آئیگا۔

لیکن حضرت ابو بکر صدیق کی نظر اس سے کہیں زیادہ عمیق تھی۔ ان کے نزدیک ہر وہ کام جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں انجام دیا جاتا تھا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع نہیں فرمایا قانون کی حیثیت رکھتا ہے اور قانون پر عمل سے انکار کرنے والے باغی ہوتے ہیں اور باغیوں کی سزا قتل ہی ہے۔ خواہ وہ قانون جس کو توڑا جا رہا ہے۔ اور جس پہ عمل سے انکار کیا جا رہا ہے کس قدر معمولی کیوں نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اعمال حجت و قانون کی حیثیت رکھتے تھے۔

---

[1] بخاری: ج ۲: ص ۱۱۵ -

دلیل ۶: تمام صحابہ کرام بشمول حضرت ابوبکر صدیق رض حضرت عمر فاروق رض قرآن کے بعد مسائل کے لیے حدیث کو حجت مانتے تھے۔ اور اس بات کی تائید بارہا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خود بھی فرما چکے تھے حضرت معاذ بن جبل رض کو یمن کا گورنر بنا کر بھیج رہے تھے اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تم کس چیز سے فیصلہ کرو گے؟ کہا قرآن سے پوچھا اگر قرآن میں نہ ہو؟ کہا سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا اگر سنت میں بھی نہ ہو تو؟ کہا کہ پھر اجتہاد کروں گا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خوش ہو کر جو کلمات فرمائے تھے ان کو نقل کر چکے ہیں۔ یہ چند جھلکیاں تھیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام صحابہ کے نزدیک حدیث حجت تھی اور وہ قرآن کے بعد حدیث کو ہی سب سے بڑا ماخذ سمجھتے تھے۔

اب ہم چند عقلی دلائل پیش کرتے ہیں جن سے مسئلہ مزید واضح ہو جائے گا۔

دلیل ۱: حدیث کی حجیت سے انکار کرنا اور قرآن پر حجیت کو ختم کر دینا اللہ اور اس کے رسول کے درمیان تفریق پیدا کرنے کے مترادف ہے۔ اور اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان تفریق پیدا کرنے والوں کے متعلق قرآن کہتا ہے۔

ان الذین یکفرون باللہ ورسلہ ویریدون ان یفرقوا بین اللہ ورسلہ ویقولون نؤمن ببعض ونکفر ببعض ویریدون ان یتخذوا بین ذالک سبیلاً اولئک ھم الکافرون حقا۔ [۱]

ترجمہ: بے شک جو کفر کرتے ہیں اللہ اور اس کے رسولوں کے ساتھ اور چاہتے ہیں کہ اللہ اور رسولوں کے درمیان تفریق پیدا کریں اور یہ کہتے ہیں کہ ہم کتاب کے کچھ حصہ پر تو ایمان لاتے ہیں اور کچھ حصہ پر نہیں اور یہ چاہتے ہیں ان کے درمیان کوئی راستہ نکالیں بیشک یہ لوگ صریح کافریں۔)

یعنی جو لوگ اللہ اور اس کے رسول میں جدائی پیدا کرتے ہیں، اللہ کو تو مطاع مانتے ہیں مگر رسول کو قابل اطاعت نہیں سمجھتے اور اللہ اور رسول کے درمیان راستہ اختیار کرنا چاہتے

---

[۱] النساء: ۱۵۲

ہیں ایسے لوگوں کے کفر میں قطعاً کوئی شبہ نہیں۔
اور اہل ایمان کی نشانی یہ ہے کہ وہ اللہ اور اس کے رسول دونوں پر ایمان رکھتے ہیں، دونوں کو مطاع مطلق مانتے ہیں۔ فرمایا:

والذین امنوا باللہ ورسلہ ولم یفرقوا بین احد منھم اولئک سوف یوتیھم اجورھم وکان اللہ غفورا رحیما۔[1]

ترجمہ: اور جو لوگ ایمان لائے اللہ پر اور اس کے رسولوں پر اور اللہ اور رسول کے درمیان تفریق نہ کی اللہ ایسے لوگوں کو عنقریب اجر و ثواب دیں گے بیشک اللہ تعالیٰ بڑے بخشنے والے مہربان ہیں۔

دلیل ۲:۔ یہ بات عام زندگی میں مشاہدہ ہے کہ اگر کسی شخص کے متعلق اس کے شہر کے عام لوگ اس بات کی شہادت دیں کہ یہ شخص اپنی زندگی میں عموماً سچ بولتا ہے تو ایسے شخص کی بات قابلِ قبول ہوگی حتیٰ کہ عدالت میں اسکی گواہی قبول کی جائے گی اور اس کے متعلق یہی تصور کیا جائے گا کہ وہ سچا ہے۔ اس سے منسوب جو بھی بات ہوگی وہ بھی صحیح اور سچی سمجھی جائے گی۔

اس حوالہ سے جب ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کو دیکھتے ہیں تو نظر آتا ہے کہ اکثر اہل مکہ نہیں بلکہ تمام اہل مکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو "صدوق وامین" کے لقب سے یاد کرتے، حتیٰ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دشمن بھی امین اور سچا کہتے تھے۔ ابتدائے اسلام کا ایک واقعہ یوں منقول ہے۔

تین سال تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مخفی طور پر اسلام کی دعوت دیتے رہے۔ پھر بحکم خداوندی دعوت عام کا سلسلہ شروع ہوا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کوہِ صفا پہ چڑھے اور قبائل قریش کو نام بنام پکارا جب سب جمع ہو گئے تو ارشاد فرمایا:

اگر میں تم کو یہ خبر دوں کہ پہاڑ کے عقب میں ایک لشکر ہے جو تم پر حملہ آور ہونے

---

[1] ۴۔ النساء ۱۵۲

والا ہے تو کیا تم میری تصدیق کرو گے؟ سب نے یک زبان ہو کر کہا، بیشک ہم نے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوائے صدق و سچائی کے کچھ دیکھا ہی نہیں۔"

معلوم ہوا تمام اہل مکہ متفقہ طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سچا مانتے تھے۔ ایسے شخص کی بات کو قبول نہ کرنا جس کے متعلق اس کے دشمن بھی سچا ہونے کی شہادت دیتے ہیں خلاف عقل بات ہے یعنی جو بات بھی اس سے منسوب ہو گئی ہے سچی ہے۔

رہ گئی بات اس ذریعہ کی جس ذریعہ سے وہ ہم تک یعنی صاحب کتاب تک پہنچی۔ وہ ذریعہ صحابہ کرام اور تابعین ہیں اور قرآن بھی ہمیں اسی ذریعہ سے پہنچا۔ جب ہم قرآن کو مانتے ہیں تو حدیث کے ماننے میں کیا اشکال ہو سکتا ہے جب کہ ہم تک پہنچنے کا دونوں کا ذریعہ ایک ہی ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ قرآن تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لکھ لیا گیا تھا۔ تو کہا جا سکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم امی تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم لکھنا پڑھنا نہ جانتے تھے۔ اور جب کوئی وحی نازل ہوتی تو فوراً کاتب وحی کو بلا کر لکھوا دیتے۔ اگر کاتب وحی کے دل میں ذرا بھی کھوٹ ہو تو وہ کتابت میں جو چاہے تبدیلی کر سکتا تھا۔ اگرچہ اس کی تبدیلی برقرار نہ رہتی مگر روایت میں اختلاف کا ثبوت مل جاتا۔ چنانچہ قرآن پر اس بات کے ایمان سے کہ یہ حرف بحرف ہم تک پہنچا ہے اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی صحابہ پر اعتماد کرنا پڑے گا اور جب صحابہ پر اعتماد کر لیا تو حدیث بھی انہوں نے ہی بیان کی اس کے قبول کرنے میں کیا تردد ہے۔

دلیل ۳ : اگر کسی حکمران کے پاس کسی دوسرے بادشاہ کا قاصد آتا ہے اور اس بادشاہ کے نام کوئی تحریری پیغام لے کر آتا ہے۔ وہ بادشاہ پیغام وصول کرتا ہے اور اگر اس میں کوئی بات مجمل ہوتی ہے، کوئی مشکل ہوتی ہے، یا اس کی سمجھ سے بالاتر ہوتی ہے تو اس پیغام کی جو تشریح وہ قاصد کرتا ہے وہ تشریح سب سے زیادہ قابل اعتماد سمجھی جاتی ہے کہ اس بادشاہ کا نمائندہ خاص ہے نہ کہ وہ تشریح و وضاحت زیادہ ہو گی جو کہ مرسل الیہ خود کریں۔ چنانچہ اگر بقول منکرین حدیث نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مطاع مطلق نہ بھی مانا جائے اور بقول ان کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیت محض ایک قاصد کی (نعوذ باللہ) بنا دی جائے تب بھی وہ اللہ کے قاصد ہیں اور اللہ کا پیغام لے کر مخلوق کی طرف آئے ہیں، کیونکہ وہ اللہ کے خصوصی نمائندے ہیں اس لیے اپنے

لائے ہوئے پیغام کی جو وضاحت وہ خود کریں وہی سب سے زیادہ معتبر ہو گی۔

دلیل ۱۵ :اگر ہم حدیث کو حجت نہ مانیں تو قرآن کا کلام الٰہی ہونا کس طرح معلوم ہو گا؟ علامہ شبیر احمد عثمانی لکھتے ہیں۔

"قرآن کو حجت مان کر سوال یہ ہوتا ہے کہ اس قرآن کا قرآن ہونا آخر ہمیں کیسے معلوم ہوا؟ اگر خود قرآن ہی سے معلوم ہوا کہ درحالیکہ ابھی خود قرآن کا قرآن ہونا ثابت شدہ نہ ہو، قرآن سے کسی چیز کا ثبوت کیسے ہو سکتا ہے؟ جسے تقدیم الشیٔ علی نفسہٖ کہتے ہیں لامحالہ غیر قرآن ہی سے قرآن کا قرآن ہونا معلوم ہو سکتا ہے اور ظاہر ہے کہ وہ غیر قرآن بجز پیغمبر کی خبر کے اور کیا ہو سکتا ہے؟ جو منقول ہو کہ بلا کم و کاست ہم تک پہنچے اور اسی کا نام حدیث ہے۔ اس لیے قرآن کا قرآن ہونا خود حدیث پر موقوف نکلا۔" [1]

علامہ عثمانی کے اس پر حکمت کلام پر اگر تجزیاتی طور پر غور کیا جائے تو مندرجہ ذیل نتائج مرتب ہوں گے۔

(ا) قرآن کا نزول شروع ہو گیا اور دوران قرآن کسی آیت میں یہ بتایا گیا کہ یہ قرآن ہے۔ یہ ایک احتمال ہے جس میں خرابی یہ پائی جاتی ہے کہ دعویٰ یہ کیا جا رہا ہے کہ جس مخبر نے یہ اطلاع دی ہے کہ یہ کلام الٰہی ہے ابھی تک اس آیت کا کلام الٰہی ہونا ثابت نہیں۔

(ب) نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن کا کلام الٰہی ہونا کسی ایسی بات سے معلوم ہونا چاہیئے۔ جو قرآن میں داخل نہ ہو۔ بلکہ قرآن سے باہر ہو۔

(ج) وہ قرآن سے باہر کی چیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا عمل کے سوا کچھ نہیں ہو سکتی۔

(د) گویا قرآن کا یہ ثابت ہونا کہ یہ کلام الٰہی ہے اور منزل من اللہ ہے حدیث پر موقوف ہے۔

---

[1] عثمانی، شبیر احمد علامہ، فضل الباری، کراچی ۱۹۷۳ء ج ۱: ص ۹۰۔

۵ - یہ اصول ہے عقل و فطرت کا کہ کوئی بھی قطعی چیز کسی ظنی خبر سے ثابت نہیں ہوسکتی قطعی امر کے ثبوت کے لیے کوئی قطعی خبر اور مخبر صادق ہونا چاہیے۔ جس کی خبر میں کسی قسم کا کوئی شبہ نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ اگر حدیث کو ہم ظنی الثبوت مان لیں تو اس سے قرآن کا کلام الٰہی ہونا جو قطعی الثبوت ہے ثابت نہیں ہوسکتا۔ لامحالہ حدیث کو قطعی الثبوت ماننا پڑے گا۔

دلیل ۵: قرآن ہم تک طریق متواتر سے پہنچا اور ہم نے اس کو حجت مان لیا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے گا کہ جو احادیث ہم تک طریق متواتر سے پہنچیں، ہم ان کو بھی حجت مانیں ورنہ علت ایک ہونے کے باوجود حکم متفرق ہو جائے گا۔ یہ الگ بات ہے کہ قرآن کا تواتر اعلیٰ درجہ کا تواتر ہے اس سے کمال یقین حاصل ہو جاتا ہے تو حدیث کے تواتر سے یقین محض حاصل ہو جاتا ہے۔ گویا یقین تو حدیث کا بھی ہے مگر قرآن کی جو کیفیت ہے وہ یقین پر ایک اضافہ ہے اور اضافہ جب ہی تسلیم کیا جاسکتا ہے جب اصل تسلیم کر لیا جائے اصل کو تسلیم کیے بغیر اضافہ کو قبول کرنا ایسا ہی ہے کہ جیسے کوئی نیچے کی منزل منہدم کر کے اوپر کی منزل میں رہنے کا دعویٰ کرے۔ چنانچہ احادیثِ متواترہ کو تسلیم کرنا پڑے گا۔

اب ایک قدم مزید آگے بڑھائیے کہ متواتر حدیث کی ایک قسم ہے یعنی حدیث مقسم ہے اور متواتر قسم ہے۔ ایسے نہیں ہوسکتا کہ کوئی شخص مقسم کو تسلیم نہ کرے اور قسم کو تسلیم کرے۔ کلمہ کو تسلیم نہ کرے مگر کلمہ کی ایک قسم اسم کو تسلیم کر لے یہ بات خلافِ عقل ہے پہلے مقسم کو (حدیث) تسلیم کرنا پڑے گا۔

اور جب ہم نے متواتر کو تسلیم کر لیا تو خبر واحد کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا اس لیے کہ تمام ادیان کی بنیاد ایک ہی آدمی یعنی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوتی ہے۔ تاریخِ عالم میں کبھی یہ نہیں ہوا کہ اللہ دس بیس کی تعداد میں انبیاء ایک ہی وقت میں مبعوث فرماتے ہوں لہٰذا خبر واحد کی حجیت کو بھی تسلیم کرنا ہوگا اب جب مشہور و واحد حجت ہو گئی تو درمیان اقسام یعنی مشہور و عزیز خود بخود آ گئی۔ [۱]

---

[۱] تفصیلات کیلئے دیکھئے: فضل الباری: ج ۱ ص: ۸۹، ۹۰۔

دلیل نمبر۶ :اصل میں حدیث کو شکوک وشبہات کی نگاہ سے اس لیے دیکھا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ حیوٰۃ میں کوئی مجموعہ حدیث تیار نہ ہوا تھا، اول تو ہم گذشتہ اوراق میں اس کی تردید کر چکے ہیں، کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں حدیث نہیں لکھی گئی ان تمام مجموعوں کا ذکر آچکا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ لکھے گئے، مزید برآں اگر اس دعویٰ کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی کوئی فرق نہیں پڑتا اس لیے کہ حفظ کا دارومدار دو چیزوں پر ہوتا ہے۔

۱۔ قوت حافظہ۔

۲۔ تعلق ومحبت۔

قوت حافظہ کے حوالہ سے صحابہ کرام کے چند واقعات ہم بیان کر چکے ہیں اب ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کس قدر تعلق تھا۔ ۶ھ میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے جاں نثار صحابہ کرام کے ساتھ عمرہ کے لیے جا رہے تھے، حدیبیہ کے مقام پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑاؤ کیا تو اہل مکہ نے مکہ میں داخل ہونے سے منع کر دیا۔ اہل مکہ نے نبی کریم سے علیہ وسلم سے بات چیت کرنے کے لیے عروۃ کو بھیجا۔ عروۃ نے صحابہ کرامؓ کا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے شیفتگی، عشق اور والہانہ عقیدت ومحبت کے مظاہرے دیکھے کہ جب کبھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دہن مبارک سے تھوک نکلتا ہے تو وہ زمین پر گرنے نہیں پاتا ہاتھوں ہاتھ اس کو لے لیتے اور اپنے چہروں پر مل لیتے ہیں، جب آپ وضوء فرماتے ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے غسالہ وضوء پر بھی لوگوں کا یہی حال ہوتا ہے۔ قریب ہے کہ آپس میں لڑائیوں کی نوبت آجائے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم سے کوئی بال گرنے نہیں پاتا اس کو لے لیتے، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کلام فرماتے ہیں تو ایک سناٹا ہو جاتا ہے۔ گویا کہ ہر شخص سرتاپا گوش بر آواز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہے یہ مناظر دیکھنے کے بعد جب عروۃ واپس مکہ پہنچا تو اس نے اپنے تاثرات یوں بیان کیے۔

"اے قوم! واللہ میں نے قیصر وکسریٰ، اور نجاشی اور بڑے بڑے بادشاہوں کے دربار دیکھے ہیں مگر خدا کی قسم عقیدت ومحبّت، عظمت واجلال کا یہ

عجیب و غریب منظر کہیں نہیں دیکھا"[1]

ایک روایت میں عروۃ نے یہ بھی کہا کہ یہ ساتھی جوان کا لعاب زمین پر گرنے نہیں دیتے ان کا خون زمین پر گرنا کس طرح برداشت کر سکتے ہیں۔

یہ ایک واقعہ اس اجتماعی عشق و محبت اور عظمت کا بیان کیا جو صحابہ کرام کے دلوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جاگزیں تھی۔

جب صحابہ کرام کے عشق و محبت کا یہ عالم تھا کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا غسالہ اور لعاب بھی ضائع نہ ہونے دیتے تھے تو وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال سے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معمولات سے کس طرح کسی غفلت کا برتاؤ کر سکتے تھے۔ آج کے منکرین حدیث سے تو وہ عروۃ جو اس وقت غیر مسلم تھے۔ زیادہ عقل و دانش کے مالک تھے کہ انہوں نے صحابہ کرام کے عشق کے مظاہروں سے درج بالا نتیجہ اخذ کیا لیکن آج کے منکرین حدیث ان باتوں اور ان تاریخی روایتوں کے ثبوت کے باوجود یہ گمان کر بیٹھے ہیں کہ صحابہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قیمتی اقوال ضائع کر دیئے ہوں گے۔

دلیل ۷: آپ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ چونکہ صحابہؓ نے حدیث نہیں لکھی اس لیے حدیث حجت نہیں ہم اس سے ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اگر صحابہ ایک حدیث بھی نہ لکھتے اور ایک حدیث بھی حفظ یاد نہ کرتے تب بھی حدیث کی حجیت متاثر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ صحابہ کرام کی زندگیاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی اور اطاعت کا نمونہ اور عملی تصویر بنی ہوئی تھیں۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت و پیروی ان صحابہ کرام کے لیے اپنی زندگیوں کا سب سے قیمتی متاعِ عزیز تھا۔ ۲ھ میں جب غزوۂ بدر کا معرکہ پیش آنے والا تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو جمع کیا اور ان سے مشورہ طلب کیا، اس موقع پر حضرت مقداد بن اسودؓ نے ایک پر اثر تقریر کی۔

---

[1] کاندھلوی: م ا۔ سیرت المصطفےٰ: ج ۲: ص ۳۵۶

"امض لما امرك الله (تعالیٰ) فنحن معك والله لا نقول كما قالت بنو اسرائيل لموسیٰ اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ولكن اذهب انت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون۔ [1]

"یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس چیز کا اللہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا ہے، اس کو انجام دیجیے، ہم سب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہیں۔ خدا کی قسم ہم بنی اسرائیل کی طرح ہرگز یہ نہیں کہیں گے کہ اے موسیٰ تم اور تمہارا رب جا کر لڑو ہم تو یہیں بیٹھے ہیں، ہم بنی اسرائیل کے خلاف یہ کہیں گے۔ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا پروردگار جہاد و قتال کرے، ہم بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد و قتال کریں گے۔

حضرت ابوبکر صدیق کا منکرین زکوٰۃ کے خلاف اقدام کا ذکر گزر چکا وہ بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت اور فرمانبرداری کا ایک عظیم الشان نمونہ ہے۔

دلیل ۸: اگر حدیث کو حجت نہ مانا جائے تو قرآن پر عمل ناممکن ہے۔ مثلاً قرآن کریم نے جابجا حکم دیا نماز کے قیام کا اور زکوٰۃ کی ادائیگی کا، لیکن قرآن نے نماز یا زکوٰۃ کی ادائیگی کی تفصیلات نہیں بتائیں۔ اگر محض لغت کی رو سے اس کے معنیٰ تلاش کیے جائیں تو ان دونوں احکام پر عمل ناممکن و محال ہے۔

دلیل ۹: منکرین حدیث کے انکارِ حدیث کی ایک بڑی علت اور پھر اس کی مدلل تردید گذر چکی، دوسری بنیادی علت یہ ہے کہ ان کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیت محض ایک رسول و قاصد کی ہی ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کام محض اتنا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کا پیغام یعنی قرآن لوگوں کے سامنے تلاوت کر دیں، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا محض یہ فرض کہ وہ صرف قرآن کی تلاوت کی غرض سے آیا اور اس سے آگے اس کا منصب و مقام، کوئی فریضہ و ذمہ داری نہیں۔ اس بات کے ثبوت کے لیے آپ کے پاس کیا دلیل ہے؟ اگر قرآن سے کوئی دلیل ہے تو ھاتو برھانکم ان کنتم صادقین اور اگر قرآن سے نہیں تو دوسرا مرحلہ حدیث ہے اس کو آپ مانتے نہیں

---

[1] کاندھلوی، ص ۱۰۰: سیرت المصطفیٰ: ج ۲: ص ۶۲

تو لازماً تیسرا مرحلہ اجتہاد کا رہ جاتا ہے اور ایسا اجتہاد جو قرآن کی صریح آیات کے خلاف ہو ہرگز قابلِ قبول نہیں، اس کے برعکس اگر تعلیماتِ قرآنی پر غور کریں تو معلوم ہو گا کہ نبی کے فرائض تلاوت کے علاوہ اور بھی فرائض و ذمہ داریاں ہیں۔ ارشاد فرمایا:

لقد من اللہ علی المؤمنین اذ بعث فیھم رسولاً من انفسھم یتلوا علیھم ایتہ ویزکیھم ویعلمھم الکتب والحکمۃ و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین ۔ [1]

ترجمہ: بے شک اللہ تعالیٰ نے مومنوں پر بڑا احسان کیا کہ ان میں ایک رسول انہی میں سے بھیجا جو ان کے سامنے اللہ کی آیات کی تلاوت کرتا ہے ان کو پاک کرتا ہے انہیں کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے اور اس سے پہلے وہ صریح گمراہی میں تھے۔

اس آیت پر غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ تلاوت کتاب کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض یہ تھے۔

۲۔ تزکیہ نفوس۔

۳۔ تعلیم کتاب و حکمت۔

اور ان فرائض کی انجام دہی اور بجا لانے کا مقصد کیا تھا کہ اس تلاوت، تزکیہ اور تعلیم سے پہلے یہ لوگ صریح غلطی میں مبتلا تھے۔

اب سوچنے اور غور کرنے کی بات ہے کہ کیا یہ مقصد یعنی لوگوں کو گمراہی سے نکالنا محض تلاوتِ کتاب سے حل ہو جاتا ہے کیا ان کو کتاب سمجھانے کی اس کے رموز، حکمتیں بتانے کی ضرورت نہ تھی؟ قرآن سے تو یہی ثابت ہوتا ہے اب اگر اپنے آپ کو اہل قرآن کہنے والوں کو یہ بات سمجھ میں نہ آئے تو اس میں ان کی عقل و فہم کا قصور ہے، قرآن میں کوئی کمی نہیں۔

مولانا مودودی لکھتے ہیں۔

---

[1] ۳۔ آل عمران ۱۶۴۔

"جہاں تک قرآن کا تعلق ہے، وہ اس معاملہ میں بالکل واضح ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم صرف نامہ بر نہیں تھے، بلکہ خدا کی طرف سے رہبر، حاکم، اور معلم بھی تھے، جن کی پیروی و اطاعت مسلمانوں پر لازمی تھی۔"[1]

دلیل نمبر ۱: تاریخی حقائق کو تسلیم کرنا ہر اہل عقل و دانش کے لیے ضروری ہے۔ خصوصاً جبکہ تاریخی حقائق کو مرتب کرنے میں اس کی سند و استناد میں بڑی اہمیت کا مظاہرہ کیا گیا ہو، کتبِ تاریخ میں منقول تاریخ سب لوگوں کے لیے حجت ہے اس کا انکار کرنے والا کوئی پیدا نہیں ہوا تو پھر حدیث کے منکر کس طرح پیدا ہو گئے جبکہ حدیث نقل کرنے کے لیے محدثین کے جو معیار مقرر کئے گئے ہیں دنیا کی کسی تاریخ میں نہیں پائے جاتے، لیکن اس کے باوجود دنیا کی تاریخ کو حجت و معتبر مانا جائے اور حدیث کو غیر معتبر۔

محدثین نے حدیث کو صحیح - غیر صحیح، موضوع اور غیر موضوع کے امتیاز کے لیے دو قسم کے معیار مقرر کیے ہیں:

۱ - معیار برہانی: حدیث میں اگر مندرجہ ذیل امور میں سے کوئی امر پایا جائے تو وہ اس حدیث کے موضوع ہونے کی علامت ہے۔

الف: نصِ قرآنی کے مخالف ہو،

ب: سنتِ متواترہ کے خلاف ہو۔

ج: اجماعِ قطعی، یعنی اجماعِ صحابہ و تابعین کے خلاف ہو اور توجیہ و تاویل کی کوئی گنجائش نہ ہو۔

د: عقلِ سلیم کے خلاف ہو، لیکن عقل کا سلیم ہونا شرط ہے۔

ہ - شریعت کے قواعد کلیہ اور مسلمہ امور کے خلاف ہو۔

و - سلسلہ سند میں کوئی ایک راوی بھی ایسا ہو کہ اس کے بارے میں مدت العمر میں ایک

---

[1] مودودی، ابوالاعلیٰ، سید، سنت نبوی کی قانونی حیثیت، رسول نمبر، سیارہ ڈائجسٹ، لاہور، اکتوبر ۱۹۸۵ء، جلد ۲، صفحہ ۳۶۴۔

مرتبہ بھی جھوٹ ثابت ہو گیا ہو اس کی کوئی بھی روایت بالاجماع محدثین معتبر نہیں۔
راوی شیعی ہو، صحابہ کے مطاعن کے متعلق کوئی روایت کرے یا راوی خارجی ہو اور
اہل بیت کے مطاعن کے بارے میں کوئی روایت کرے۔
یہ معیار برہانی ہے۔ ان میں سے کوئی بھی اصل نہ پائی جائے تو روایت قابلِ قبول ہو گی
اس قدر سخت شرائط عائد کرنے کے بعد کون یہ تصور کر سکتا ہے کہ غلط روایات منقول ہوں گی اور
پھر محدثین کرام نے بڑی مساعی، محنتوں اور جد و جہد کے بعد صحیح اور غیر صحیح کو ممتاز کر دیا، موضوعات
کی الگ فہرست امت کو دے دی۔
اس کی تفصیل میں نہیں جانا چاہتا نہ یہ میرا موضوع اور نہ ہی اس کو بیان کرنے کی کوئی ضرورت
حاجت ہے۔

دوسری قسم کا معیار۔

۲۔ معیار وجدانی، صحیح اور غیر صحیح کی معرفت کا معیار وجدانی یہ ہے کہ خداداد نورِ فہم نورِ فراست
نورِ تقویٰ اور معرفت سے، حدیث کے سنتے ہی یہ معلوم کر لے کہ یہ قولِ رسول صلی اللہ علیہ
وسلم ہے یا کسی اور کا قول ہے۔
محدثین کے نزدیک یہ معیار پہلے معیار کی تائید کرتا ہے یعنی اگر دونوں معیاروں میں کسی
فرد کے ہاں تناقض کی سی صورت پیدا ہو جائے تو معیار اول کو ترجیح حاصل ہو گی۔
ان دونوں معیاروں کے بعد تاریخ کو تسلیم کرنا اور حدیث سے انکار کرنا محض ضد و
عناد پر مبنی ہے عقل و دانش، فہم و دلیل اور علم و حکمت کا اس سے دور کا واسطہ و تعلق نہیں۔

فتلك عشرة كاملة

والله المستعان على ما تصفون۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الاجماع

مولانا محمد سعید الرحمٰن علوی

مسلمان قوم نے اپنے ذوق علم پروری کی بنا پر جن علوم و فنون کو مدون کیا ان میں ایک علم "اصول فقہ" ہے۔ بقول "دائرۃ المعارف"

"علوم شرعیہ میں سے ایک نہایت مہتم بالشان علم ہے، بلکہ شریعت اسلامی کے بنیادی ماخذ (قرآن و سنت اجماع اور قیاس) کو صحیح و صائب طریق پر سمجھنے اور ان سے مسائل کے صحیح استنباط کے لیے کلید کی حیثیت رکھتا ہے[1]"

اس علم کی تعریف کرتے ہوئے ملا جیون رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

ان علم اصول الفقہ علم یبحث فیہ عن اثبات الادلۃ للاحکام۔[2]

یعنی وہ علم جس میں احکامات کے لیے دلائل ثابت کرنے کی بحث ہو۔

ابوالعینین لکھتے ہیں:

ھو مجموعۃ القواعد والبحوث التی یتوصل بھا الی استنباط الاحکام الشرعیۃ العلمیۃ من ادلتھا التفصیلیۃ۔[3]

ان قواعد و ابحاث کا مجموعہ جو احکام شرعیہ علمیہ کے تفصیلی دلائل سے استنباط تک پہنچائے۔

جناب رسالت مآب علیہ السلام کے عہد سعادت میں شریعت اسلامیہ کے ماخذ

کتاب وسنت تھے، تاہم کبھی کبھار آپ نے صحابہ کرام علیہم الرضوان کے مشورہ سے بھی فیصلے صادر فرمائے اور انہیں "اجتہاد" کی ترغیب بھی دی۔ عہد صحابہ میں کتاب وسنت کے علاوہ قیاس[۲] اور اجماع صحابہ کرام کی بنیاد پر بھی فیصلے صادر ہوتے تھے۔ تابعین کے دور میں ماخذ شریعت یہی رہے تاہم صحابہ کرام کے فتاوی کو اصول فقہ کی ایک "اصل" بنا دینے کا رجحان اسی دور میں پیدا ہوا۔ چنانچہ۔[۵]

"امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ صحابہ کرام علیہم الرضوان کی آراء کو معیار قرار دیتے ہیں تو امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ ان کی مختلف آراء میں سے کتاب وسنت کے قریب تر رائے کو ترجیح دیتے ہیں اور امام مالک قدس سرہ تو صحابہ کرام کے فتاوی ہی پر عمل کرتے ہیں[۶]"

کہا جاتا ہے کہ حضرت الامام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے شاگرد رشید امام ابویوسف[ح] رحمہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے اصول فقہ کے قواعد کا ایک مجموعہ مرتب کیا لیکن افسوس یہ ہے کہ یہ مجموعہ اس وقت دنیا میں میسر نہیں، اس لیے بالعموم اصول فقہ کی تدوین کا سہرا حضرت الامام الشافعیؒ (محمد بن ادریس م ۲۰۴ھ) کے سر باندھا جاتا ہے جن کی معروف اور معرکۃ الآراء کتاب "الرسالہ" کے ذریعہ اصول فقہ کی تدوین کا آغاز ہوتا ہے[۷] اس آغاز کے بعد اس عنوان سے ایک عظیم ذخیرہ تیار ہوتا چلا گیا۔ امام اہل سنت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ نے "کتاب السنۃ" "کتاب العلل" اور کتاب الناسخ والمنسوخ لکھ کر اس کام کو مزید ترقی دی[۸]

اس کے بعد اس عنوان سے جو کام ہوا اس کو تین طریقوں پر تقسیم کیا جا سکتا ہے علماء علم کلام علماء حنفیہ اور متأخرین اہل علم کا طریقہ۔

علماء علم کلام کے طریق پر جو کام ہوا اس میں علماء شوافع اور مالکیہ بھی شامل ہیں۔ اس طریق میں منطقی طریق استدلال اور علمی انداز پر زور تھا اپنے مسلک کی طرف داری نہ تھی جیسا کہ امام شافعیؒ کے پیروکار "الآمدی" نے "اجماع سکوتی" کو حجت قرار دیا جبکہ امام شافعیؒ اسے حجت نہیں مانتے[۹] اس طریق سے مرتب شدہ کتب میں امام الحرمین الجوینی کی کتاب "البرہان" اور امام غزالی کی کتاب "المستصفیٰ" خاص طور پر قابل ذکر ہیں[۱۰]

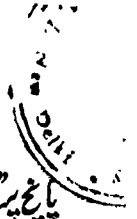
دوسرا طریق علماء احناف کا ہے اس سلسلہ میں حنفی اصول وفروعات کا خاص طور پر لحاظ رکھا گیا[۱۱] اس ضمن کی کتابوں میں تقویم الادلۃ (ابوزید الدبوسی م ۴۳۰ھ) "اصول الجصاص" (ابوبکر الجصاص م ۳۷۰ھ) "تمہید الفصول فی الاصول" (شمس الائمہ السرخسی م ۴۸۳ھ) "اصول البزدوی" (فخر الاسلام البزدوی) اور کتاب المنار" ابوالبرکات نسفی م ۷۹۰ھ) کو بڑی اہمیت حاصل ہے[۱۲]

تیسرا طریق جو متاخرین کا تھا اس میں چاروں فقہی مکاتب فکر کے علماء شامل ہیں، اس کی خوبی یہ ہے کہ اس میں علماء کلام وعلماء حنفیہ کے درمیان جمع کی کوشش کی گئی ان کتابوں میں "بدیع النظام الجامع بین کتابی البزدوی والاحکام" (ابن الساعاتی م ۶۴۹) "تنقیح الاصول" (صدر الشریعہ م ۷۴۷ھ) وغیرہ کو خاص امتیاز حاصل ہے[۱۳]

بعد کے ادوار میں دوسرے علوم وفنون کی طرح اس فن میں بھی انحطاط کا دور دورہ رہا تاہم اب دور جدید میں بالخصوص عرب ممالک میں اس موضوع پر قابل قدر کام ہو رہا ہے[۱۴]

دکتور محمد معروف الدوالیبی نے اپنی نہایت درجہ قابلِ قدر کتاب "المدخل الی علم اصول الفقہ" میں اس علم کی ضرورت پر بڑی مبسوط بحث کی ہے جس کا مختصر خلاصہ یہ ہے کہ تشریع کا معاملہ ایسا ہے کہ اس کا تعلق "حاجت وضرورت" سے ہے۔ انسانی ضروریات کے بڑھنے کے ساتھ تشریع کا معاملہ پھیلتا جاتا ہے، جس کی بنیاد پر "قانون سازی" کی نوبت آتی ہے، قانون سازی کے لیے اس علم کی شدید احتیاج ہے[۱۵]

انھوں نے اس کتاب میں "اصول فقہ" کے ادوار پر بڑی تفصیلی بحث کی ہے اور زمانہ ماسبق کی تفصیلات کو بڑی خوبصورتی سے جمع کر دیا ہے[۱۶]

علم اصول فقہ میں شریعت اسلامیہ کے منابع ومصادر پر بحث کی جاتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ فقہ کے مسلمہ ماخذ چار ہیں قرآن مجید۔ سنت۔ اجماع اور قیاس لیکن الشیخ ابوزہرہ کے مطابق مختلف مسالک میں اس تعداد کے سلسلہ میں کچھ اختلاف ہے۔ "اہل ظواہر" کے نزدیک ان کی تعداد صرف تین ہے یعنی الکتاب، السنۃ، الاجماع (وہ قیاس کو نہیں مانتے) شوافع "الاستصحاب" کا اضافہ کرکے پانچ کہتے ہیں، احناف استحسان اور عرف کا اضافہ کرتے ہیں گویا ۵+۲=۷، اور حنابلہ مذکورہ

پانچ پر "المصالح اور سد الذرائع" کا اضافہ کرتے ہیں حضرات مالکیہ ان سب کو مصادر فقہ میں شمار کرتے ہیں[18] تاہم یہ بات طے شدہ ہے کہ بنیادی ماخذ چار ہی ہیں یعنی الکتاب، السنۃ، الاجماع، القیاس باقی ثانوی درجہ کے ماخذ ہیں، جن کی تفصیل کا موقعہ نہیں[19] ان میں سے "الاجماع" پر اس وقت گفتگو مقصود ہے۔

الاجماع : لغت میں "العزم والاتفاق" کو کہا جاتا ہے[20] جبکہ اصطلاحاً "اجماع" کا معنی ہے۔

الف : یہ اتفاق ہے مجتہدین کا (یعنی ان کا جو بر بنائے علم کوئی ذاتی رائے قائم کرنے کا حق رکھتے ہیں) رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ واصحابہ وسلم کے بعد کسی بھی زمانے میں اور کسی بھی شرعی مسئلے پر[21]

ب : هو اتفاق المجتهدين من هذه الامة فى عصر على امر من الامور۔[22]

اس امت کے مجتہدین کا اتفاق کسی بھی زمانہ میں، امور مہمہ میں سے کسی امر پر

ج : هو اتفاق جميع المجتهدين من المجتهدين فى عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعى فى واقعة۔[23]

مسلمانوں کے تمام مجتہدین کا حضور علیہ السلام کی وفات شریفہ کے بعد کسی بھی زمانہ میں کسی واقعہ کے شرعی حکم پر اتفاق و اجماع۔

د : اتفاق مجتهدين صالحين من امة محمد فى عصر۔[24]

ھ : والاجماع هو اتفاق المجتهدين من الامة الاسلامية فى عصر من العصور بعد النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم على حكم شرعى فى امر من الامور العلمية۔[25]

و : الاجماع اتفاق المجتهدين من هذه الامة فى عصر على حكم شرعى[26]

ز : اتفاق مجتهدى عصر من هذه الامة بعد وفات نبينا محمد صلى الله تعالىٰ عليه وسلم على امر دينى۔[27]

"موسوعہ" میں اصطلاحی معنی پر جو گفتگو کی گئی ہے، اس میں کہا گیا ہے کہ اجماع یا تو مطلق ہوگا یا مضاف۔

مطلق وہ ہے جس میں لفظ اجماع کو کسی معین فریق کی طرف اضافت و نسبت کے بغیر بیان کیا جائے مثلاً کہا جائے کہ "زکوۃ" کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہے، اس میں ہر عصر و دور اور ہر طبقہ کا اجماع مراد ہے، یا اس کی اضافت و نسبت امت، مسلمانوں، علماء یا اس جیسے کسی طبقہ کی طرف ہو جس سے عموم کا فائدہ سامنے آئے کسی فریق کا اختصاص نہ ہو۔

مثلاً کہا جائے کہ پانچ نمازوں کی مکلف پر فرضیت کا معاملہ اجماع امت سے ثابت و منعقد ہے یا مسلمانوں کا اجماع اطاعت رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر قائم ہے۔

اجماع مضاف وہ ہے جس میں کسی خاص فریق کی طرف نسبت و اضافت کے الفاظ ہوں مثلاً اجماع اھل المدینۃ، اجماع عترۃ الرسول، "اجماع اہل الحرمین، اجماع الشیخین، اجماع الخلفاء الراشدین وغیرہ ذالک جتنی تعریفیں مذاہب اربعہ معروفہ اور دیگر علماء سے منقول ہیں وہ سب اجماع مطلق سے متعلق ہیں۔

ان کے علاوہ جو دوسرے مکاتب فکر و مذاہب ہیں وہاں تعریف میں اختلاف ہے کہیں کم کہیں زیادہ۔[۵]

موسوعہ کے فاضل مرتبین نے اس اجمالی گفتگو کے بعد تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے مختلف علماء کے حوالے سے "اجماع" کی تعریف پر درج ذیل کلام کیا ہے۔

امام غزالی نے "المستصفی" میں کہا ہے کہ

وھو اتفاق امۃ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خاصۃ علی امر من امور الدینیۃ۔

"جس کا معنی یہ ہے کہ انہوں نے پوری امت کو اس میں شامل کیا اور "مجمع علیہ" وہ چیز قرار دی جو خاص طور پر امور دینیہ میں سے ہو" اس پر "آمدی" نے "الاحکام" میں دو اعتراض کئے ایک تو یہ کہ غزالی نے "امت محمدیہ" کی بات کی ہے جس کا

معنی یہ ہوگا کہ "انعقاد اجماع ہوگا ہی نہیں کہ امت تو قیامت تک کے زمانہ پر مشتمل ہے دوسرا اعتراض یہ ہوگا کہ "امر دینی" کی قید لگانے کا معنی یہ ہے کہ کوئی عقلی قضیہ یا عرفی قضیہ حجت شرعی نہ ہو جبکہ ایسا نہیں۔ اس لیے آمدی کہتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ اس طرح تعریف کی جائے:"

الاجماع عبارة من اتفاق جملة اهل الحل والعقد من امة محمد صلی اللہ تعالی علیہ وسلم فی عصر من الاعصار علی حکم واقعة من الوقائع ۔ ۲۹

گویا "اتفاق" کی بات جو آمدی نے کی وہ

یعم الاقوال والافعال والسکوت والتقریر ۔

اور "جملة اهل الحل والعقد" کہنے سے بعض کا اتفاق یا عام لوگوں کا اتفاق خارج ہو گیا جبکہ "من امة محمد" کی قید سے شرائع سابقہ کے اہل حل وعقد خارج ہو گئے۔ اور "علی حکم واقعة" کی قید سے "اثبات، نفی، احکام عقلیہ و شرعیہ" سب شامل ہو جائیں گے۔

النسفی نے تعریف کرتے ہوئے کہا۔

هو اتفاق علماء کل عصر من اهل العدالة والاجتهاد علی حکم ۔ ۳۰

عبدالعزیز البخاری نے "اصول البزدوی" کے حاشیہ میں مجتہدین کے اتفاق کا ذکر کیا اس طرح کہ "فی عصر علی امر من الامور" جبکہ صاحب "ارشاد الفحول" نے "بعد وفات النبی" کی قید لگائی کیونکہ ان کے بقول "فی عصره" جو اجماع ہوگا اس کا اعتبار نہیں، وہاں اصل مسند آپ کی ذات گرامی کا ہے (صلی اللہ تعالی علیہ وسلم) ۳۲

"اہل ظواہر" کے نزدیک اجماع نام ہے امت کے اتفاق کا، خاص ہوں یا عام لیکن محض ضروریات دین میں اور ان کے علاوہ جو معاملات ہیں ان میں محض صحابہ کرام کا اتفاق و اجماع معتبر ہے جس کا مفہوم یہ ہوا کہ۔

ان الظاهریة لا یعتبرون اتفاق غیر الصحابة فیما وراء اصول الدین

المعلومة بالضرورة اجماعا۔[۳۳]

کہ اصول دین کے علاوہ باقی معاملات میں صرف صحابہ کرام کا اجماع معتبر ہے اور کسی کا نہیں۔

زیدیہ کے نزدیک اجماع کی تعریف دو طرح سے کی گئی ہے۔

الاول، اتفاق المجتہدین من امۃ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم فی عصر علی امر

الثانی، اتفاق المجتہدین من عترۃ الرسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

بعدہ فی عصر علی امر۔[۳۴]

"عترۃ رسول" سے مراد حضرت علی، فاطمہ اور حسنین رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں اپنے زمانہ میں اور پھر ہر دور میں جو آباء کے حوالے حضرات حسنین کی طرف منسوب ہو۔ بقول علماء زیدیہ آباء کے حوالے سے "منسوب الی الحسنین" کی قید سے وہ لوگ نکل گئے جو ان حضرات کی طرف منسوب تو ہیں لیکن عورتوں کے حوالہ سے جیسے سکینہ بنت حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اولاد کیونکہ ان کا نکاح مصعب بن زبیر سے ہوا تھا[۳۵]

امامیہ کے نزدیک وہ اجماع قابل قبول ہوگا جسے "امام معصوم" کی تائید حاصل ہو[۳۶]

امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ نے "نظام المعتزلی" کے حوالہ سے یہ تعریف کی،

الاجماع عبارۃ عن کل قول قامت حجتہ وان کان قول

واحد۔[۳۷]

یعنی ایسا قول جس کے لیے کوئی دلیل ہو وہ اجماع ہے گو کہ اس کا قائل ایک ہی ہو۔

لیکن امام غزالی، آمدی اور ابن قدامہ مقدسی الحنبلی نے اس پر تنقید کی اور کہا کہ یہ تعریف لغت کے اعتبار سے ہی غلط ہے[۳۸]

اس گفتگو کے بعد اب ہم اس مسئلہ پر کلام کریں گے کہ "اجماع" کے حجت ہونے کے متعلق اہل علم نے کیا کہا؟

آمدی نے لکھا ہے۔

اتفق اکثر المسلمین علی ان الاجماع حجۃ شرعیۃ یجب

العمل بہ علی کل مسلم خلافا للشیعۃ والخوارج والنظام

من المعتزلۃ۔[۳۹]

ترجمہ: کہ اکثر مسلمان اس پر متفق ہیں کہ اجماع حجت شرعیہ ہے اس کے ذریعہ جو بات ثابت ہو اس پر عمل کرنا ہر مسلمان پر لازم ہے البتہ شیعہ، خوارج اور نظام معتزلی اس میں اختلاف کرتے ہیں "مسلم الثبوت اور اس کی شرح میں ہے۔

الاجماع حجة قطعا ويفيد العلم الجازم عند الجميع من اهل القبلة ولا يعتد بشرذمة من الحمقى الخوارج والشيعة ۔[۴۱]

ترجمہ: اجماع حجت قطعی ہے یہ یقینی علم کا فائدہ پہنچاتا ہے، سبھی اہل قبلہ کا موقف یہی ہے۔ ہاں احمقوں کی ایک قلیل جماعت جو شیعہ اور خوارج پر مشتمل ہے، وہ اس کا اعتبار نہیں کرتے۔

نظام معتزلی تو "اجماع" کی اصل تعریف ہی نہیں مانتا وہ تو محض یہ کہتا ہے کہ ہر وہ قول جو مدلل ہو اجماع ہے جیسا کہ نقل ہوا شیعہ اجماع کو اس لیے حجت نہیں مانتے کہ وہ اجماع ہے بلکہ وہ اس کو اس لیے اہمیت دیتے ہیں کہ وہ امام معصوم کے قول پر مشتمل ہے اگرچہ امام معصوم تنہا ہی ہو۔[۴۲]

خوارج کہتے ہیں کہ جب تک صحابہ میں اختلاف رونما ہوا تھا اس سے قبل ان کا اجماع معتبر تھا اختلاف کے بعد نہیں۔[۴۳]

خلاف لکھتے ہیں:

كان هذا الحكم المتفق عليه قانونا شرعيا واجبا اتباعه و لا يجوز مخالفته ۔[۴۳]

یہ حکم جو متفق علیہ اور مجمع علیہ ہو، ایسا قانون شرعی ہے جس کی اتباع واجب ولازم ہے اور اس کی مخالفت جائز نہیں۔

"الخبازی" لکھتے ہیں۔

قال عامة العلماء، اجماع هذه الامة حجة موجبة للعلم شرعا كرامة لهذه الامة ۔[۴۳]

ترجمہ: اس امت کا اجماع عام علماء کے بقول ایسی حجت ہے جو شرعاً موجب علم ہے اور یہ دراصل اس امت کا اعزاز ہے۔

ابن الہمام کہتے ہیں۔

وھو حجة قاطعة عند الاکثر خلافا للنظام فی آخرین۔ ۴۴

اکثر کے نزدیک یہ قطعی حجت ہے ہاں نظام اور شیعہ و خوارج اس سے اختلاف کرتے ہیں (آخرین سے مراد شیعہ اور خوارج ہیں ۴۵

الخضری لکھتے ہیں۔

وھو حجة قطعیة۔ ۴۶

"اجماع" کو حجت کہنے والے حضرات کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ سے استدلال کرتے ہیں ساتھ ہی وہ عقلی طور پر استدلال کرتے ہیں۔ عقلی استدلال کے طور پر ان کا کہنا ہے۔

لان العدد الکثیر وان بعد فی العقل اجتماعھم علی الکذب فلا یبعد اجتماعھم علی الخطاء کاجتماع الکفار علی جحد النبوة۔ ۴۷

اس کا مفہوم یہ ہے کہ اتنی بڑی تعداد کا جھوٹ پر مجتمع ہونا عقلاً محال ہے الخ

کتاب اللہ کی پانچ آیات ایسی ہیں جن سے اجماع کی حجیت پر استدلال کیا جاتا ہے۔

(۱) سورة النساء آیت ۱۱۵

وَمَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدٰی وَیَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰی وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِیْرًا۔

ترجمہ: اور جس شخص پر "الھدیٰ" (یعنی ہدایت کی حقیقی راہ) کھل جائے اور اس پر بھی وہ اللہ کے رسول سے مخالفت کرے اور "مومنوں" کی راہ چھوڑ کر دوسری راہ چلنے لگے تو ہم اسے اسی طرف کو لے جائیں گے جس (طرف) کو جانا اس نے پسند کر لیا ہے اور اسے

دوزخ میں پہنچادیں گے اور (جس کے پہنچنے کی جگہ دوزخ ہوئی تو) یہ پہنچنے کی کیا ہی بری جگہ ہے۔[۴۸]

اس آیت سے کس طرح استدلال کیا جائے گا؟ اس پر گفتگو کرتے ہوئے علماء نے لکھا۔

"اللہ تعالیٰ نے رسول اکرم علیہ السلام کی مخالفت اور مومنوں کے راستہ کے علاوہ دوسرے راستہ پر وعید سنائی۔ .... جس سے لازم آیا کہ مومنوں کے راستہ کے سوا دوسرا راستہ حرام ہے اگر حرام نہ ہوتا تو رسول کی مخالفت کے ساتھ اس کو جمع نہ کیا جاتا نہ ہی اس پر وعید آتی۔ اور جب مومنوں کے راستہ کے علاوہ دوسرا راستہ اختیار کرنا حرام ٹھہرا تو گویا ان کے راستہ پر چلنا لازم ٹھہرا، یہ ایسی ضروری بات ہے جس سے کوئی مفر نہیں ـــــ ویلزم من وجوب اتباع سبیلھم کون الاجماع حجۃ ـــــ تو مسلمانوں کے راستہ کے اتباع کا لزوم ہی اس کی دلیل ہے کہ "اجماع" حجت ہے۔[۴۹]

السید رشید رضا مصری اس آیت کے اس جملہ "ویتبع غیر سبیل المومنین" کے متعلق لکھتے ہیں:

الذین ھم اھل الھدی، وانما سبیلھم کتاب اللہ وسنۃ رسولہ۔[۵۰]

"المومنین" سے مراد اہل ہدایت ہیں، اور ان کا راستہ وہی کتاب وسنت کا راستہ ہے۔

القرطبیؒ فرماتے ہیں۔

قال العلماء فی قولہ تعالیٰ "ومن یشاقق الرسول" دلیل علی صحۃ القول بالاجماع۔[۵۱]

محمود محمد حمزۃ، حسن علوان اور محمد احمد برانق اپنی مشترکہ نہایت درجہ مختصر لیکن جامع تفسیر میں لکھتے ہیں:

وتدل ھذہ الآیۃ، علی ان اجماع المجتھدین من امۃ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم علی امر فی ای عصر حجۃ ومخالفتہ حرام۔[۵۲]

مفسر ابن کثیر فرماتے ہیں :

ھذا ملازم للصفۃ الاولیٰ الخ

"کہ مسلمانوں کے راستہ کی مخالفت پہلی صفت یعنی اختلاف مع الرسول کے ساتھ لازم ہے کبھی اس چیز سے مخالفت ہوتی ہے جس کا ثبوت شارع سے ہے اور کبھی اس سے جس پر امت مجتمع ہوتی ہے ایسی چیز جس میں امت کا تحقیقی علم ہو اسے بھی ایک طرح کی عصمت (مجموعہ کو) حاصل ہوتی ہے اور اس کا سبب اس امت کی شرافت و کرامت ہے اور اس کے نبی کی تعظیم (کہ اس کی نسبت سے امت کو یہ مقام ملا) ــــ علماء نے اس سے تواتر معنوی ثابت کیا اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ (بلکہ سبھی نے) اجماع کے حجت ہونے پر اس سے استدلال کیا اور یہ بھی کہا کہ اجماع کی مخالفت حرام ہے[۳۱]"

الشیخ ابو زہرہ فرماتے ہیں -

وان ھذا النص الکریم اثبت ان اتباع غیر سبیل المومنین حرام لان من یفعل ذالک یشاق اللہ ورسولہ ویصلہ اللہ تعالیٰ جھنم وساءت مصیرا واذا کان اتباع غیر سبیل المومنین حراما فان اتباع سبیلھم واجب ومن یخالفھم ویقرر نقیض رایھم لا یکون متبعا لسبیلھم، فاذا قالت الجماعۃ المومنۃ ھذا حلال یکون غیر متبع سبیلھا من یقول ھذا حرام، و ان ذالک ھو اتباع ما یقضی بہ الاجماع، فالاجماع علی ھذا حجۃ یجب الاخذ بھا فی الاستنباط من نصوص الشرع - [۵۲]

یہ نص ثابت کرتی ہے کہ مسلمانوں کے راستہ کے علاوہ کسی دوسرے راستہ کی اتباع حرام ہے کیونکہ جو شخص ایسا کریگا گویا وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام کی مخالفت کریگا - اور اللہ تعالیٰ اسے جہنم میں جھونک دیں گے جو برا ٹھکانا ہے پس جب مسلمانوں کے راستہ کے سوا کسی دوسرے راستہ کی اتباع حرام قرار پائی تو

ان کے راستہ کی اتباع لازم ہوئی اگر جماعت کی مخالفت کرے اور ان کی راستے کے علی الرغم کوئی اور راستے بنائے تو وہ ان کے راستہ کا متبع نہیں کہلائیگا پس جب ایک مسلمان جماعت یہ کہے کہ یہ حلال ہے تو انکے راستہ کا مخالف وہ ہوگا جو کہے گا کہ نہیں یہ حرام ہے اور یہی وہ اتباع ہے جس سے اجماع کا فیصلہ ہوتا ہے پس اس اصول پر اجماع حجت ہوگا۔ استنباط میں اس سے استفادہ نصوص شریعت میں سے ہے۔

الخبازی کہتے ہیں،

جعل مخالفتهم احد شطری استيجاب النار كمشاقة الرسول صلی الله علیه وسلم۔[۵۵]

کہ اس آیت میں مسلمانوں کے راستہ کی مخالفت جہنم کے لازم ہونے کے دو اسباب میں سے ایک ہے ایسے ہی جیسے رسول اکرم علیہ السلام کی مخالفت۔

الخلاف کہتے ہیں

فجعل من يخالف سبيل المومنين قرين من يشاقق الرسول۔[۵۶]

مسلمانوں کے راستہ کے مخالف کو اس شخص کا ساتھی قرار دیا گیا جس نے رسول کی مخالفت کی

الخضری کہتے ہیں:

فان ذالك يوجب اتباع سبيل المومنين۔[۵۷]

معروف دوالیبی کہتے ہیں:

ووجه الاحتجاج بالاية انه تعالىٰ انذر من يتابع غير سبيل المومنين ولولم يكن ذالك محرما لما توعد الله عليه۔[۵۸]

اس آیت سے احتجاج یوں ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے راستہ کے سوا دوسرے راستہ پر چلنے سے ڈرایا اگر یہ حرام نہ ہوتا تو وعید کیوں ہوتی۔

الاستاذ ملاجیون فرماتے ہیں

فجعلت مخالفة المومنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم كخبر الرسول حجة قطعية۔[۵۹]

مسلمانوں کی مخالفت کی مانند قرار دیا گیا پس مسلمانوں کا اجماع حضور علیہ السلام کی خبر وارشاد

کے مطابق حجت قطعی ہوگا۔

(۲) وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا۔ (البقرة: ۱۴۳)

اور مسلمانو! جس طرح یہ بات ہوئی کہ بیت المقدس کی جگہ خانہ کعبہ "قبلہ" قرار پایا، اسی طرح یہ بات بھی ہوئی کہ ہم نے تمہیں "نیک ترین امت" ہونے کا درجہ عطا فرمایا تاکہ تمام انسانوں کے لیے (سچائی کی) گواہی دینے والے ہو اور تمہارے لیے اللہ تعالیٰ کا رسول گواہی دینے والا ہو۔[۶۰]

اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ:

ان اللہ تعالیٰ عدل هذه الامة لانه تعالیٰ جعلهم وسطا والوسط من كل شئ اعدله قال اللہ تعالیٰ "قال اوسطهم الم اقل لكم لولا تسبحون ای اعدلهم

(یہ سورۂ القلم کی آیت ۲۸ کا حوالہ ہے جس کا ترجمہ ہے ان باغ والوں میں سے جو بہتر آدمی تھا اس نے کہا کیوں میں تم سے کہتا نہ تھا کہ تم خدا کی پاکی کیوں بیان نہیں کرتے ہو[۶۱]

وقال الجوهری الوسط من كل شئ اعدله ..... ای عدولا وقد عدل اللہ تعالیٰ جعلهم وسطا بان یکونوا شهداء علی الناس والشاهد لابد ان یکون عدلا، وهذا التعديل الحاصل للامة۔[۶۲]

اللہ تعالیٰ نے اس امت کی عدالت کا ذکر کیا کہ اس کو "وسط" بنایا، "ہر چیز میں سے "وسط" وہ کہلاتا ہے جو اس میں سے "اعدل تر" ہو جیسا کہ سورۂ القلم کی آیت کا حوالہ ہے اور جوہری فرماتے ہیں ہر چیز میں سے وسط وہی ہے جو اعدل تر ہو۔ اسے وسط بنانے کا مفاد یہ ہے کہ یہ امت لوگوں پر گواہی دینے والی ہے اور گواہ کو عدل ہونا لازم ہے اور امت کو یہ تعدیل حاصل ہے۔

الشیخ احمد الصاوی فرماتے ہیں۔

امة وسطا ای خيارا عدولا ای اصحاب علم وعمل ولا يخلو زمان منهم[۶۳]

الصابونی کہتے ہیں۔

وکذالک جعلناکم امۃ وسطا ای کما ھدیناکم الی الاسلام کذالک جعلناکم یا معشر المسلمین امۃ عدولا خیارا۔ [۶۳]

الشیخ الجصاص الحنفی نے اپنی معروف کتاب "احکام القرآن" میں اس آیت پر "باب القول فی حجۃ الاجماع" کا عنوان باندھا ہے ـــ وہ لکھتے ہیں۔

وفی ہذہ الایۃ دلالۃ علی حجۃ اجماع الامۃ من وجہین احدھا وصفہ ایاھا بالعدالۃ وانھا خیار وذالک یقتضی تصدیقھا والحکم بصحۃ قولھا ونافٍ لاجماعھا علی الضلال والوجہ الآخر قولہ (لتکونوا شھداء علی الناس) بمعنی شھداء علی غیرھم فقد حکم لھم بالعدالۃ وقبول القول لان شھداء اللہ تعالیٰ لا یکونوا کفارا ولا ضلالا فاقتضت الایۃ ان یکونوا شھداء فی الاخرۃ علی من شاھدوا فی کل عصر باعمالھم دون من مات قبل زمنھم کما جعل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم شھیدا علی من کان فی عصرہ۔ [۶۵]

اس آیت میں اجماع امت کی صحت پر دو وجہ سے دلالت موجود ہے۔

ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا وصف عدالت بتلایا اور یہ کہ وہ نیک ترین لوگ ہیں۔ یہ بات ان کی سچائی کا تقاضا کرتی ہے نیز انکے حکم کی صحت کا اور اس بات کا کہ ان کا اجماع گمراہی پر نہیں ہو سکتا۔

دوسری وجہ اس طرح ہے کہ انہیں "شہید علی الناس" کہا گیا تو اس میں بھی گویا ان کی عدالت اور انکے قول کی سچائی کا اشارہ ہے کیونکہ شہداء کافر و گمراہ نہیں ہوتے اس طرح آیت تقاضا کرتی ہے کہ جو آخرت میں شہید ہیں وہ دنیا میں بھی ہر دور میں اپنے اعمال کے سبب گواہ ہو ـــ یعنی اپنی موت سے قبل جس طرح کہ حضور اکرم علیہ السلام نے انہیں اپنے زمانہ اور دور میں گواہ کا مقام دیا۔

سید رشید رضا کہتے ہیں۔

ان الوسط ھو العدل والخیار وذالک ان الزیادۃ علی المطلوب فی الامر افراط

والنقص عنه تفريط وتقصير وكل من الافراط والتفريط ميل عن الجادة القويمة فهو شر ومذموم فالخيار هو الوسط بين طرفي الامر اي المتوسط بينهما ۔[٦٦]

وسط کا معنی ہے عدل وخیار، اس کا مفہوم یہ ہے کہ امر مطلوب پر زیادتی افراط ہے اور اس سے کمی تفریط وتقصیر اور افراط وتفریط سیدھے راستہ سے انحراف کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ یہ شر اور قابل مذمت ہے پس "خیار" ہی وسط ہے کسی امر کے دو اطراف کے درمیان۔

القرطبی فرماتے ہیں۔

وفيه دليل على صحة الاجماع ووجوب الحكم به لانهم اذا كانوا عدولا شهدوا على الناس فكل عصر شهيد على من بعده فقول الصحابة حجة وشاهد على التابعين وقول التابعين على من بعدهم واذ جعلت الامة شهداء فقد وجب قبول قولهم ..... وبيان هذا في كتب اصول الفقه ۔[٦٧]

اس آیت میں اجماع کی صحت اور اس کے حکم کے واجب ولازم ہونے کی دلیل ہے کیونکہ وہ لوگ عادل ہیں اور لوگوں پر گواہ پس ہر زمانہ کے لوگ بعد والوں پر گواہ ہوں گے چنانچہ صحابہ کا قول تابعین پر اور تابعین کا بعد والوں کے لیے حجت ہے اور جب امت گواہ قرار پائی تو اس کے قول کی قبولیت لازم قرار پائی۔
اس کا تفصیلی بیان اصول فقہ کی کتب میں ہوگا۔

الخضری[؟] نے اپنی کتاب میں اور مولانا مفتی محمد شفیع نے اپنی تفسیر میں اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے نیز ملاجیون رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی گفتگو کی اور اس آیت کریمہ کو اجماع کے دلائل میں شمار کیا۔

حضرت الشیخ القاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں۔

واستدل به على حجية الاجماع لان بطلان ما اجمعوا عليه ينافي

عدالتھم۔ ۴۱

اس آیت سے حجیت اجماع پر استدلال کیا گیا کیونکہ وہ چیز جس پر ان کا اجماع ہو اس کا بطلان ان کی عدالت کے منافی ہے۔

(۳) تیسری آیت جس کو اجماع کے سلسلہ میں علماء نے شمار کیا وہ ہے۔

كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ۔ ۴۲

مسلمانو! تم تمام امتوں میں "بہتر امت" ہو جو لوگوں (کی اصلاح و ارشاد) کے لیے ظہور میں آئی ہے تم نیکی کا حکم دینے والے برائی سے روکنے والے اور اللہ پر (سچا) ایمان رکھنے والے ہو۔

اس آیت سے استدلال اس طرح کیا گیا کہ یہ جملہ خبریہ ہے جس میں مسلمانوں کی صفت بیان کی گئی کہ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والے ہیں المعروف اور المنکر میں الف لام "عموم کے لیے ہے کیونکہ" وہ اسم جنس" پر آیا ہے، جس کا مفہوم یہ ہوا کہ مسلمان ہر نیکی کا حکم دیتے ہیں اور ہر برائی سے روکتے ہیں تو جو شخص ان کے مامور بہ یا منھی عنہ کی مخالفت کریگا وہ ان کے راستہ کا مخالف قرار پائے گا چنانچہ وہ مبطل اور گمراہ ہوگا۔

فماذا بعد الحق الا الضلال۔ (یونس: ۳۲؛ پس امر حق کے بعد سوائے گمراہی کے کیا رہ جاتا ہے)۔

اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے صاحب شرح المنار و ارشاد الفحول نے لکھا اگر سب مسلمان خطا پر جمع ہو جائیں تو وہ منکر کا حکم دینے والے اور معروف سے روکنے والے ہوں گے اور یہ بات نص قرآنی کے خلاف ہے ۴۳

الجصاص الحنفیؒ فرماتے ہیں۔

وفی ھذہ الآیۃ دلالۃ علی صحۃ اجماع الامۃ من وجوہ احدھا کنتم خیر امۃ ولا یستحقون من اللہ صفۃ مدح الا وھم قائمون بحق اللہ تعالیٰ غیر ضالین والثانی اخبارہ بانھم یامرون بالمعروف

فيما امروا به فهو امر الله تعالیٰ لان المعروف هو امر الله والثالث انهم ينكرون المنكر، والمنكر هو ما نهى الله عنه ولا يستحقون هذه الصفة الا وهم لله رضى فثبت بذالك ان ما انكرته الامة فهو منكر وما امرت به فهو معروف وهو حكم الله تعالیٰ وفی ذالك لما يمتنع وقوع اجماعهم على ضلال ويوجب ان مايحصل عليه اجماعهم هو حکم الله تعالیٰ۔ ؎

اس آیت میں امت کے اجماع کی صحت پر دلالت موجود ہے چند وجوہ سے ایک تو یہ کہ فرمایا گیا "تم بہترین امت ہو" اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس صفت مدح کے وہی مستحق ہو سکتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے دین وحق کے ساتھ قائم ہوں گمراہ نہ ہوں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے خبر دی کہ وہ امر بالمعروف کرتے ہیں ان باتوں میں جن کا انہیں حکم دیا گیا بس وہ گویا اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کیونکہ معروف ہی اللہ تعالیٰ کا حکم ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ وہ مسلمان منکر کا انکار کرتے ہیں اور منکر وہ کہلاتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا اور اس صفت کے وہی مستحق ہوتے ہیں جو اللہ تعالیٰ سے راضی ہوں اور اس کے احکامات کی پابندی کریں پس اس سے ثابت ہوا کہ جس کو امت منکر کہے وہ منکر ہے اور جس کا حکم دے وہ معروف ہے یہی اللہ تعالیٰ کا حکم ہے اس میں یہ بھی آگیا کہ ان کا اجماع ضلالت وگمراہی پر ممنوع و ناممکن ہے اور لازم ٹھہرا کہ جس پر ان کا اجماع حاصل ہو جائے وہی اللہ تعالیٰ کا حکم ہے۔

اس آیت سے اجماع پر حجت قائم کرتے ہوئے الخضری نے اور الآمدی نے بھی گفتگو کی من شاء فلیراجع۔

(۴)۔ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۔ ؎

اور دیکھو سب مل جل کر اللہ کی رسی مضبوط پکڑ لو اور جدا جدا نہ ہو جاؤ۔

استدلال کیسے ہوگا؟

ووجه الاحتجاج بهانه تعالیٰ نهی عن التفرق ومخالفة الاجماع تفرق فکان منهیا عنه ولا معنیٰ لکون الاجماع حجة سوی النهی عن مخالفته۔ [۷۸]

اللہ تعالیٰ نے تفرق و انتشار سے روکا اور ظاہر ہے کہ اجماع کی مخالفت تفرق ہے پس وہ ایسی چیز ہوگی جس سے منع کیا گیا اور اجماع کا اس سے سوا کوئی معنی نہیں کہ اس کی مخالفت سے روکا گیا ہے۔

القرطبی لکھتے ہیں۔

وفیها دلیل علی صحة الاجماع حسبما هو مذکور فی موضعه من اصول الفقه واللہ اعلم۔ [۷۹]

اس آیت میں اجماع کی صحت پر دلیل ہے جیسا کہ یہ بات اپنی جگہ اصول فقہ میں مذکور ہے الجصاص الحنفی نے احکام القرآن میں لکھا۔

وقد حکم اللہ تعالیٰ بصحة اجماعهم وثبوت حجته فی مواضع کثیرة من کتابه۔ [۸۰]

یعنی اللہ نے اپنی کتاب میں بہت سے مقامات پر اجماع کی صحت اور اس کے حجت ہونے کا ثبوت پیش کیا (جن میں سے ایک آیت یہ ہے)

الصاوی لکھتے ہیں:

ای فدوموا علی الاجتماع ولا یکن منکم تفرقة۔ [۸۱]

اجماع پر مداومت اختیار کرو آپس میں تفرقہ اختیار نہ کرو۔

ان کے علاوہ الخضری [۸۲] نے اور الآمدی نے بھی اس آیت کو دلیل اجماع قرار دیا ہے۔

(۵) یا ایها الذین امنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیء فردوه الی اللہ والرسول ان کنتم تؤمنون باللہ والیوم الاخر ذالك خیر واحسن تاویلا۔ [۸۳]

مسلمانو اللہ کی اطاعت کرو۔ اللہ کے رسول کی اطاعت۔ کرو اور ان لوگوں کی اطاعت کرو جو تم میں حکم اور اختیار رکھتے ہوں، پھر اگر ایسا ہو کہ کسی معاملے میں باہم جھگڑ پڑو (یعنی اختلاف و نزاع پیدا ہو جائے) تو چاہیئے کہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو (اور جو کچھ وہاں سے فیصلہ ملے اسے تسلیم کر لو) اگر تم اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہو (تو تمہارے لیے راہ عمل یہی ہے) اسی میں تمہارے لیے بہتری ہے اور اسی میں انجام کار کی خوبی ہے۔

اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ "تنازع" کو شرط قرار دیا گیا، جب کہ ایسا ہو تو کتاب و سنت کی طرف لوٹانا لازم ہے اور ظاہر ہے کہ مشروط معدوم ہو جاتا ہے جب کہ شرط نہ ہو اور یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب "تنازع" نہ ہو تو حکم پر اتفاق کافی ہے۔ (کافی عن الکتاب والسنۃ) اور اجماع کے حجت ہونے کا اس کے سوا کوئی معنی نہیں ۵ شہ (کہ اختلاف نہ ہو اور متفقہ فیصلہ اور امر ہو)

الخضری نے اور رشید رضا مصری نے اپنے اپنے مقام پر اس پر بحث کی ہے۔ بلکہ سید رشید رضا مصری نے اپنے استاذ الشیخ محمد عبدہ کے حوالے سے اس ٹکڑے سے اجماع کے ساتھ قیاس کے اثبات پر بھی دلیل قائم کی من شاء فلیراجع

نیز احکام القرآن للجصاص کا یہ مقام بھی قابل مطالعہ ہے شہ

یہ پانچ آیات ایسی ہیں جن سے متعلق متعدد مفسرین و فقہاء کی رائے ہے کہ وہ اجماع کے لیے حجت ہیں جب کہ بعض اور بھی آیات ہیں جن کے متعلق علماء نے اس قسم کی رائے ظاہر کی لیکن ہم انہیں بخوف طوالت سے چھوڑ رہے ہیں۔ تفصیل کے طالب حضرات الخضری۔ اور الآمدی کا مطالعہ کریں۔

(۷) ایک لطیف بحث۔

سورۂ نساء کی محولہ بالا آیت میں لفظ "اولی الامر" کا ترجمہ ہم نے مولانا ابوالکلام آزاد رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالے سے نقل کیا انہوں نے اس کا ترجمہ "ارباب حکم و اختیار" کیا مولانا احمد سعید دہلوی نے اپنے ترجمہ میں "صاحب حکم" لکھا شہ

التفسیر الواضح" میں ہے۔

وهم اهل الحل والعقد فی الامة ای السلطة الشریعیة فی البلد وهی تتکون من الحکام والولاة والنواب والشیوخ والعلماء والزعماء اطیعوهم متی اجمعوا علی امر من الامور بشرط ان یکونوا ادوا الامانة واقاموا العدالة واطاعوا الله ورسوله تنفیذ دستور القران عند ذالك تجب طاعتهم علی الناس وهذا هو المسمّٰی بالاجماع فی علم الاصول ـــ ویوخذ من الآیة الکریمة ان اصول التشریع فی الدین اربعة۔

۱- الکتاب فهو القران الکریم فقد قال الله یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله۔

۲- السنة وهی ما اتت عن النبی صلی الله تعالٰی علیه وسلم قولا او فعلا او تقریرا فقد قال الله : اطیعوا الرسول۔

۳- الاجماع وهو اجماع اهل الحل والعقد من الامة اذا اتبعوا الله ورسوله۔

۴- القیاس وهو عرض المسائل المتنازع فیها علی القواعد العامة فی الکتاب والسنة وذالك قوله : فان تنازعتم فی شی فردوه الی الله والرسول ۔۹۰ھ

یعنی" اولو الامر " سے مراد امت کے اہل حل و عقد ہیں یعنی قانونی حکمران جو شہر میں ہوں حکام ولاۃ، نواب، شیوخ، علماء، زعماء سب اس میں شامل ہیں مسلمان ان کی اطاعت کریں ان پر لازم ہے جب کہ وہ کسی امر پر جمع ہو جائیں بشرطیکہ امانت ادا کریں اور عدالت قائم کریں اور اللہ تعالٰی اور اس کے رسول کی اطاعت کریں۔ یہ اطاعت دستور قرآن کی تنفیذ کے ذریعہ ایسے وقت میں ان کی اطاعت لوگوں پر واجب ہوگی۔ اور اسی کو علم اصول فقہ میں اجماع کا نام دیا جاتا ہے۔

آیت کریمہ سے دین کی تشریح کے چار اصول سامنے آتے ہیں ـــ الکتاب یعنی قرآن

کریم۔ جیساکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ اطیعوا اللہ ــــ السنۃ یعنی وہ چیز جو نبی کریم علیہ السلام سے قولاً، فعلاً یا تقریراً[91] ثابت ہو چنانچہ ارشاد ہے اطیعوا الرسول اجماع یعنی امت کے اہل حل وعقد کا اجماع جب کہ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی اتباع کریں۔ القیاس متنازعہ مسائل کا حل کتاب وسنت کے مسلمہ اصول وقواعد کے مطابق محمود حمزہ، حسن علوان اور ربراق کہتے ہیں۔

اولوالامر اصحاب الامر وھم الولاۃ والحکام ــ ویندرج فی الاخیر (اولی الامر) الخلفاء والسلاطین والقضاۃ والائمۃ والامراء والروساء والزعماء واھل الحل والعقد من المومنین ــ فمتی اصدرا ولوالامر امرا لیس فیہ معصیۃ للخالق بعد ان یتشاوروا ویتفقوا علیہ وجب اتباعہ۔[92]

وقال علی بن طلحۃ عن ابن عباس واولی الامر منکم یعنی اھل الفقہ والدین وکذا قال مجاھد وعطاء والحسن البصری وابو العالیۃ ــ یعنی العلماء والظاھر واللہ اعلم انھا عامۃ فی کل اولی الامر من الامراء والعلماء کما تقدم۔[93]

قرطبی میں ہے۔ جمہور کے مطابق اولی الامر سے مراد امراء ہیں۔ جابر بن عبداللہ اور مجاہد کے بقول اس سے اہل القرآن والعلم مراد ہیں امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسی کو اختیار کیا اور ضحاک کے بقول فقہاء اور علماء دین مراد ہیں مجاہد سے ایک روایت یہ ہے کہ اس سے اصحاب محمدی مراد ہیں عکرمہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس سے مراد محض حضرت ابوبکر وعمر ہیں ابن کیسان کہتے ہیں کہ اس سے اہل العقل والرائے مراد ہیں جو لوگوں کے معاملات کی تدبیر کرتے ہیں۔ قرطبی کی ذاتی رائے ہے کہ ان اقوال میں سے پہلا اور دوسرا صحیح تر ہیں پہلا تو واضح ہے دوسرا جس میں علماء کو مراد لیا گیا وہ اس لیے کہ اس میں آگے چل کر تنازعہ کی شکل میں معاملہ کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول یعنی کتاب وسنت کی طرف لوٹانے کا ذکر ہے: ولیس لغیر العلماء معرفۃ کیفیۃ الرد الی الکتاب والسنۃ اور ظاہر ہے کہ علماء ہی ہیں جو اس کیفیت سے

صحیح طور پر واقف ہوتے ہیں ان کے سوا کوئی واقف نہیں ہوتا و یدل ھذا علی صحۃ کون سوال العلماء واجبا و امتثال فتواھم لازما اور یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ علماء سے سوال کرنا واجب اور ان کے فتوی پر عمل کرنا اور اس کو ماننا لازم ہے اور سہل بن عبداللہ کہتے ہیں کہ جب تک لوگ حکمران اور علماء کی قدر و منزلت کا خیال رکھیں گے تو انہیں خیر حاصل رہے گی جب ان دونوں طبقوں کی تعظیم بجا لائیں گے تو اللہ ان کی دنیا اور آخرت کو صحیح رکھیں گے اور جب ان کا استخفاف کریں گے تو ان کی دنیا بھی برباد ہو جائے گی آخرت بھی۔ بعض لوگوں (شیعہ) نے اس سے مراد حضرت علی اور ائمہ معصومین کو لیا و ھذا قول مھجور مخالف لما علیہ الجمھور لیکن یہ مردود قول ہے جمہور نے اس کو ترک کر دیا ہے [۱۵۸]

الصابونی کہتے ہیں۔

واطیعوا الحکام اذا کانوا مسلمین متمسکین بشرع اللہ اذ لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق و فی قولہ (تعالیٰ منکم) دلیل علی ان الحکام الذین تجب طاعتھم یجب ان یکونوا مسلمین حسا و معنی لحما و دما لا ان یکونوا مسلمین صورۃ و شکلا۔ [۱۵۹]

حکمرانوں کی اطاعت کرو جب کہ وہ مسلمان ہوں اور اللہ تعالیٰ کی شریعت کو مضبوطی سے پکڑنے والے ہوں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی معصیت کی موجودگی میں مخلوق کی اطاعت درست نہیں، "منکم" کا قرآنی اشارہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ حکام جن کی اطاعت لازم ہے ان کا حسی اور معنوی طور پر اور ظاہری و باطنی طور پر مسلمان ہونا لازم ہے نہ یہ کہ وہ محض صورت و شکل کے اعتبار سے مسلمان ہوں۔

الجصاص الحنفی کہتے ہیں۔

کہ جابر بن عبداللہ اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ایک روایت کے مطابق یہ ہے کہ ان سے مراد "اولوا الفقہ والعلم" ہیں حسن اور عطاء اور مجاہد کا بھی قول یہی

ہے عبداللہ بن عباس سے دوسری روایت جس میں حضرت ابوہریرہ بھی ان کے ساتھ شریک ہیں یہ ہے کہ اس سے سرایا کے امراء مراد ہیں اور یہ بھی جائز ہے کہ اس سے بھی امراء مراد ہوں اس لیے کہ اسم امر توسب کو شامل ہے جیوش کے امراء، دشمنوں کے ساتھ لڑنے والے ہیں تو علماء شریعت کی حفاظت کرنے والے ہیں علماء کے متعلق قرآن میں ہی ہے فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون کہ اہل علم سے سوال کیا کرو جب تمہیں علم نہ ہو۔ بعض حضرات کے نزدیک اس خطاب کے مصداق وہ لوگ ہیں جو تنفیذ احکام کی طاقت رکھتے ہیں یعنی امراء و قضاۃ۔ ؁۹۶

زمخشری کہتے ہیں۔

والمراد باولی الامر منکم امراء الحق لان امراء الجور اللہ ورسولہ بریئان منھم فلا یعطفون علی اللہ ورسولہ فی وجوب الطاعة لھم ـــــ وقیل ھم العلماء الدینون یامرونھم بالمعروف وینھونھم عن المنکر۔ ؁۹۷

اس سے مراد عادل اور اہل حق امراء ہیں ظالم امراء نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اس کا رسول ان سے بری ہیں پس ان کا عطف اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی اطاعت کے وجوب پر ممکن نہیں ــــ ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد علماء دین ہیں وہ لوگوں کو امر بالمعروف کرتے ہیں اور انہیں برائی سے روکتے ہیں۔

حاشیۃ الصاوی علی الجلالین میں ہے۔

یدخل فیہ الخلفاء الراشدون والائمة المجتھدون والقضاۃ والحکام۔ ؁۹۸

سید رشید رضا مصری نے بھی دونوں اقوال نقل کیے یعنی امراء و علماء، پھر شیعہ کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس سے مراد ائمہ معصومین ہیں: وھذا امر مردود اذ لا دلیل علی ھذہ العصمة ولو ارید ذلک لصرحت بہ الآیة۔ اور اولی الامر سے اصولی طور پر وہ لوگ مراد ہیں جو لوگوں کے حالات کی اصلاح اور ان کے مصالح کی فکر کرنے والے ہوں ؁۹۹

اور بخاری شریف کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے جس کے راوی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما ہیں کہ اس سے مراد امراء سرایا ہیں (سرایا جمع سریہ وہ جنگی مہم جس کی قیادت حضور اکرم علیہ السلام نے کسی صحابی کے سپرد کی ہو۔

اس ضمنی بحث کا مقصد یہ تھا کہ معلوم ہو سکے کہ اجماع کے سلسلہ میں جو پانچویں آیت آئی اور اس میں جو لفظ "اولی الامر" آیا ہے اس میں توسع ہے اور اس میں وہ سب لوگ شامل ہیں جو مصالح امت اور اس کی اصلاح کے لیے ساعی اور فکرمند ہوں نہ کہ محض امراء۔

آمدی نے اس مسلک (یعنی اجماع کا قرآنی آیات سے ثابت کرنا) کے سلسلہ میں لکھا۔

واعلم ان التمسك بهذه الايات، وان كانت مفيدة للظن

فغير مفيدة للقطع ومن زعم ان المسالة قطعية فاحتجاجه

فيها بامر ظني غير مفيد للمطلوب وانما يصح ذالك على

رای من يزعم انها اجتهادية ظنية۔[۱]

جس کا مفاد یہ ہے کہ ان آیات سے تمسک اور استدلال ظن کو مفید ہے یقین کو نہیں۔

اور یہی بات امام غزالی نے لکھی کہ۔

فهذه كلها ظواهر لا تنص على الغرض بل لا تدل ايضا

دلالة الظواهر۔[۲]

ایک سوال اور اس کا جواب۔

جو قرآنی آیات اجماع کے حجت ہونے کے سلسلہ میں بطور دلیل نقل ہوئیں ان میں واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا" بھی ہے اس میں "تفرقہ" سے روکا گیا ہے۔ اس پر بعض حضرات سوال کرتے ہیں کہ فقہ کے بے شمار مسائل ایسے ہیں جن میں فقہاء کا اختلاف ہے لہٰذا وہ اس آیت کی رو سے ناجائز ہونا چاہیئے۔ لیکن واضح رہنا چاہیئے کہ فقہاء کے اختلافات ایسے نہیں جو قرآن و سنت کے کسی صریح اور قطعی حکم سے متعلق ہوں یہ اختلاف فروعی نوعیت کے ہیں اور ایسے ہیں کہ ان سے کوئی اصول دین متأثر نہیں ہوتا۔ غالباً رسول کریم علیہ السلام نے اسی قسم کے اختلافات کو "رحمت" سے تشبیہ دی۔ اس قسم کے اختلاف خیرالقرون

کے دور میں بھی تھے اور ان کی وجہ سے کبھی کسی نے کسی کے خلاف کوئی ہنگامہ نہیں کیا۔ احادیث میں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں اور ایک مسلمان کے لیے اس میں کئی طرح کی حکمتیں ہیں۔ قرآن عزیز پھوٹ ڈالنے اور تفرقہ ڈالنے سے روکتا، اس سے منع کرتا اور اس کو فساد سے تعبیر کرتا ہے۔ ایسی شکل میں وہ اہل فساد سے تعلق توڑ کر "صادقین" کی رفاقت اختیار کرنے کا حکم دیتا ہے چنانچہ ارشاد ربانی ہے:

یاایھاالذین امنوا اتقوا اللہ وکونوا مع الصادقین۔[۳۰۱]

اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور سچے لوگوں کے ساتھ رہو۔

حتیٰ کہ بعض علماء نے اس آیت کو بھی اجماع کے لیے دلیل وحجت قرار دیا۔ اور پھر سوال کیا کہ "الصادقین" کون ہیں؟ اس کا جواب یہ دیا کہ آیت البر[۱۰۲] میں الصادقین کی صفات تفصیل سے بیان ہوئیں چنانچہ اس آیت کا ترجمہ ہے۔

نیکی اور بھلائی (کی راہ) یہ نہیں ہے کہ تم نے (عبادت کے وقت) اپنا منہ پورب کی طرف پھیر لیا یا پچھم کی طرف کر لیا یا اسی طرح کی کوئی دوسری بات رسم ریت کی کر لی، نیکی کی راہ تو ان لوگوں کی راہ ہے جو اللہ پر آخرت کے دن پر فرشتوں پر آسمانی کتابوں اور خدا کے تمام نبیوں پر ایمان لاتے ہیں خدا کی محبت کی راہ میں اپنے رشتے داروں، یتیموں مسکینوں، مسافروں اور سائلوں کو دیتے ہیں اور غلاموں کو آزاد کرانے کے لیے خرچ کرتے ہیں نماز قائم کرتے ہیں زکوٰۃ ادا کرتے ہیں اپنی بات کے پکے ہوتے ہیں جب قول وقرار کر لیتے ہیں تو اسے پورا کرتے رہتے ہیں تنگی ومصیبت کی گھڑی ہو یا خوف وہراس کا وقت ہر حال میں صبر کرنے والے (اور اپنی راہ میں ثابت قدم) ہوتے ہیں تو بلاشبہ ایسے ہی لوگ ہیں جو نیکی کی راہ میں سچے ہوئے (الصادقین) اور یہی ہیں جو برائیوں سے بچنے والے انسان ہیں[۳۰۳]

امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں۔

کہ اس آیت سے صاف طور پر ثابت ہوتا ہے کہ صادقین کا وجود ہر زمانہ میں باقی رہے گا ورنہ ان کے ساتھ رہنے کا حکم ہر زمانہ کے مسلمانوں کو نہ دیا جاتا کیونکہ اسلام

نے ایسا کوئی حکم نہیں دیا جس پر عمل کرنا اس کی قدرت سے باہر ہو۔ تو جب یہ ثابت ہوا کہ "الصادقین" ہر زمانہ میں موجود رہیں گے تو خود بخود یہ بھی ثابت ہو گیا کسی زمانہ کے سب مسلمان کسی غلط کاری یا گمراہی پر متفق نہیں ہو سکتے حتی کہ اگر کچھ لوگ غلط کام کرنے بھی لگیں گے تو "الصادقین" روک دیں گے۔ انتہٰی

البتہ جو دوسرا رخ ہے یعنی تمسک بالسنۃ اس کو مسلک اقوی قرار دیا گیا۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے وہ مشہور روایت آتی ہے۔

لا تجتمع امتی علی الضلالۃ -

الخضری اس حدیث کو نقل کر کے لکھتے ہیں:

وھو من حیث اللفظ اقوی وادل علی المقصود ولکن لیس بالمتواتر کالکتاب والکتاب متواتر الیس بنص فطریق تقریر الدلیل ان یقال تظاھرت الروایۃ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بالفاظ مختلفۃ مع اتفاق المعنی فی عصمۃ ھذہ الامۃ من الخطاء واشتھر ذالک علی لسان الثقات من اصحابہ کعمر وابن مسعود وابی سعید الخدری وانس بن مالک وابن عمرو ابی ھریرۃ وحذیفۃ بن الیمان وغیرھم من نحو قولہ" لا تجتمع امتی علی الضلالۃ لم یکن اللہ لیجمع امتی علی الضلالۃ" سالت اللہ الا یجمع امتی علی الضلالۃ فاعطانیھا - من سرہ ان یسکن الجنۃ فیلزم الجماعۃ فان دعوتھم تحیط من ورائھم — ان الشیطان مع الواحد ومن الاثنین ابعد — ید اللہ مع الجماعۃ ولا یبالی اللہ بشذوذ من شذ — لا تزال طائفۃ من امتی علی الحق ظاھرین لا یضرھم من خالفھم" وروی لا یضرھم خلاف من خالفھم الا ما اصابھم من بلاء" من خرج عن الجماعۃ اوفارق الجماعۃ قید شبر فقد خلع ربقۃ الاسلام من عنقہ — من فارق الجماعۃ ومات فمیتتہ جاھلیۃ -[۱۰۸]

یعنی یہ حدیث اور دلیل لفظ کے اعتبار سے قوی اور مقصود پر زیادہ بہتر دلالت کرنے والی ہے لیکن ظاہر ہے کہ کتاب اللہ کی طرح متواتر نہیں اور کتاب اللہ متواتر ہے لیکن اس میں حجت قطعی نہیں (کماھو) پس بات اس طرح بنے گی کہ اس طرح کہا جائے کہ حضور علیہ السلام سے بہت سی روایات ثابت ہیں جن کے الفاظ مختلف ہیں لیکن ان کا معنی ایک سا ہے جس میں خطاء سے (اس امت کی عصمت کا ذکر ہے اور یہ بات آپ کے صحابہ میں سے ذمہ دار شخصیات کی زبان پر بھی مشہور تھی جیسے حضرت عمر حضرت عبداللہ بن مسعود حضرت ابوسعید الخدری حضرت انس بن مالک حضرت عبداللہ بن عمر حضرت ابوہریرہ اور حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے اس قسم کے الفاظ منقول ہیں کہ آپ نے فرمایا "میری امت ضلالت وگمراہی پر اکٹھی نہ ہوگی"۔ اللہ تعالیٰ ایسا کرے گا کہ میری امت ضلالت پر جمع ہو ۔ میں نے اپنے رب سے اس کا سوال کیا کہ میری امت ضلالت پر جمع نہ ہو تو اللہ تعالیٰ نے میری یہ دعا قبول کر لی ۔ جو شخص اس بات سے خوشی چاہتا ہے کہ جنت میں سکونت اختیار کرے تو وہ جماعت کے ساتھ وابستہ رہے اس لیے کہ ان کی دعائیں ان کی آراء کو احاطہ میں لے لیتی ہیں ۔ شیطان ایک شخص کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ دو شخصوں سے دور ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ جماعت کے ساتھ ہے اور جس شخص نے علیحدگی کا راستہ اختیار کیا۔ اللہ تعالیٰ کو اس کی علیحدگی کی کوئی پرواہ نہیں ۔ میری امت سے ایک گروہ ہمیشہ حق پر رہے گا انہیں لوگوں کی مخالفت کوئی نقصان نہ پہنچائے گی الا یہ کہ جو انہیں آزمائش سے پہنچے ۔ جو جماعت سے نکلا یا جماعت سے الگ ہوا اور یہ علیحدگی چاہے معمولی درجہ کی ہو یعنی بالشت بھر، تو اس نے اسلام کا قلادہ اپنے گلے سے نکال پھینکا ۔ جو جماعت سے الگ ہوا اور مر گیا وہ جاہلیت کی موت مر گیا۔

اس کے ساتھ ہی الخضری وغیرہ نے لکھا کہ یہ روایات جن کا ذکر ہوا یہ صحابہ اور تابعین اور ان کے بعد کے ادوار میں بھی معروف ومشہور رہیں اسلاف امت میں جو اہل نقل ہیں ان میں سے کسی نے بھی ان کو رد نہیں کیا ۔

اسلاف کی طرح اخلاف نے بھی رد نہیں کیا بلکہ یہ ہمیشہ مقبول رہیں اور امت ہمیشہ اصول دین اور فروعات دین میں ان سے سند وحجت پکڑتی رہی ۔ اور جو حضرات ان روایات

سے حجت پکڑتے ہیں اور ان سے اس کو ثابت کرتے ہیں وہ اجماع ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی کتاب اور سنت رسول جو متواتر ہو کی بنیاد پر ہو۔

والخلاصة ان الامّة الاسلامية فی عصور مختلفة قررت ان الاجماع حجة قاطعة حتی کان فقهاء کل عصر ینکرون اشد الانکار علی من خالف رای مجتهدی السلف والعادة تقضی ان مثل هذا الاتفاق لا یکون عن مجرد ظنون بل لا بد ان یکون عندهم دلیل مقطوع به وهذا یدل علی ان الاخبار النبویة التی سقناها کانت عندهم مقطوعا بها حتی لم تکن فی نظرهم مجالا للظن والاختلاف۔ [۱۰۹]

خلاصہ یہ ہے کہ امت مسلمہ نے مختلف زمانوں میں اس کا فیصلہ کیا کہ اجماع ایک حجت قطعی ہے حتیٰ کہ ہر دور کے فقہاء نے اس شخص پر شدید تنکیر کی جو اسلاف میں مجتہدین کی رائے کا انکار کرے اور عادۃً یہی کہ یہ بات محض ان کے ظن و تخمین کے سبب نہیں بلکہ لازم ہے کہ ان کے پاس دلائل ہوں اور مضبوط یہاں تک کہ ان کی نظر میں ظن و اختلاف کی قطعاً گنجائش نہیں [۱۱۰]

ان احادیث سے استدلال کیسے ہوگا اس پر گفتگو کرتے ہوئے "موسوعہ" کے مرتبین نے کہا۔

حضور علیہ السلام نے اس امت کی بڑی شان و عظمت بیان کی۔ اور اس بات کی خبر دی کہ بہ حیثیت مجموعی یہ امت خطاء سے محفوظ رہے گی۔ اس لیے اس سے علم ضروری منطقی طور پر حاصل ہو جائے گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس سے "علم اضطراری" نہیں علم استدلال کا دعویٰ کیا گیا ہے اس میں پھر دو پہلو ہیں ایک تو یہ کہ یہ احادیث صحابہ و تابعین کے ادوار سے لے کر اب تک معروف و مشہور ہیں اور ان سے متعلق کسی کا انکار اب تک ثابت نہیں دوسرا پہلو یہ ہے کہ جو حضرات اس سے استدلال کرتے ہیں انہوں نے اس سے اجماع کو ثابت کیا جس کا حکم کتاب اللہ اور سنت متواترہ کے ذریعہ

دیا گیا ہے[11]

امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان روایات کا تواتر معنوی ثابت کیا ہے اور اس سے امت کی عصمت عن الخطاء پر استدلال کیا ہے[12] اسی طرح صاحب مسلم الثبوت نے ان کو تواتر معنوی ثابت کیا ہے اور اس ضمن میں متعدد احادیث نقل کی ہیں جن میں اثبات جماعت کے لزوم کا حکم ہے تو نفی جماعت سے علیحدگی پر شدید وعید ہے[13]

دور حاضر کے ایک فاضل نے اپنے مطالعہ کا حاصل پیش کرتے ہوئے ۲۲ صحابہ کرام علیہم الرضوان کی روایات کو جمع کیا ہے جس سے بلاشبہ "تواتر" کی بات پوری ہو جاتی ہے اس فہرست میں خلفاء اربعہ کے علاوہ حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت معاذ بن جبل، حضرت زید بن ارقم۔ حضرت حذیفہ بن الیمان، حضرت ابو ذر غفاری، حضرت جابر بن عبد اللہ حضرت معاویہ بن ابی سفیان حضرت مغیرہ بن شعبہ حضرت ابو الدرداء، حضرت جابر بن سمرہ، حضرت عبد اللہ بن عمر، حضرت ابو ہریرہ، حضرت انس، حضرت عبد اللہ بن عباس، حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص، حضرت ابو سعید خدری اور حضرت عائشہ رضی تعالیٰ عنہم جیسے صحابہ کرام شامل ہیں۔ ان میں بعض حضرات ایسے ہیں جن کی اس موضوع پر کئی روایات ہیں[14]

اور "التقریر" کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ صحابہ کرام کے بعد ان میں سے ہر روایت کے راویوں کی تعداد برابر بڑھتی چلی گئی، گو کہ الفاظ میں قدرے اختلاف ہے لیکن سب احادیث کا مشترک مفہوم "تواتر" کی واضح نشاندہی کرتا ہے۔

ایک اہم روایت وہ ہے جسے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کیا۔ حضرت علی نے پوچھا ایسا معاملہ سامنے آجائے جس میں قرآن وسنت میں حکم نہ ہو تو کیا کروں؟

فرمایا: شاوروا فیہ الفقہاء والعابدین ولا تمضوا فیہ رأی خاصۃ[15]
یعنی ایسے معاملہ میں فقہاء اور عابدین سے مشورہ کرلو کسی شخص کی شخصی رائے نافذ نہ کرو۔

اسی ضمن میں محدثین وعلماء نے اس روایت کو لیا جس میں حضور علیہ السلام نے "امت میں قیامت تک حق کے لیے برسرپیکار رہنے والی ایک جماعت کا ذکر کیا[16]

اس روایت کے راوی حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ہیں اور ان کے ساتھ

الفاظ کے تھوڑے بہت اختلاف کے ساتھ حضرت مغیرہ، حضرت ثوبان ۔ حضرت عمر فاروق حضرت جابر بن سمرہ حضرت ابو ہریرہ، حضرت ابو امامہ اور حضرت مرۃ البھزی رضی اللہ تعالیٰ عنہم آٹھ صحابی شامل ہیں۔

اسی ضمن میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی روایت آتی ہے جو آپ نے اس طرح نقل کی کہ حضور علیہ السلام نے خطبہ میں فرمایا:

اس امت کی حالت قیامت تک سیدھی اور درست رہے گی۔

پھر امت کے ضلالت پر مجتمع نہ ہونے اور جماعت پر اللہ تعالیٰ کے ہاتھ ہونے نیز شذوذ کی شکل میں جہنم کی وعید کی روایت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے نقل ہوئی ان کے ساتھ سات دوسرے صحابہ حضرت عبداللہ بن عباس حضرت انس، حضرت ابو مالک اشعری حضرت ابو ہریرہ حضرت قدامہ بن عبداللہ اور حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہم اس روایت میں شامل ہیں۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ایک خطبہ ارشاد فرمایا جس میں جماعت صحابہ تابعین تبع تابعین کی پیروی کے بعد فرمایا کہ اس کے بعد نازک حالات ہوں گے جھوٹ پھیل جائے گا تم لوگ "الجماعۃ" سے وابستہ رہنا اور فرمایا کہ ہمیں اسی طرح حضور علیہ السلام نے خطبہ دیا تھا۔ اس روایت میں بھی حضرت عمر کے ساتھ حضرت سعد بن ابی وقاص حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت حذیفہ اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہم شامل ہیں۔

خطبہ حجۃ الوداع جو "ادب نبوی" کا شاہکار ہے اس میں "لزوم جماعت" کا حکم موجود ہے جسے حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت انس، حضرت جبیر بن مطعم، حضرت زید بن ثابت، حضرت نعمان بن بشیر، حضرت ابو سعید خدری، حضرت ابوالدرداء، حضرت معاذ بن جبل حضرت جابر اور حضرت ابو قرصافہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے روایت کیا۔

سولہ صحابہ کرام علیہم الرضوان نے روایت نقل کی۔

من فارق الجماعة شبرا فمات فميتته جاهلية ـــ فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ـــ دخل النار ـ فلا حجة له ـــ

فلا تسئل عنهم — فاقتلوه — فاضربوا عنقه کائنا من
کان — فان الشیطان مع فارق الجماعة یرکض
(ایڑ لگاتا ہے) — اقتلوا الفذ (علیحدگی اختیار کرنے والا) من کان من
الناس — واما ترک السنة فالخروج من الجماعة — التارک لدینه المفارق للجماعة

یہ مختلف الفاظ ہیں جو اس ضمن میں آئے ہیں جن میں سے ہر ایک کا مفہوم واضح ہے، ان کے راویوں میں حضرت ابوبکر صدیق حضرت عثمان، حضرت عائشہ، حضرت معاویہ، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عرفجہ، حضرت عثمان، حضرت اسامہ بن شریک، حضرت عامر بن ربیعہ، حضرت فضالہ بن عبید حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت ابومالک اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہم شامل ہیں ۱۲۲

ایک روایت میں اختلاف کی شکل میں "السواد الاعظم" کی اتباع کا حکم ہے اس کے راوی حضرت انس اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں ۱۲۳

یہ تمام روایات بڑے واضح طور پر "اجماع" کی "حجیت" ثابت کرتی ہیں ان میں "الجماعة" اور "السواد الاعظم" کے دو لفظ آئے ہیں ان کا مفہوم کیا ہے؟ واضح ہو کہ عربی میں "السواد الاعظم" سے مراد عظیم ترین جماعت ہے ۱۲۴ اور یہاں مراد وہ جماعت ہے جو نبی کریم علیہ السلام اور آپ کے صحابہ کے طریق پر ہو۔ حضرت ابوالدرداء، حضرت انس حضرت ابوامامہ اور حضرت واثلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اکرم علیہ السلام سے پوچھا۔

سواد اعظم سے کیا مراد ہے؟ تو آپ نے یہی جواب دیا جو میرے اور میرے صحابہ کے نقش قدم پر ہو۔

ادھر حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے جو روایت ہے جس میں بنی اسرائیل کے ۷۲ فرقوں میں اور امت محمدیہ کے ۷۳ فرقوں میں بٹ جانے کا ذکر ہے اس میں ایک ہی ناجی فرقہ کے متعلق سوال ہوا تو حضور علیہ السلام نے فرمایا:

ما انا علیه واصحابی۔

پھر یہ کہ یہ روایت بھی تھوڑے سے لفظی فرق کے ساتھ حضرت معاویہ، حضرت عوف بن مالک، حضرت انس، حضرت عمرو بن عوف اور حضرت ابوامامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے منقول ہے۔ ۱۲۵ ان روایات میں "السواد الاعظم" "الاسلام وجماعتهم" اور "الجماعة" کے

الفاظ آئے مفہوم سب کا ایک ہے یعنی ما انا علیہ واصحابی۔

(۹)

ان روایات واحادیث کے ساتھ کچھ آثار بھی ہیں جن سے "اجماع" کی حجیت ثابت ہوتی ہے مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ارشاد ہے۔

مارآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن ومارآہ المسلمون قبیحا فھو عند اللہ قبیح۔[۱۲۶]

حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عدالتی فیصلوں کے سلسلہ میں قاضی شریح رحمہ اللہ تعالیٰ کے لیے جو دستاویز لکھی اس میں فرمایا:

کتب عمر الی شریح ان اقض بما فی کتاب اللہ فان اتاک امر لیس فی کتاب اللہ فاقض بما سنّ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فان اتاک امر لیس فی کتاب اللہ ولم یسنّہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فانظر الذی اجتمع علیہ الناس فان جاءک امر لم یتکلم فیہ احد فای الامرین شئت فخذ بہ ان شئت فتقدم وان شئت فتاخر ولا اری التاخر الاخیرا لک۔[۱۲۷]

ترجمہ: تم قرآن کے مطابق فیصلے کرو اگر ایسا معاملہ ہو جس کے متعلق کتاب اللہ میں حکم نہ ہو تو سنت رسول کے مطابق فیصلہ کرو اگر ایسا معاملہ ہو جس کے متعلق نہ کتاب اللہ میں حکم ہو نہ سنت رسول اللہ میں تو پھر اس چیز کو دیکھو جس پر لوگ جمع ہیں اور اگر ایسا مقدمہ آجائے جس کے متعلق کسی نے کوئی بات نہ کہی ہو تو دونوں صورتوں میں سے کسی ایک پر عمل کرو چاہو تو آگے بڑھ جاؤ (قیاس کرلو) چاہو تو پیچھے ہٹ جاؤ (اہل علم سے پوچھ لو) میں تمہارے لیے پیچھے ہٹ جانا ہی بہتر خیال کرتا ہوں۔

الخطیب نے اسی موقعہ پر حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول نقل کیا۔

اللہ تعالیٰ سے ڈرو، الجماعت کے ساتھ رہو کہ امت محمد علیہ السلام گمراہی پر جمع نہیں ہو

سکتی قرآن وسنت اور آثار صحابہ کرام سے اتنے دلائل موجود ہیں اسی لیے تو شاطبیؒ لکھتے ہیں۔

وکل من خالف الاجماع فھو مخطی وامۃ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا تجتمع علی ضلالۃ فما کانوا علیہ من فعل او ترک فھو السنۃ والامر المعتبر وھو الھدی [۲۸]

اور الخضری نے بعض اصولیین سے اجماع قطعی کے منکر کو کافر نقل کیا "انکار حکم الاجماع القطعی کفر" [۲۹]

معروف دوالیبی نے اجماع کی قوت کو "کالکتاب والسنۃ" لکھا اور ساتھ ہی مشہور مستشرق (GOLDZIHER) کے حوالے سے نقل کیا کہ:

ان ھذا الاصل — اجماع — قد احتوی علی ینبوع القوۃ التی تجعل الاسلام یتوک ویتطور بکل حریۃ لان ھذا الاصل ھو الذی یقدم العلاج الناجع تجاہ خطر سنۃ السلطۃ [۳۰]

جناب احمد حسن اپنی معروف کتاب۔

THE DOCTRINE OF IJMA' IN ISLAM

میں لکھتے ہیں:

"قرآن مسلمانوں کو بار بار ایک امت (گروہ) کے نام سے پکارتا ہے یہ نام یعنی امت اپنی تعریف کے لحاظ سے اتحاد، ربط اور استحکام پر دلالت کرتا ہے۔ نہ صرف بیرونی تنظیم کے لحاظ سے بلکہ نظریاتی سطح پر بھی! اس نظام تسمیہ سے قرآن کا مقصود محض متحد گروہ نہیں جو بیرونی طور پر متحد اور اندرونی طور پر ٹوٹا پھوٹا، بکھرا ہوا ہو۔ یہ مسلمانوں کو تلقین کرتا ہے کہ وہ متحد رہیں اور فرقہ بندی اور جھگڑوں سے دور رہیں۔

رسول کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مدینہ کی ہجرت کے بعد سیاسی نظم کے لیے ایک وسیع جماعت کا اہتمام کیا جس میں یہود بھی شامل تھے یہ وسیع جماعت مختصر عرصہ ہی آخر کار غیر مسلم اس جماعت سے خارج کر دیئے گے۔ اب اسلامی جماعت کے استحکام کا انحصار کچھ اصولوں پر ہے جنہیں وسیع طور پر قانون، عقائد، عبادات میں بانٹا جاسکتا ہے

رسمی اداروں نے گروہ کو ایک بیرونی شکل دی[۱۳۱]

- جماعت سے سختی کے ساتھ وابستگی کے تصور نے قوم کو متفقہ فیصلوں کی قطعیت کے تصور کو ابھارا مندرجہ ذیل حدیث سے اسے تقویت ملتی ہے "یعنی میری امت ایک غلطی پر جمع نہ ہوگی، جہاں تمہیں اختلاف نظر آئے تو تمہیں اکثریت کی اتباع کرنی چاہیے" یہ حدیث اجماع کے اصول کی بنیاد مہیا کرتی ہے[۱۳۲]
- اجماع کے منکر کو اصولاً بدعتی پکارا گیا[۱۳۳]
- اجماع سے قبل سنت جماعت کو متحد رکھنے والی طاقت تھی گو پہلی اور دوسری صدی کے اسلامی ادب میں یہ اصطلاح بار بار غیر فنی یا نیم فنی مفہوم میں استعمال ہوئی۔ اس میں اختیار کی وہ قوت نہیں جو سنت کی اصطلاح میں ہے۔ اندازاً دوسری صدی ہجری کے وسط میں سنت اور اجماع ایک دوسرے سے اتنے قریب تھے کہ یہ دونوں اصطلاحات ایک ایک دوسرے کے لیے مستعمل رہیں[۱۳۴]

جماعت کے ربط کے سیاق میں جماعت کا تصور پہلی بار پہلی صدی ہجری میں ظہور پذیر ہوا۔ ۴۱ھ میں جب حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ مصالحت کے بعد حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ خلیفہ بنے تو اس سال کو "عام الجماعت" (اتحاد کا سال) کہا گیا اس کی وجہ یہ نظر آتی ہے کہ دوہری خلافت ختم کر دی گئی اور حضرت علی و حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے دور کا جھگڑا ختم ہو گیا۔ "عام الجماعۃ" کی اصطلاح یہ بتاتی ہے کہ جماعت ان مہلک جنگوں سے بالکل متنفر تھی اور اسے اندرونی اور بیرونی استحکام کی ضرورت تھی[۱۳۵]

یہ حوالہ جات اسلام میں اجماع کی اہمیت اور اس کے منکر کے شریعت میں مقام کو واضح کرتے ہیں، اس لیے ہم نے انہیں ذکر کر دیا (واللہ تعالیٰ اعلم)

(۱۰)

اجماع کن لوگوں کا معتبر ہوگا؟ اس سلسلہ میں چند مسالک سامنے آتے ہیں۔

اصولی اور بنیادی بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ اجماع مسلمانوں کا معتبر ہے اور مسلمانوں میں بھی عاقل و بالغ حضرات کا۔ کسی بچہ، مجنون کا اعتبار نہیں اور یہ بات بھی طے ہے کہ اجماع کے لیے

یہ ضروری نہیں کہ عہد صحابہ سے لے کر قیامت تک کے مسلمان کسی مسئلہ پر متفق ہوں، اگر یہ بات اجماع کے لیے شرط قرار دے دی جائے تو اس کا معنی یہ ہو گا کہ قیامت سے پہلے کسی مسئلہ پر اجماع منعقد نہ ہو سکے، اس لیے شرط یہی ہے کہ " فی عصر من العصور " امام ابن حزم کہتے ہیں۔

فان الاجماع قاعدة من قواعد الملة الحنفية يرجع اليه ويفزع نحوه ويكفر من خالفه اذا قامت عليه الحجة بانه اجماع۔ [۱۳۶]

تو دین اسلام کے ایک ایسے اہم قاعدہ کے متعلق اس قسم کی شرط نہایت درجہ غلط ہے اور کوئی اس کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔ "موسوعہ" میں ہے۔

المراد باهل الاجماع من يعتبر اجماعهم اذا اتفقوا على امر من الامور في عصر من الاعصار ويعتد بمخالفتهم اذا خالفوا فلا ينعقد الاجماع مع مخالفتهم۔ [۱۳۷]

اجماع کے اہل وہ ہیں جن کا اجماع معتبر ہو جبکہ وہ کسی امر پر متفق ہو جائیں کسی زمانہ میں اور جب ان کی مخالفت ہو گی تو ان کا اجماع منعقد نہ ہو گا۔

امام غزالی نے اس کا اہل امۃ محمدیہ کو قرار دیا ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا اطلاق سبھی امت محمدیہ پر ہوتا ہے لیکن بقول غزالی اس میں ہر پہلو کے دو اطراف ہیں ——— اس پر گفتگو کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:

اثبات میں ہر مجتہد جو مقبول الفتویٰ ہو۔ پس یہ اہل حل و عقد ہوں گے ان کی موافقت ضروری ہے نفی میں مجانین اور بچے ہیں جن کا ذکر گذر چکا۔ [۱۳۸]

عبدالعزیز البخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے غزالی کا تتبع کرتے ہوئے مزید لکھا۔

ان اهلية الاجماع انما تثبت بصفة الاجتهاد والاستقامة في الدين عملاً واعتقاداً لان النصوص التي جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط ذالك۔ [۱۳۹]

یعنی الاجماع " ان کا منعقد ثابت ہو گا جن میں صفت اجتہاد ثابت قدمی عملاً و اعتقاداً موجود ہو اس لیے کہ جو نصوص اجماع کے لیے حجت ہیں وہ بطور شرط اس پر دلالت کرتی ہیں۔

غزالی فرماتے ہیں۔

لا یعتبر قول العوام لقصور آلتھم۔[۱۴۰]

عوام کے قول کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ جو چیزیں "الاجماع" کے لیے شرط ہیں ان کی ان میں کمی ہوتی ہے۔

امام مالک قدس سرہ صرف اہل مدینہ کے اجماع کو معتبر مانتے ہیں جب کہ بعض حضرات نے اس قول کی امام کی طرف نسبت کو مشکوک قرار دیا اور ہمارے خیال میں یہی بات صحیح ہے اس سلسلہ میں "صاحب التقریر" نے تفصیلی گفتگو کی ہے اور یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ امام مالک کی طرف اس موقف کی نسبت صحیح نہیں بلکہ وہ بھی اسی طرح "عصر فی العصور" کے قائل ہیں۔[۱۴۰]

زیدیہ اور امامیہ کا معاملہ ایسا ہے کہ وہ محض آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد کو اجماع کا اہل مانتے ہیں اور کسی کو نہیں۔ اس سے قبل تعریفات کے ضمن میں اس کا ذکر ہو چکا۔[۱۴۱]

بعض حضرات کے نزدیک محض صحابہ کرام کا اجماع معتبر ہے وھو قول الظاھریۃ فقط

بعض لوگوں کے نزدیک ہر زمانہ کے افراد کا اجماع اس وقت معتبر ہوگا جب اس میں عالم، جاہل، چھوٹے بڑے سب شامل ہوں، "صاحب التقریر کی رائے کے مطابق باقلانی اور آمدی کا رجحان اسی طرف ہے اس فرق کے ساتھ کہ باقلانی اسے اجماع مانیں گے "اجماع امت" نہیں کیونکہ ان کے نزدیک عام مسلمان بھی امت کا حصہ ہے لیکن آمدی سرے سے مانتے ہی نہیں۔[۱۴۲]

جمہور کا اس سلسلہ میں جو مسلک ہے وہ نہایت درجہ معتدل اور امت کے مجموعی مذاق و روح اسلام کے عین مطابق ہے وہ یہ کہ اجماع صحابہ کرام کے ساتھ مخصوص نہیں کسی بھی زمانہ کے متبع سنت فقہاء و مجتہدین کا کسی حکم پر متفق ہو جانا اجماع کے لیے کافی ہے۔ عوام، اہل بدعت یا فاسق کی مخالفت و موافقت کا مطلق اعتبار نہیں۔ قرآن عزیز کی دو آیات اس ضمن میں قابل غور ہیں۔

فَاسْئَلُوْا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ۔[۱۴۳]

"اہل ذکر" سے سوال کرو اگر تم نہیں جانتے۔

قرآن عزیز کی مختلف آیات کے حوالہ سے "اہل الذکر" کا معنی اہل علم بنتا ہے تفصیل کے لیے دیکھیں (القرطبی: ص ۲۷۲، ج ۱۱)

دوسری سورۂ حجرات کی آیت ۶ ہے جس میں ہے (اگر تمہارے پاس کوئی فاسق خبر لے کر آئے تو اس کی خوب تحقیق کر لو الخ۔

اس سے علماء نے استدلال کیا کہ جس طرح پہلی آیت میں اہل علم سے پوچھنا اور ان کی اتباع لازم ہے اسی طرح "فاسق" سے اجتناب لازم ہے کشف الاسرار میں حنفیہ کا مؤقف یہ لکھا گیا ہے۔

اجماع کی اہلیت کرامت و بزرگی سے متعلق ہے اور یہ اس لیے کہ "المجتہد" میں خواہشات اور فسق نہیں ہوتا فسق تہمت کا سبب بنتا ہے اور عدالت کو ساقط کر دیتا ہے اسی طرح اس سے انسان شہادت کے قابل نہیں ہوتا۔ اور خواہشات کا پجاری جب لوگوں کو اس طرف دعوت دیتا ہے تو بھی اس کی عدالت ساقط ہو جاتی ہے اور خواہشات کا پجاری جو اسمیں شہرت رکھتا ہو وہ علی الاطلاق اس سے خارج ہے۔

جہاں تک صحابہ کرام کے اجماع کا تعلق ہے اس میں تو بہر حال کسی کا اختلاف نہیں وہ ایک حتمی اور قطعی حقیقت ہے اس سلسلہ میں ائمہ اربعہ کے فقہاء و علماء کے ساتھ ساتھ اباضیہ تک قائل ہیں احناف کا قول ہے۔

وقد نقل عن ابی حنیفة رحمه الله اذا اجمعت الصحابة علی شی سلمنا۔[۱۴۴] الخ

فاسق، مبتدع اور ایسے افراد کا اعتبار نہیں، یہ دعویٰ ہم نے کیا اس سلسلہ میں ایک دلیل تو قرآن عزیز کے حوالہ سے گزر چکی دوسرے حضور علیہ السلام کا حضرت علیؓ کو ارشاد کہ جب انہوں نے پوچھا کہ جس معاملہ میں قرآن و سنت میں دلیل نہ ہو تو کیا کروں؟ آپ نے فرمایا:

شاوروا فیه الفقهاء والعابدین۔

فقہاء اور عابدین سے مشورہ کر لو۔ (حوالہ گزر چکا)

پھر وہ حدیث اس کی تائید کرتی ہے جو اس سے پہلے گذری جس میں ارشاد ہے کہ

میری امت میں ایک طبقہ اور جماعت حق پر قائم رہے گی: الخ
اسی طرح یہ ارشاد نبوت کہ اس امت کا معاملہ قیامت تک درست رہے گا چوتھے وہ روایت جس میں ہے۔

لا تجتمع امتی اوقال امۃ محمد علی ضلالۃ۔

دوسری روایات میں " کل بدعۃ ضلالۃ " ہے جس کا معنی صاف ہے کہ ہر بدعت ضلالت ہے اس میں بقول حضرت مجدد الف ثانی قدس سرہ " حسنہ اور سیئہ " کی کوئی تقسیم نہیں کیونکہ جو بھی بدعت اس میں " حسن " کہاں سے آگیا؟ اس لیے اجماع وہی معتبر ہوگا جس کے افراد اہل علم اور متبع سنت ہوں ورنہ تو دین کا حلیہ بگڑ جائے گا غالباً یہی وجہ ہے کہ قرآن عزیز نے واضح کر دیا کہ خبیث و طیب برابر نہیں اگرچہ خبیثوں کی کثرت باعث حیرت ہو[۱۴۵] اسی طرح جابجا قرآن عزیز میں اس تصور اکثریت کو رگیدا گیا اور اس کو نہایت درجہ غلط بتلایا گیا۔ جس سے ثابت کرنا یہ مقصود ہے کہ دین کے معاملات میں فاسق، بدعتی اور اس قسم کے افراد کا اعتبار نہ ہوگا جب کہ معاملہ مصالح امت کا ہو۔

ایک سوال یہ رہ جاتا ہے کہ آیا اکثریت کا اجماع جب کہ اقلیت مخالف ہو معتبر ہے؟ موسوعہ میں ہے۔

ذھب الاکثرون الی انہ لا ینعقد۔[۱۴۶]

آمدی اسی کی تائید کرتے ہیں اور کہتے ہیں۔

والمختار مذھب الاکثرین۔[۱۴۷]

پھر انہوں نے اس پر دلائل قائم کیے۔

ادھر امام غزالی فرماتے ہیں۔

ھذا الرأی ھو الذی اختارہ جمھور علماء المذھب وساروا فی کتبھم علی ترجیحہ۔[۱۴۸]

ایک جماعت اس کو منعقد مانتی ہے جن میں محمد بن جریر الطبری، ابوبکر الرازی، الخیاط

امام احمد بن حنبل (ایک روایت) شامل ہیں ان حضرات کے نزدیک امت کا اطلاق اہل عصر پر صحیح ہے اور ایک دو آدمیوں کے شذوذ کا اعتبار نہیں "جب کہ شذوذ پر حدیث میں سختی بھی آئی ہے مثلاً ارشاد ہے" ایاکم و الشذوذ "یا ارشاد ہے

الشیطان مع الواحد وھو عن الاثنین ابعد۔

ابن حاجب مالکی رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں۔

ان قول الاکثر یکون حجۃ ولا یکون اجماعا قطعیا۔[۱۴۹]

اس میں شک نہیں کہ اہل عصر کا مکمل اتفاق بڑی اہمیت کا حامل ہے لیکن بہر طور ایسا بھی نہیں کہ ایک دو یا چند آدمیوں کے اختلاف سے "الجماعہ" کا اعتبار نہ ہو اس لیے ہمارا خیال ہے کہ اس کی بڑی اہمیت ہے اور اس سے صرف نظر ممکن نہیں۔ (واللہ تعالیٰ اعلم)۔

اور جہاں تک عوام، اہل بدعت اور فساق کا تعلق ہے وہ تو بہر حال طے شدہ ہے کہ ان کے اختلاف کا اعتبار نہ اتفاق کا اعتبار۔ اس لیے جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ ان کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور حضرات احناف کثر اللہ تعالے سوادھم کا بھی یہی مسلک و موقف ہے[۱۵۰]

(۱۱)

علماء نے اجماع کے سلسلہ میں جو شرائط لکھی ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) سب سے پہلے "انقراض العصر" آتا ہے اس سلسلہ میں حضرات حنابلہ اور بعض اہل ظواہر کا کہنا یہ ہے کہ اجماع تب معتبر ہوگا جب ایک عصر گذر جائے اور اجماع کرنے والے سب مر جائیں کیونکہ موت سے قبل ممکن ہے کہ کوئی انمیں سے رجوع کرلے۔ اس احتمال کے سبب یہ شرط ضروری ہے۔ لیکن جمہور ائمہ اس کو شرط نہیں مانتے بلکہ وہ کہتے ہیں۔

اذا اتفقت الامۃ ولو فی لحظۃ — ای اتفق المجتھدون فیھا — انعقد الاجماع وتقررت عصمتھم عن الخطاء ووجب اتباعھم۔[۱۵۱]

دوسری شرط ہے "بلوغ المجمعین حد التواتر" اور تواتر کی تعریف یہ ہے۔

ھو تتابع الخبر عن جماعۃ بحیث یفید العلم فی تحقق معناہ ومابہ یکون۔[۱۵۲]

ایک خبر کا تتابع ایک جماعت سے اس طرح کہ وہ معنی اور جو اس میں حکم ہے اس کی تحقیق میں علم کا فائدہ دے۔

اس کو عقلاً دلیل اس طرح مانا جاتا ہے کہ جب ایسا ہوگا تو پھر کہا جائے گا کہ امت جم غفیر خطا پر اکٹھا نہیں ہو سکتا لیکن جمہور اس کو شرط نہیں مانتے وہ کہتے ہیں کہ جب مجتہدین کسی زمانہ میں کسی حکم پر متفق ہو جائیں تو یہی اجماع ہے قطع نظر اس کے کہ وہ اصطلاحی تواتر تک پہنچتا ہے یا نہیں۔

ایک شرط یہ ہے جس کو جمہور ذکر کرتے ہیں کہ

ان الاجماع لا بد له من مستند لان اهل الاجماع ليس لهم الاستقلال باثبات الاحكام فوجب ان يكون عن مستند ـــ والقائلون بانه لا ينعقد الاجماع الا عن مستند قد اتفقوا على صحة الاجماع وثبوت حجيته اذا كان المستند دليلا قاطعاً۔[۱۵۳]

یعنی اجماع کے لیے ضروری ہے کہ اس کے لیے "مستند" ہو (المستند ما يستند اليه ، المنجد ، صفحہ ۱۵۴) کیونکہ اہل الاجماع کے اثبات احکام کو استقلال حاصل نہ ہوگا پس مستند لازم ہے۔ الخ

ایک شرط ہے عدم مخالفة الاجماع لنص فی الكتاب والسنة۔ اس سلسلہ میں ابن حزم کا قول قابل قدر ہے۔

"اجماع تین حال سے خالی نہیں یا تو ایسی چیز میں ہوگا جس میں کوئی نص نہیں یہ باطل ہے یا اجماع ایسی چیز پر ہوگا جو خلاف نص ہو اور نص بھی ایسی جو منسوخ نہ ہو یا جس میں کوئی تخصیص نہ ہو یہ محض کفر ہے یا لوگوں کا اجماع نص کی بنیاد پر ہوگا، اسی کے متعلق یہاں گفتگو مقصود ہے"[۱۵۴]

غزالی فرماتے ہیں۔

وكون الاجماع لا يقع على خلاف النص هو قدر مسلم به عند الجمهور[۱۵۵]

ایک شرط بعض علماء نے یہ لگائی کہ "عدم سبق اجماع مخالف" ماضی کے اجماع کی مخالفت نہ ہو جبکہ بعض حضرات اسکو شرط نہیں اور بعض اس کو شرط کہتے ہیں لیکن "فی حال دون حال "

جمہور کا کہنا ہے:

لا یجوز ان یاتی اجماع قوم علی خلاف اجماع من سبقھم لان الاجماع الاول قد ثبت وصار حجۃ فلا یجوز الخروج علیہ بل یکون ضلالا۔

ترجمہ: یعنی یہ درست نہیں کہ ایک طبقہ سابقہ اجماع کے خلاف اجماع کرے کیونکہ پہلا اجماع ثابت ہو چکا اور حجت بن گیا اس لیے اب اس سے خروج درست نہ ہوگا بلکہ یہ گمراہی ہوگی۔

بعض کتب اصول میں جو بحث آتی ہے کہ "نسخ الاجماع بالاجماع" وہ اسی سے متعلق ہے اور اس سلسلہ میں "المقدسی الحنبلی" کی بات کو بہت پسند کیا گیا کہ

فاما الاجماع فلا ینسخ ولا ینسخ بہ ـــ وحاصلہ انہ لا یمکن ان ینسخ الاجماع باجماع آخر، لان الاجماع الثانی ان کان لا عن دلیل فھو خطاء وان کان عن دلیل فذالک یستلزم ان یکون الاجماع الاول خطاء والاجماع لا یکون خطاء[۱۵۶]

ایک شرط یہ ہے کہ آیا ایک ہی دور کے مجتہدین ایک مسئلہ میں اختلاف کے بعد اتفاق کر سکتے ہیں؟ کریں گے تو اس کا اعتبار ہوگا؟ ارباب موسوعہ نے لکھا۔

فمنھم من جوزہ واعتبرہ اجماعا بعد الخلاف وقال انہ یحسن ان یکون وذالک ھو رأی جمھور اھل المذاھب علیہ اکثر الحنفیۃ والشافعیۃ والمالکیۃ والحنابلہ حتی الزیدیۃ وابن حزم الظاھری۔[۱۵۷] گویا ان سب نے اسے جائز قرار دیا۔

جب مجتہدین کے کسی مسئلہ میں دو یا اس سے زائد قول پہلے ہی ہوں تو کیا بعد والے ایک نیا قول کر سکتے ہیں اور نئی رائے کا انہیں حق ہوگا؟ اسی طرح اگر مجتہدین نے کسی مسئلہ میں تفصیل بیان نہیں کی تو کیا بعد والے تفصیل بیان کرنے کا حق رکھتے ہیں؟ جب کسی مسئلہ میں دو طبقوں کا اختلاف ہو جائے اور ان میں سے ایک مر جائے تو کیا باقی حضرات کا اتفاق اجماع وحجت شمار ہوگا؟ پھر یہ

کہ کسی مسئلہ میں کچھ حضرات کے اختلاف کا علم نہ ہونا اجماع پر کیا اثر ڈالتا ہے؟ اور جو اجماع "بطریق الاحاد" منقول ہو وہ حجت ہے یا نہیں؟ یہ سب مسائل اجماع کے سلسلہ میں بڑی اہمیت کے حامل ہیں لیکن ایک مقالہ اس تفصیل کا متحمل نہیں اس سلسلہ میں حکومت مصر کی وساطت سے فقہ واصول کا دائرۃ المعارف (انسائیکلوپیڈیا) "موسوعۃ الفقہ الاسلامی امام غزالی کی المستصفیٰ اور مسلم الثبوت" ملاحظہ فرمائیں، ان کتابوں میں ان موضوعات پر بڑی تفصیل سے بحث کی گئی ہے خاص طور پر موسوعہ کا مطالعہ فائدہ مند ہوگا ۱۵۸ھ

(۱۲)

ایک اہم مسئلہ اجماع کی اقسام کا ہے، چنانچہ علماء نے بنیادی طور پر اجماع کی تین قسمیں بتائی ہیں۔

اجماع قولی، اجماع عملی، اجماع سکوتی ۱۵۹ھ

ان میں سے پہلی قسم کی مختصر تعریف یہ ہے کہ کسی ایک زمانہ کے لوگ جو اجماع کی اہلیت رکھتے ہوں، اپنے زمانہ میں اپنے قول سے کسی دینی معاملہ پر اتفاق ظاہر کریں جیسے حضرت ابوبکر صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر سب حضرات نے اتفاق کر لیا۔ اجماع عملی کی تعریف یہ ہے کہ اجماع کی اہلیت رکھنے والے حضرات کسی زمانہ میں کوئی عمل کریں جب ایسا ہوگا تو اس عمل کو بالاجماع جائز سمجھا جائے گا۔ ہاں یہ ذہن میں رہے کہ اس سے اُس فعل کا مباح، مستحب یا مسنون ہونا ثابت ہوگا واجب نہیں الا بقرینۃ اس کی مثال "صاحب تسہیل" نے ظہر کی ابتدائی چار سنتوں سے دی جن کا سنت مؤکدہ ہونا صحابہ کرام کے عملی اجماع سے ثابت ہے اور اجماع سکوتی یہ ہے کہ اجماع کی اہلیت رکھنے والے حضرات میں سے کچھ حضرات کوئی متفقہ فیصلہ زبانی یا عملی طور پر اس طرح کریں جس سے اس زمانہ میں اس کی خوب شہرت ہو جائے یہاں تک کہ اس دور کے باقی مجتہدین کو اس کی خبر ہو جائے مگر وہ غور وفکر اور اظہار رائے کا موقعہ ملنے کے باوجود سکوت اختیار کریں اور ان میں سے کوئی بھی اس فیصلہ سے اختلاف نہ کرے گویا کچھ حضرات کے سکوت کے سبب اس کو سکوتی قرار دیا گیا۔

ان تین اقسام میں سے پہلی دو کے حجت ہونے پر تو سب کا اتفاق ہے البتہ اجماع سکوتی کے سلسلہ میں اختلاف ہے، امام اہل سنت امام احمد بن حنبل، اکثر احناف اور بعض شوافع کے نزدیک یہ حجت قطعیہ ہے جب کہ خود امام شافعیؒ اکثر شوافع اور اکثر مالکیہ سرے سے حجت نہیں اور بعض فقہاء اسے حجت مانتے ہیں لیکن ظنی ۔[۱۶۰]

الخلاف نے دو قسمیں بنائیں یعنی الصریح ، السکوتی وہ اس طرح کہ انہوں نے عملی وقولی کو ایک ہی قسم میں شمار کیا، لکھتے ہیں

وھو ان یتفق مجتھد و العصر علی حکم واقعة بابداء کل منھم رایہ صراحة بفتوی او قضاء ای ان کل مجتھد یصدر منه قول او فعل یعبر صراحة عن رایه ۔[۱۶۱]

گویا بات وہی ہے صرف اجمال و تفصیل کا فرق ہے انہوں نے اسے الصریح کا نام دے کر دو شقیں بنا دیں ۔ اس سے متصل ہی وہ لکھتے ہیں

فھو الاجماع الحقیقی وھو حجة شرعیة فی مذھب الجمھور واما النوع الثانی (السکوتی) فھو اجماع اعتباری لان الساکت لا جزم بانه موافق فلا جزم بتحقق الاتفاق وانعقاد الاجماع و لھذا اختلف فی حجتیه ۔الخ

ترجمہ: یعنی دوسری قسم اعتباری ہے جنہوں نے اس کے معاملہ میں سکوت اختیار کیا ضروری نہیں کہ وہ موافق ہوں اس لیے اتفاق و اجماع کا تحقق وانعقاد یقینی ہے لہٰذا اس کی حجیت میں اختلاف ہے آگے انہوں نے وہی تفصیل بیان کی کہ کوئی اسے مانتا ہے کوئی نہیں جو اوپر گذری۔

ابوزہرہ فرماتے ہیں۔

الاجماع الصریح وھو الذی اتفق جمھور الفقھاء علی حجتیه وھو ان یصرح کل واحد من المجتھدین بقبول ذالك الرای المنعقد علیه ـــــ وھذا النوع من الاجماع حجة قطعیة

باتفاق فقہاء الجمہور۔

والمرتبۃ الثانیۃ الاجماع السکوتی لم یعتبر الشافعی الاجماع السکوتی حجۃ۔ [۱۶۱]

علماء و فقہاء نے (اللہ تعالیٰ ان کو جزائے خیر عطا فرمائے) الاجماع کے تین مراتب بیان کیے۔ اس کے مطابق سب سے قوی درجہ کا وہ اجماع ہے جو تمام صحابہ کرام سے عملاً یا لساناً ثابت ہو اس کے حجت قطعیہ ہونے پر پوری امت کا اتفاق ہے کیونکہ جو لوگ اہل مدینہ یا عترۃ رسول کے اجماع کی بات کہتے ہیں، ان کے حساب سے بھی یہ معتبر ہو گا۔ کیونکہ اہل مدینہ اور عترۃ صحابہ کی صف میں شامل ہے۔

دوسرا درجہ صحابہ کے دور کے اجماع سکوتی کا ہے احناف کی اکثریت اس کو بھی حجت مانتی ہے جیسا کہ گذرا لیکن ائمہ کرام میں امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اسے تسلیم نہیں کرتے۔

تیسرے درجہ کا اجماع وہ ہے جو صحابہ کرام کے بعد کسی زمانہ میں کسی مسئلہ کے سلسلہ میں ہوا یہ تیسری قسم جمہور کے نزدیک بھی حجت قطعیہ کی قسم کا نہیں سنت مشہورہ کی قسم کا ہے اور اس کی بہر طور ایک اہمیت ہے کہ امت کا بہ حیثیت مجموعی عصمت کی صفت سے متصف ہونا پہلے معلوم ہو چکا ہے" [۱۶۲]

یہ تھی بقدر ضرورت "الاجماع" اور اس سے متعلق مسائل کی مختصر بحث، جس کو بڑی احتیاط کے ساتھ اصل ماخذ سے مرتب کیا گیا۔ اس میں ہم نے مثالوں سے مکمل گریز کیا کیونکہ اس سے مقالہ بہت بوجھل ہو جاتا۔

ایک ضروری سوال

حرف آخر کے طور پر ایک سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ آج کے دور میں اجماع کی کوئی شکل ممکن ہے یا نہیں؟۔

جہاں تک شریعت اسلامیہ میں اس کے "دلیل" ہونے کا تعلق ہے وہ تو پہلی تفصیلا

واضح ہوگیا کہ یہ بلاشبہ ایک دلیل ہے اور جب دلیل ہے تو اس کا وجود بھی لازم ہے کیونکہ شریعت اسلامیہ ایک ابدی حقیقت ہے جسے صبح قیامت تک باقی رہنا ہے جب اس کا وجود قیامت تک رہے گا تو اس کی ادلہ بھی رہیں گی۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اب اس کی واقعی شکل کیا ہو؟ آئندہ سطور میں اسی کے جواب کی سعی کی گئی ہے۔ اس وقت دنیائے اسلام نہائت درجہ کش مکش کا شکار ہے، اس کی اجتماعیت کا جو حقیقی نقشہ ہونا چاہیئے وہ مفقود ہے پچاس کے لگ بھگ ملک ایسے ہیں جو خالص مسلمان ملک کہلاتے ہیں۔ ان کی بھرپور اور اکثریتی آبادی مسلمان ہے، ان کے حکمران مسلمان ہیں جیسے سعودی عرب، پاکستان مصر، سوڈان، مراکش، موریطانیہ، عراق، اردن، کویت، الجزائر، انڈونیشیا، ملائیشا، افغانستان ترکی، متحدہ عرب امارات، نائیجریا وغیرہ ذالك۔ ان میں بعض ایسے ہیں جن میں کسی نہ کسی درجہ میں بعض اسلامی اصول عملاً نافذ ہیں تو بعض میں بعض چیزوں کے نفاذ کی کوشش ہورہی ہے وغیرہ ذالك۔

لیکن بعض ملک ایسے ہیں جن کا مزاج سیکولر ہے جن کے حکمران مسلمان نہیں لیکن ان میں مسلمانوں کی آبادی معقول تعداد میں موجود ہے جیسے روس اور ہندوستان اس کی دو واضح مثالیں ہیں اور پھر چین اور یورپ کے بہت سے ممالک اسی شمار میں آتے ہیں کہ وہاں مسلمان کافی تعداد میں موجود ہیں گو بہت سے ممالک کا ہندوستان کی طرح مزاج سیکولر نہیں۔

اور ایسا تو کوئی ملک نہیں جس میں کسی نہ کسی درجہ میں مسلمان موجود نہ ہوں۔ یہ امت اور قوم جسے آخری کتاب کے حامل ہونے کا شرف حاصل ہے۔ ہر جگہ موجود ہے کم یا زیادہ۔

لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا، اجتماعیت کی شکل مفقود ہے اور یہ بات بہر طور افسوسناک ہے، اور یہ بھی ہے کہ مستقبل قریب میں اس کا امکان بھی نظر نہیں آتا تاہم مایوسی بھی نہیں۔

لعل الله یحدث بعد ذالك امرا۔

ان ساری چیزوں کے باوصف یہ بھی حقیقت ہے کہ مسلم دنیا میں اس وقت دو ادارے ایسے ہیں جن میں کسی نہ کسی درجہ میں "اجتماعیت" کا رنگ جھلکتا ہے اور کیا عجب کہ یہی ادارے کسی وقت اس حقیقی وفاق "کا سبب بن جائیں جو اسلام کا مطلوب ہے ان دو اداروں سے ہماری مراد ایک تو "رابطہ عالم اسلامی" ہے دوسرا "اسلامی سیکرٹریٹ" اثمر اور خدمت کے اعتبار سے

رابطہ عالم اسلامی بہر طور مقدم ہے تاہم اسلامی سیکرٹریٹ کی مختصر عمر کی خدمات بھی لائق ستائش ہیں مزاج کے اعتبار سے رابطہ کا ادارہ علمی، تبلیغی اور ثقافتی ہے جو اسلامی روایات، اسلامی علوم اور اسلامی تہذیب و ثقافت کی حفاظت کے لیے داعیانہ اور مبلغانہ انداز سے سرگرم عمل ہے اس کی خدمات کا دائرہ بے حد وسیع ہے، ہم بعض برخود غلط عناصر کی طرح اس کی نفی کرنے کی بالکل پوزیشن میں نہیں بلکہ ہم دل کی گہرائیوں کے ساتھ اس کی خدمات کے معترف ہیں۔ ہاں اتنی بات ضرور عرض کرتے ہیں کہ اس کا دائرہ اثر و عمل وسیع ضرور کیا جاسکتا ہے اور اس کے ذریعہ کہیں زیادہ خدمات لی جاسکتی ہیں بشرطیکہ طبائع بالخصوص کرتا دھرتا حضرات میں وسعت قلبی اور زیادہ ہوجائے اور وہ مخصوص تناظر میں دیکھنے کے بجائے اسلام کے عالمگیر اور آفاقی اصولوں کے مطابق دیکھنے کے عادی ہوجائیں رہ گیا سیکرٹریٹ کا معاملہ تو وہ مختصر لفظوں میں سیاسی نوعیت کا ادارہ ہے جس کا مقصد ہمارے ناقص خیال میں سیاسی میدان میں ملت مسلمہ کی اجتماعیت اور ربط و ضبط کا اہتمام ہے۔ ہم اس ادارے کے بھی قدردان ہیں اور چاہتے ہیں کہ یہ "مجلس اقوام" کی جگہ لینے کے قابل ہوجائے اور دنیا کی مظلوم و ستم رسیدہ قومیں اس کو اپنے لیے ملجا و ماوی سمجھنے لگیں۔

یہ مقاصد اور خواہشات تو جب پوری ہونگی ہونگی اسوقت مسئلہ ہے "اجماع" کی عملی شکل کا، تو ہمارے خیال میں ایک تجویز کی حد تک ایسا ممکن ہے کہ "رابطہ عالم اسلامی" اس کا اہتمام و انصرام کرنے کی بہتر پوزیشن میں ہے۔ یہ ادارہ اپنے دینی تبلیغی اور علمی مزاج کے اعتبار سے اس قابل ہے کہ امت مسلمہ کو جدید درپیش چیلنج کا حل پیش کرنے کی غرض سے اسلام کے اصولی دلائل کا سہارا لے کر گاڑی کو چلائے تاکہ امت کا قافلہ رواں دواں رہ سکے۔

عملاً ایسا ہوسکتا ہے کہ اس وقت جو مختلف ذیلی اور ضمنی ادارے کام کر رہے ہیں وہ اپنی جگہ کرتے رہیں اور ان سے الگ ایک ادارہ خاص اس مقصد کے لیے بنایا جائے جس میں ہر مسلم ملک کے پانچ پانچ اہل نظر، فقیہ النفس اور صاحب بصیرت و اجتہاد علماء شامل کیے جائیں۔ اسی طرح جن ممالک میں مسلمانوں کی حکومت تو نہیں لیکن وہاں مسلمان معقول تعداد میں موجود ہیں

وہاں سے بھی اسی تناسب سے ایسی ہی صفات کے حامل علماء وفقہاء کو اس ادارہ میں شامل کیا جائے اور جن ممالک میں مسلمان تھوڑی تعداد میں ہیں، انہیں بھی احساس کمتری سے بچانے کی غرض سے شریکِ محفل کیا جائے تاکہ ان کا یہ احساس قائم رہے کہ وہ اس عالمگیر امت کا حصہ ہیں، ان کی تعداد ضروری نہیں کہ پانچ ہی ہو کم بھی ہو سکتی ہے جس طرح کہ یہ ضروری نہیں کہ ہر ملک سے پانچ ہی حضرات ہوں مشورہ کے بعد زائد بھی لیے جا سکتے ہیں ۔

اس وقت رابطہ کے تحت ہماری معلومات کے مطابق فقہی مسائل کی تدوینِ نو کی غرض سے ایک ادارہ موجود ہے جس میں غالباً چوٹی کے سات علماء موجود ہیں جن میں پاکستان کے دو علماء مولانا سید عبدالقدوس ہاشمی ندوی اور مولانا محمد تقی عثمانی بھی شامل ہیں، اس ادارے نے اب تک کیا کام کیا، اس سے تو ان سطور کا راقم واقف نہیں لیکن اس کام کی افادیت کا اسے اعتراف ہے اور وہ چاہتا ہے کہ یہ ادارہ زیادہ مؤثر ومفید کام سرانجام دے اور اس کے ذریعہ فقہی اختلافات کا دائرہ عمل کم ہو سکے۔ لیکن ضرورت ہے "اجماع" کی غرض سے ایک ایسے ادارے کی جس میں ہر ملک کے وسیع العلم، وسیع المشرب، مجتہدانہ بصیرت کے حامل اور صاحب نظر علماء زیادہ تعداد میں ہوں اور وہ مسائل پر غور وخوض کر کے "اجماعِ امت" کی ضرورت کو پورا کریں تاکہ بنیادی "ادلہ اربعہ" میں سے ایک اہم دلیل عملاً سامنے آ سکے ـــــــ رہ گئی یہ بات کہ بعض لوگ سرے سے رابطہ ہی کی نفی کرتے ہیں اور وہ اس ذیلی ادارہ پر بھی ناک منہ چڑھائیں گے تو اس سے گھبرانا نہیں چاہیئے آخر دنیا میں کس دور میں ایسا ہوا ہے کہ بعض لوگوں نے امت کی اجتماعی رائے سے انحراف نہیں کیا؟ ایسے لوگ جو "شرذمہ قلیلہ" کہلانے کے مستحق ہیں، ان کی ژاژخائی کا کوئی نقصان نہ ہوگا اور اس عملی اقدام پر امت کا لگ بھگ ایک ارب انسان رابطہ اور اس ذیلی ادارہ کا ممنون ہوگا اور اس کے فیصلوں کو وہ خوشی سے قبول کرے گا۔

اجماع کے تسلسل کی غرض سے ایک ناقص سی تجویز ذہن میں آئی جسے ملک کی ایک ذمہ دار علمی شخصیت کی تائید و توثیق بھی حاصل ہے لیکن اگر یہ تجویز صحیح نہیں تو اہل نظر کو آگے بڑھ کر عملی تجویز کی فکر کرنی چاہیئے ۔

حواشی

[1] اردو دائرہ معارف اسلامیہ، صفحہ ۴۲۰ جلد ۱۵ دانش گاہ پنجاب لاہور مطبوعہ ۱۳۹۵ھ ۱۹۷۵ء

[2] نور الانوار، صفحہ ۴ مطبوعہ ایچ۔ ایم سعید کراچی۔

[3] ابو العینین بدران، اصول الفقہ، صفحہ ۳۱ قاہرہ ۱۹۶۵ء۔

مزید: "المدخل" ڈاکٹر دوالیبی مطبوعہ دار العلم، صفحہ ۱۱ ۱۹۶۵ء۔

[4] قیاس یعنی المثیل بالمثیل (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، صفحہ ۴۲۱ جلد ۱۵۔

[5] الاصل فی لغۃ العرب ماتبنی علیہ غیرہ یعنی جن پر دوسری چیز کا دارومدار ہو۔ (الجرجانی کتاب التعریفات، صفحہ ۲۸ مطبوعہ بیروت ۱۹۶۲ء، اصول الفقہ بدران ابو العینین صفحہ ۲۲۔

[6] اردو دائرہ معارف اسلامیہ ص ۴۲۱ ج ۱۵

[7] الشیخ محمد الخضری: اصول الفقہ ص ۵ مطبوعہ مصر ۱۳۸۲ھ ۱۹۶۲ء

الشیخ محمد ابو زہرہ: اصول الفقہ ص ۵ دار الفکر العربی قاہرہ ۱۳۷۷ھ ۱۹۵۸ء

عبد الوہاب خلاف: علم اصول الفقہ ص ۱۱ دار القلم کویت ۱۳۹۰ھ ۱۹۷۰ء

[8] ابو العینین۔ اصول الفقہ ص ۱۴

[9] اجماع سکوتی کی تعریف آئندہ اپنے وقت پر آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

[10] تفصیل کے لیے دیکھیں اردو دائرہ معارف اسلامیہ ص ۴۲۳: ج ۱۵

[11] بدران۔ اصول الفقہ ص ۱۴

الخضری: اصول الفقہ ص ۷

خلاف: علم اصول الفقہ ص ۱۸

[12] بدران اصول الفقہ ص ۱۷-۱۸

[13] اردو دائرہ معارف اسلامیہ ص ۴۲۳ ج ۱۵۔

[14] مثلاً "موسوعۃ الفقہ الاسلامی" جمہوریہ عربیہ مصر کی مجلس اعلیٰ کا تحقیقی شاہکار ۱۶ جلد

الشیخ خضری کی اصول الفقہ، الشیخ ابوزہرہ کی "اصول الفقہ" عبدالوہاب الخلاف کی "علم اصول الفقہ" الجنازی کی "المغنی فی اصول الفقہ" (تحقیق ڈاکٹر مظہر بقا)

ابن اللحام کی المختصر فی اصول الفقہ (تحقیق ڈاکٹر مظہر بقا)

ڈاکٹر معروف دوالیبی کی المدخل۔ ڈاکٹر صبحی صالح کی فلسفہ شریعت اسلام اور ڈاکٹر احمد حسن کی اسلام میں اجماع کی اہمیت (انگریزی)

۱۵ المدخل الی علم اصول الفقہ ص ۵ مطبوعہ دار العلم ۱۹۶۵ء

۱۶ المدخل ص ۶۹، ص ۸۰

۱۷ مصادر الفقہ الاسلامی ص ۹ مطبوعہ قاہرہ

۱۸ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو نور الانوار ص ۴-۵ المدخل ص ۱۲

المغنی فی اصول الفقہ ص ۱۸۳ مطبوعہ مکۃ المکرمہ ۱۴۰۳ھ

المختصر فی اصول الفقہ ص ۷۰ مطبوعہ دمشق ۱۴۰۰ھ

الخلاف ص ۱۲ الخضری ص ۲۲۸

اصول شرع اسلام ص ۲۳ از سر ڈنشا ار دو ترجمہ مولوی مسعود علی مطبوعہ حیدر آباد دکن۔

۱۹ المختصر فی اصول الفقہ ص ۷۴، المدخل ص ۴۹

موسوعۃ الفقہ الاسلامی ۱۵ ص ۵۰: ج ۳ مطبوعہ قاہرہ (موسوعہ میں اس کے متعلق لغوی بحث بڑی تفصیل سے کی گئی ہے) نور الانوار ص ۲۱۹

۲۰ اجتہاد کے سلسلہ میں دیکھیں۔

اردو دائرہ معارف اسلامی ص ۳ .. اج ۱ "فکر اسلامی کی تشکیل جدید" مقالات جامعہ ملیہ دہلی سیمنار مطبوعہ دہلی۔ لاہور۔

موسوعۃ الفقہ الاسلامی ص ۵ تا ۱۲ ج ۳

تاریخ التشریع الاسلامی فصل ثامن مطبوعہ بیروت ۱۹۸۰ء

المختصر فی اصول الفقہ ص ۱۶۳، الخضری ص ۳۱ ۴

۲۱ اردو دائرہ معارف اسلامی ص ۹ .. اج ۱

۲۲ المدخل - دوالیبی: ص ۴۹

۲۳ الخلاف ص ۴۵

۲۴ نور الانوار ص ۲۱۹

۲۵ الشیخ ابوزہرہ ص ۱۸۹

۲۶ الخضری ص ۲۹۹

۲۷ المختصر ص ۴۷

۲۸ موسوعہ ص ۵۲ - ۵۱ : ج ۳

۲۹ موسوعۃ ص ۵۲ : ج ۳ الاحکام للآمدی ص ۲۸۱ ج ا مطبوعہ قاہرہ۔

۳۰ شرح النسفی علی المنار ص ۱۰۳ ج ۲ مطبع امیریہ قاہرہ ۱۳۱۶ھ

۳۱ ص ۹۴۷ : ج ۳ من حاشیہ کشف الاسرار مطبوعہ استانبول ۱۳۰۷ھ

۳۲ بحوالہ موسوعہ ص ۵۴ : ج ۳

۳۳ موسوعہ ص ۵۵ : ج ۳ ؛ مزید دیکھیں نقد مراتب الاجماع" لابن تیمیہ ص ۲۰۳ سے آخر تک مطبوعہ بیروت ۱۴۰۲ھ ۱۹۸۲ء

۳۴ ہدایۃ العقول الی غایۃ الاصول ص ۴۹۰ :

۳۵ حوالہ بالا۔

۳۶ موسوعۃ ص ۵۵ ج ۳

۳۷ المستصفی ص ۱۷۳ ج ۱

۳۸ حوالہ بالا و موسوعہ ص ۵۶ ج ۳

۳۹ الاحکام للآمدی ص ۲۸۶ ج ۱

۴۰ ص ۲۱۳ ج ۲

۴۱ شیعہ حضرات کے عقائد وغیرہ پر تفصیلی لٹریچر موجود ہے جو حضرات تفصیل دیکھنا چاہیں وہ مولانا محمد منظور نعمانی کی کتاب " ایرانی انقلاب امام خمینی" مطبوعہ سنی پبلیکیشنز اردو بازار لاہور ملاحظہ فرمائیں۔

[۴۲] موسوعہ ص ۶۴: ج ۳

[۴۳] المغنی ص ۲۷۳

[۴۵] المختصر ص ۷۴

[۴۶] الاحکام للآمدی ص ۲۰۰: ج ۱

[۴۷] اصول الفقہ: ص ۳۱۶

[۴۸] موسوعہ ص ۶۵: ج ۳

[۴۹] ترجمہ مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم ترجمان القرآن: ص ۵۳۱: ج ۲ دہلی ۱۹۸۰ء

[۵۰] موسوعہ ص ۶۵: ج ۳ - مسلم الثبوت وشرحہ ص ۲۱۴: ج ۲

[۵۱] المنار ص ۲۱۴: ج ۵ دار المعرفۃ بیروت ۱۳۹۳ھ

[۵۲] القرطبی ص ۳۸۶: ج ۵ بیروت احیاء التراث العربی ۱۹۶۵ء

[۵۳] تفسیر القرآن الکریم ص ۸۴: ج ۵: دار المعارف بمصر

[۵۴] ابن کثیر عربی ایڈیشن مطبوعہ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۵۵۵: ص اج ۱

[۵۵] ابوزہرہ: ص ۱۹۴

[۵۶] الجنازی - المغنی ص ۲۷۳

[۵۶] الخلاف: ص ۷۴

[۵۷] الخضری ص ۳۱۵

[۵۸] الدوالیبی: ص ۵۰

[۵۹] نور الانوار ص ۲۲۱

[۶۰] مولانا ابوالکلام آزاد - ترجمان القرآن: ص ۱۰۵ ج ۲

[۶۱] ترجمہ مولانا احمد سعید دہلوی کشف الرحمان ص ۹۰۴: دہلی ایڈیشن

[۶۲] موسوعہ ص ۶۶: ج ۳

[۶۳] الصاوی علی الجلالین: ص ۲۶۴ ج ۱ بیروت

[۶۴] صفوۃ التفاسیر ص ۸۹: ج ۱ بیروت ۱۹۸۱ء

٦٥ احکام القرآن: ص ۴۸ ج ۱ سہیل اکادمی لاہور

٦٦ المنار: ص ۴: ج ۲

٦٧ القرطبی: ص ۱۵۴: ج ۲

٦٨ الخضری: ص ۳۱۵

٦٩ معارف القرآن: ص ۳-۲۷۳ ج ۱ مطبوعہ کراچی

٧٠ نور الانوار ص ۲۲۱

٧١ المظہری: ص ۱۳۹: ج ۱ مطبوعہ حیدرآباد دکن

٧٢ القرآن؛ آل عمران: ۱۱۰ ترجمہ مولانا ابوالکلام) ص ۳۴۳ ج ۲

٧٣ تفصیل موسوعہ ص ۱۴۸ ج ۳

٧٤ احکام القرآن: ص ۳۵: ج ۲

٧٥ الخضری: ص ۳۱۵

٧٦ الآمدی: ص ۱۰۹: ج ۱

٧٧ آل عمران: ۱۰۳ ترجمہ مولانا ابوالکلام: ص ۳۳۹: ج ۲

٧٨ آمدی: ص ۱۰-۳۰۹: ج ۱

٧٩ القرطبی: ص ۱۰-۳۰۹ ج ۱

٨٠ احکام القرآن: ص ۲۹: ج ۲

٨١ العادی: ص ۱۷۱ ج ۱

٨٢ الخضری: ص ۳۱۵

٨٣ آمدی: ص ۱۱۱: ج ۱

٨٤ النساء: ۵۹: ترجمہ مولانا آزاد ترجمان القرآن: ص ۴۷۹: ج ۲

٨٥ آمدی: ص ۳۱۱- ج ۱

٨٦ الخضری: ص ۳۱۵- ج ۱

٨٧ المنار: ص ۱۸۲: ج ۵

۸۸؎ ص ۲۱۳-۲۱۲ : ج ۲

۸۹؎ کشف الرحمٰن : ص ۱۳۷

۹۰؎ التفسیر الواضح از محمد محمود الحجازی : ص ۳۰ : ج ۵ قاہرہ ۱۹۶۸ء

۹۱؎ نبی کریم علیہ السلام کے حضور کوئی بات ہوئی آپ نے اس کی تصویب کی یا خاموشی اختیار کی، اسے تقریر کہا جاتا ہے (تفصیل اصول حدیث کی کتب میں ملاحظہ فرمائیں -

۹۲؎ تفسیر القرآن الکریم : ص ۳۴ ــــ ۳۰ : ج ۱

۹۳؎ ابن کثیر : ص ۵۱۸ : ج ۱

۹۴؎ القرطبی : ص ۲۵۹-۲۶۱ : ج ۵

۹۵؎ صفوۃ التفاسیر : ص ۱۰۶ : ج ۵

۹۶؎ احکام القرآن : ص ۲۱۰ : ج ۲

۹۷؎ الکشاف : ص ۵۳۵ : ج ۱ : دار المعرفتہ بیروت

۹۸؎ الصاوی : ص ۲۲۶ : ج ۱

۹۹؎ المنار : ص ۱۸۱ : ج ۱

۱۰۰؎ بخاری : ص ۱۸۰ : ج ۵ : المکتبہ الاسلامی استنبول ۱۹۸۱ء

۱۰۱؎ الاحکام : ص ۲۱۳ : ج ۱

۱۰۲؎ المستصفیٰ : ص ۱۷۵ : ج ۱

۱۰۳؎ موسوعہ : ص ۶۹ : ج ۳

۱۰۴؎ التوبہ آیت ۱۱۹

۱۰۵؎ سورہ البقرہ آیت ۱۷۷

۱۰۶؎ مولانا ابو الکلام آزاد - ترجمان القرآن : ص ۱۳۳ - ۱۳۱

۱۰۷؎ تفسیر کبیر : ص ۵۱۳ : ج ۴

۱۰۸؎ موسوعہ : ص ۶۹ : ج ۳

۱۰۹؎ الخضری ص ۳۱۵ - ۳۱۶ وہکذا فی موسوعہ : ص ۶۹ : ج ۳

۹ ؎ الخضری : ص ۲۱۶

۱۰ ؎ احادیث کے سلسلہ میں مزید دیکھیں۔

الخلاف : ص ۴۷ ؛ المغنی : ص ۲۷

۱۱ ؎ موسوعہ ص ۷۰ - ۶۹ : ج ۳

۱۲ ؎ المستصفیٰ : ص ۷۶ - ۱۷۵ : ج ۱

۱۳ ؎ بحوالہ موسوعہ ص ۷۰ : ص ۳

۱۴ ؎ فقہ میں اجماع کا مقام : ص ۱۷ - ۱۶ ؛ کراچی ۱۹۶۵ء

۱۵ ؎ مجمع الزوائد : ص ۱۷۸ ؛ ج ۱

۱۶ ؎ مسلم کتاب الایمان باب نزول عیسیٰ : ص ۸۷ : ج ۱

۱۷ ؎ بخاری کتاب الاعتصام ، ابو داؤد کتاب الفتن اور مجمع الزوائد ص ۲۸۹ - ۲۸۷ امام بخاری اس جماعت سے مراد اہل علم کو لیتے ہیں۔

۱۸ ؎ بخاری کتاب الاعتصام ص ۱۴۹ ؛ ج ۸ مطبوعہ استنبول۔

۱۹ ؎ مستدرک حاکم کتاب العلم ص ۱۶ - ۱۱۵ ؛ ج ۱

ترمذی ابواب الفتن : ص ۴۹ ؛ ج ۲

ابن ماجہ ابواب الفتن : ص ۲۸۳

مسند احمد ، ابو داؤد کتاب الفتن : ص ۵۸۴ : ج ۲ الزوائد : ص ۱۷۷ ؛ ج ۲

مستدرک حاکم ص ۵۰۷

کتاب الفقہ خطیب ص ۱۶۲ ؛ ج ۵

مستدرک حاکم : ص ۵۰۷ : ج ۴

فتح الباری : ص ۳۱ ؛ ج ۱۳

۲۰ ؎ ترمذی : ص ۴۹ : ۴۸ ج ۲

مستدرک حاکم : ۱۵ - ۱۱۴ ج ۱

بخاری کتاب الفتن : ص ۹۳ - ۹۲ : ج ۸

مسلم: ص ۱۲۷؛ ج ۲
مشکوٰۃ: ص ۳۱؛ ج ۱: کتاب العلم۔

۱۲۱ مشکوٰۃ کتاب العلم، مسند احمد: ص ۲۲۵؛ ج ۲، سنن ابن ماجہ ص ۲۱۹، مسند احمد ص ۱۸۵؛ ج ۵
مستدرک حاکم: ص ۸۸؛ ج ۱

۱۲۲ بخاری کتاب الفتن، ص ۸۷؛ ج ۸؛ ترمذی: ص ۲۰۳؛ ج ۱
نسائی: ص ۱۵۸؛ ج ۲؛ مسلم ص ۵۹؛ ج ۲؛ مستدرک ص ۱۱۹-۱۱۸؛ ج ۱
ابوداؤد: ص ۶۵۵؛ ج ۲؛ ترمذی: ص ۱۲۹؛ ج ۲

۱۲۳ ابن ماجہ ابواب الفتن: ص ۲۸۳
مستدرک کتاب العلم: ص ۱۱۵؛ ج ۱

۱۲۴ الصحاح للجوہری: ص ۸۹؛ ج ۳ بحوالہ فقہ میں اجماع کا مقام: ص ۳

۱۲۵ ترمذی ابواب الایمان۔ باب افتراق ہذہ الامۃ: ص ۱۰۴؛ ج ۲
مشکوٰۃ: ص ۳۰؛ ج ۱؛ ابن ماجہ باب افتراق الامم: ص ۲۸۷
مجمع الزوائد: ص ۲۵۸؛ ج ۷، ص ۲۶۰؛ ج ۷

۱۲۶ موطا امام محمد کتاب الصلاۃ باب قیام شہر رمضان: ص ۱۴۰
و مجمع الزوائد: ص ۱۷۷؛ ج ۱ بلکہ یہ ہے کہ موطا میں اسے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد قرار دیا گیا۔

۱۲۷ کتاب الفقیہ للخطیب: ص ۱۶۶؛ ج ۵۔

۱۲۸ الموافقات للشاطبی: ص ۱۴؛ ج ۳ مطبعہ سلفیہ مصر ۱۳۴۱ھ

۱۲۹ الخضری: ص ۳۱۶

۱۳۰ دوالیبی۔ مدخل: ص ۵۱-۵۰

۱۳۱ ص ۱؛ مطبوعہ اسلام آباد ۱۹۷۶ء

۱۳۲ ص ۹

۱۳۳ ص ۱۴

۱۳۳ ص ۱۴: مطبوعہ اسلام آباد ۱۹۷۶ء

۱۳۴ ص ۵ ایضاً

۱۳۵ ص ۶ ایضاً

۱۳۶ مراتب الاجماع ۱۲: ص ۱۱: بیروت ۱۹۸۲ء

۱۳۷ موسوعہ: ص ۸۱: ج ۱

۱۳۸ المستصفی: ص ۱۸۱: ج ۱

۱۳۹ حاشیہ علی کشف الاسرار: ص ۹۵۶: ج ۳

۱۴۰ التقریر: ص ۹۸: ج ۲

۱۴۱ مراتب الاجماع: ص ۱۵

۱۴۲ التقریر: ص ۸۰: ج ۲

۱۴۳ النحل ۴۳ - الانبیاء: ۷

۱۴۴ موسوعہ: ص ۸۸: ج ۳

۱۴۵ المائدہ آیت: ۱۰۰

۱۴۶ موسوعہ: ص ۹۶: ج ۳

۱۴۷ الاحکام: ص ۲۳۶: ج ۱

۱۴۸ المستصفی: ص ۱۸۶: ج ۱

۱۴۹ تفصیل دیکھیں موسوعہ: ص ۹۷ - ۹۴ ج ۳ بحث تاسع اجماع الاکثر مع مخالفۃ الاقل۔

۱۵۰ التقریر ۹۶ - ۹۵: ج ۳

۱۵۱ الاحکام للآمدی: ص ۲۶۵ - ۲۶۶: ج ۱

۱۵۲ موسوعہ: ص ۱۰۰ ج ۳

۱۵۳ موسوعہ: ص ۱۰۱ - ۱۰۰: ج ۳

۱۵۴ بحوالہ موسوعہ: ص ۱۰۲: ج ۳

۱۵۵ المستصفی للغزالی: ص ۲۱۵: ج ۱

۱۵۶؎ موسوعہ: ص ۱۰۴: ج ۲

۱۵۷؎ موسوعہ: ص ۱۰۷: ج ۳

۱۵۸؎ موسوعہ: ص ۱۱۱-۱۰۸ ج ۳۔ المستصفیٰ: ص ۱۹۵: ج ۱

شرح مسلم الثبوت: ص ۲۳۵: ج ۲

۱۵۹؎ تسہیل الوصول: ص ۱۷۳: ۱۶۸ کا خلاصہ

۱۶۰؎ تفصیل ملاحظہ فرمائیں التقریر: ص ۱۰۲-۱۰۱: ج ۳

۱۶۱؎ الشیخ ابوزہرہ: ص ۹۶-۱۹۵

۱۶۲؎ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں تسہیل الوصول: ص ۱۷۴-۱۷۳

والتقریر: ص ۹۲-۸۰: ج ۳

فقہی، علمی، تحقیقی مجلہ

سہ ماہی

منہاج

لاہور

جنوری ۱۹۸۳ء سے یہ مجلہ مرکز تحقیق دیال سنگھ لائبریری سے شائع ہو رہا ہے۔
اب تک اس کے مندرجہ ذیل نمبر شائع ہو چکے ہیں اور اہل علم کا خیال ہے کہ اس معیار کا علمی و تحقیقی مجلہ آج تک برصغیر پاک و ہند میں اردو زبان میں شائع نہیں ہوا ہے۔

۱۔ پہلا: اجتہاد نمبر — قیمت...۲۰ روپے
۲۔ دوسرا: عشر نمبر (جلد اوّل) — قیمت...۳۶ روپے
۳۔ تیسرا: عشر نمبر (جلد دوم) — قیمت...۳۶ روپے
۴۔ چوتھا: اسلامی نظام عدل نمبر (جلد اوّل) — قیمت...۳۶ روپے
۵۔ پانچواں: اسلامی نظام عدل نمبر (جلد دوم) — قیمت...۳۶ روپے
۶۔ چھٹا: حیثیت نسواں نمبر (جلد اوّل) — قیمت...۳۶ روپے
۷۔ ساتواں: حیثیت نسواں نمبر (جلد دوم) — قیمت...۳۶ روپے
۸۔ آٹھواں: حیثیت نسواں نمبر (جلد سوم) — قیمت...۳۶ روپے

پوری فائل طلب کرنے پر خصوصی رعایت۔ علماء، وکلاء اور طلبہ کے لیے مزید رعایت ہو

اسلامی ریاست میں عدل نافذ کرنے والے ادارے

تالیف

مولانا سید عبد الرحمٰن بخاری

اسلامی نظام عدل کے نفاذ میں اہم ترین عنصر "عدل نافذ کرنے والے ادارے" ہیں۔ جب تک یہ ادارے پوری طرح اسلامی تربیت سے آراستہ نہ ہوں اسلامی نظام عدل کا نفاذ ایک ایسا خواب ہے جو شاید کبھی بھی شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکے۔ مولانا سید عبد الرحمٰن بخاری کا شمار ملک کے نامور اصحاب قلم میں ہوتا ہے۔ مولانا موصوف نے اس کتابچے میں اس سلسلے میں نہایت مفید تجاویز پیش کی ہیں امید ہے کہ قارئین اور سرکاری ادارے ان سے کما حقہٗ استفادہ کریں۔

دنیا کا کوئی مذہب یا نظام اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔ فاضل مؤلف نے قرآن وحدیث اور مستند تاریخی حوالوں سے اس کتابچے میں اسی حقیقت کو اجاگر کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے ساتھ ہی موجودہ حکومت غیر مسلم اقلیتوں کو جو مراعات دے رہی ہے ان کا بھی اجمالاً تذکرہ ہے۔

- کاغذ، کتابت وطباعت اعلیٰ
- قیمت صرف چھ روپے

پتہ

مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

سہ ماہی

جلد : ۳ — محرم الحرام ۱۴۰۶ھ / اکتوبر ۱۹۸۵ء — شمارہ : ۴

فہرست مضامین

سہ ماہی منہاج لاہور

حصہ دوم

مضامین	صفحہ

بدل اشتراک

فی پرچہ ۰۰ــــ۳۶ روپے

ششماہی ۰۰ــــ۶۰ روپے

سالانہ ۰۰ــــ۱۰۰ روپے

ناشر

سیّد محمد متین ہاشمی ایم اے ڈائریکٹر
مرکز تحقیق (ریسرچ سیل) دیال سنگھ
ٹرسٹ لائبریری نسبت روڈ لاہور

طابع: میاں عبدالماجد
باہتمام: محمد سعید مینجر
امپرنٹ آفسٹ پرنٹرز ۸-ایبٹ روڈ
لاہور، فون ۲۲۴۳۶۵

القیاس

مولانا سید محمد متین ہاشمی ایم۔اے

لغوی معنی: قیاس لغت میں "تقدیر" (اندازہ لگانے) کو کہتے ہیں کہا جاتا ہے
قست الارض بالقصبۃ (میں نے زمین کو ناپنے کی لکڑی سے ناپا)
اسی طرح کلام عرب میں مستعمل ہے: قست الثوب بالزراع (میں نے کپڑے کو گز سے ناپا)
لغوی اعتبار سے قیاس میں اصل اور فرع کے درمیان "تساوی" ضروری ہے۔ نیز یہ بھی ضروری ہے کہ اصل اور فرع کے درمیان اصل کے حکم سے جو علت مستنبط ہو رہی ہے ان کے مابین استواء ہو[1]

اصطلاحی تعریف قیاس کی اصطلاحی تعریف میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ نورالانوار میں ہے۔

القیاس فی اللغۃ التقدیر و فی الشرع تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم و العلۃ[2]
قیاس لغت میں اندازہ لگانے کو کہتے ہیں۔ اصطلاح شرع میں حکم و علت کے اعتبار سے فرع کا اندازہ اصل سے لگانے کا نام قیاس ہے۔
علامہ آمدی نے ابو ہاشم اور قاضی عبدالجبار کی تعریفات بھی نقل کی ہیں لیکن انہوں نے ان تعریفات کو غیر جامع قرار دے کر باطل ٹھہرایا ہے۔

---

[1] سیف الدین ابوالحسن علی بن ابی علی بن محمد الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام: ۲۷۳
[2] ملا جیون: نورالانوار ص ۱۹۰ طبع مصطفائی لکھنو ۱۲۸۸ھ

وقال ابو هاشم انه عبارة عن حمل الشئ علی غیرہ و اجراء حکمه علیه وھو باطل[1]

ابو ہاشم نے کہا ہے کہ قیاس کسی شے کو اس کے غیر پر محمول کرنے اور اس پر اس کے حکم کو جاری کرنے کو کہتے ہیں۔ لیکن یہ تعریف باطل ہے۔ آگے چل کر فرماتے ہیں۔

وقال القاضی عبد الجبار انه حمل الشئ علی الشئ فی بعض احکام بضرب من الشبه وھو باطل[2]

قاضی عبد الجبار نے کہا کہ قیاس کسی شئے کو کسی دوسری شے پر بعض احکام کے اعتبار سے ایک قسم کی مشابہت کے باعث محمول کرنے کو کہتے ہیں لیکن یہ باطل ہے۔

ابو الحسین بصری نے قیاس کی تعریف کرتے ہوئے المعتمد میں لکھا ہے کہ "قیاس مشارکة فی العلة کی وجہ سے کسی شئے کے بارے میں اس کے غیر کے حکم کو جاری کرنے کو کہتے ہیں[3]

علامہ بیضاوی نے اپنی کتاب المنہاج میں قیاس کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے۔

القیاس اثبات مثل حکم معلوم فی معلوم آخر لمشارکته له فی علة حکمه عند المثبت[4]

یعنی قیاس کسی حکم معلوم کی طرح کا حکم علت حکم میں مشارکت کی وجہ سے کسی دوسرے معلوم میں جاری کرنے کو کہتے ہیں۔

ابن السبکی نے اپنی کتاب جمع الجوامع میں قیاس کی یہ تعریف کی ہے۔

القیاس وھو حمل معلوم علی معلوم لمساواته فی علة حکمه عند الحامل[5]

---

[1] الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام: ۱۶۹ طبع قاہرہ ۱۹۶۷ء

[2] الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام: ۱۶۹: طبع قاہرہ ۱۹۶۷ء

[3] ابو الحسین البصری: المعتمد: ۲: ۶۹۹ طبع دمشق ۱۹۶۵ء

[4] بحوالہ عبد الوہاب خلاف: مصادر التشریع الاسلامی: ص ۲۱ طبع کویت ۱۳۹۲ھ

[5] تاج الدین عبد الوہاب ابن السبکی: جمع الجوامع مع حاشیہ البنانی: ج ۲: ص ۲۰۲ طبع ام المطابع بمبئی

یعنی قیاس، قائس کے نزدیک کسی معلوم حکم کو حکم کی علت میں تساوی پائے جانے کی وجہ سے کسی دوسری چیز پر جاری کرنے کو کہتے ہیں۔

صدر الشریعۃ نے اپنی کتاب "تنقیح الاصول" میں قیاس کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

القیاس تعدیۃ حکم من الاصل الی الفرع بعلۃ متحدۃ لا تعرف بمجرد فہم اللغۃ [1]

یعنی ان کے نزدیک قیاس علت متحدہ کی بنا پر جس کی معرفت محض فہم لغت سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اصل سے حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنے کو کہتے ہیں۔

ابن الحاجب نے اپنی کتاب المختصر میں قیاس کی یہ تعریف کی ہے۔

القیاس مساواۃ فرع لاصل فی علۃ حکمہ [2]

یعنی قیاس حکم کی علت میں فرع اور اصل کے درمیان مساوات کا نام ہے۔

زیادہ جامع تعریف راقم الحروف کے خیال میں ابوزہرہ کی ہے:

بانہ الحاق امر غیر منصوص علی حکمہ بامر اٰخر منصوص علی حکمہ للاشتراک بینہما فی علۃ حکمہ [3]

یعنی علت حکم میں مشارکت کے باعث امر غیر منصوص کا حکم امر منصوص کے مطابق بیان کیا جائے۔ مثلاً اللہ تبارک و تعالیٰ کا فرمان ہے: انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون [4]

اے ایمان والو: شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو نری گندی باتیں ہیں۔ شیطان کے کام۔ سو اس سے بچے رہو تاکہ فلاح پاؤ۔ شراب کی حرمت کی علت اسکار ہے لہٰذا یہ علت

---

[1] بحر الخلاف: مصادر التشریع الاسلامی: ۲۱

[2] ایضاً

[3] ابوزہرہ: اصول الفقہ: ۲۰۹ طبع مصر ۱۹۵۸ء

[4] المائدہ: ۹۰

جس مشروب میں بھی پائی جائے وشراب کے حکم میں ہے اور حرام ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

یا ایھا الذین اٰمنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الیٰ ذکر اللہ وذروا البیع ذالک خیر لکم ان کنتم تعلمون (سورہ الجمعہ ۹)

اے ایمان والو! جب نماز کے لیے جمعہ کے دن اذان کہی جائے تو چل پڑا کرو اللہ کی طرف۔ اور خرید و فروخت چھوڑ دیا کرو۔ یہ تمہارے حق میں بہتر ہے اگر تم سمجھ رکھتے ہو۔

اس آیت کریمہ نے جمعہ کی اذان کے بعد بیع و شرار کو مکروہ قرار دے دیا اس کی علت یہ ہے کہ جمعہ کے دن اذان کے بعد بیع شرار میں مشغول ہونے سے اندیشہ ہے کہ آدمی نماز سے غافل ہو جائے اور بہت ممکن ہے کہ نماز سے رہ جائے۔ اس حکم کی علت اشتغال عن الصلوٰۃ ہے۔ اب یہ علت اذان جمعہ کے بعد بھی جہاں کہیں پائی جائے گی اس میں یہی حکم جاری کیا جائے گا۔ مثلاً اذان جمعہ کے بعد کسی مزدور کو اپنے کام میں لگائے رکھنا۔ رہن کے معاملات طے کرنا۔ عدالتوں میں مقدمات کی سماعت کرنا یہ سارے کام اشتراک فی العلۃ کی وجہ سے مکروہ ہیں۔ حالانکہ نص قطعی رہن، اجارہ یا قضا کے بارے میں وارد نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے: لا یرث القاتل یعنی اگر جلد وراثت حاصل کرنے کے ارادے سے کوئی وارث اپنے مورث کو قتل کر دے تو اسے وراثت نہیں دی جائے گی۔ مثلاً کسی بیٹے نے دیکھا کہ بوڑھا باپ زندہ بیٹھا ہے۔ مرنے کا نام ہی نہیں لیتا اور وہ سمجھتا ہے کہ بوڑھا جلدی مرے تو اس کے ترکے پر بحیثیت وارث کے قبضہ کرے۔ آخر کار نا امید ہو کر اس نے ایک دن بوڑھے کو ٹھکانے لگا دیا۔ ایسے وارث کے لیے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے لا یرث وہ وارث ہی نہیں ہوگا اور اس کو مقتول کے ترکے سے کچھ نہیں ملے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم مبارک کی علت استعجال قبل الوقت ہے یعنی وقت آنے سے پہلے ہی اپنی حق کو حاصل کرنے کی خواہش۔ لہٰذا یہ "علت استعجال" جس حق میں بھی پائی جائے گی۔ عقوبت کے طور پر صاحب حق کو اس کے حق سے محروم کر دیا جائے گا

مثلاً زید نے وصیت کی کہ میری موت کے بعد میرا مکان ندیم کو دے دیا جائے ندیم زید کی موت کا انتظار کرتا رہا لیکن اتفاق سے زید کو موت نہیں آئی۔ ادھر اس کا خیال تھا کہ زید جلدی مرے کہ میں اس کے مکان پر قابض ہو جاؤں۔ ناچار جذبۂ استعجال سے متاثر ہو کر اس نے موصی یعنی زید کو قتل کر دیا۔ اس کے مسئلہ میں بھی چونکہ وہی علت استعجال پائی جاتی ہے جو وارث میں پائی جاتی تھی اس لیے اس مسئلے کو وارث والے مسئلے پر قیاس کر کے ندیم کو زید کی وصیت کردہ جائیداد سے بطور عقوبت محروم کر دیا جائے گا۔ یا مثلاً نص کے ذریعے دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنے کی حرمت ثابت ہے وان تجمعوا بین الاختین[1] یعنی یہ بھی حرام ہے کہ تم دو حقیقی بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرو۔

یا حدیث سے ثابت ہے کہ لڑکی اور اس کی پھوپھی کو لڑکی اور اس کی خالہ کو ایک نکاح میں جمع نہیں کر سکتے کیونکہ اس سے قطع رحمی پیدا ہوتی ہے۔ اب اس علت کی بناء پر جہاں جہاں بھی قطع رحمی پیدا ہوگی دو منکوحتین ایک شخص کے نکاح میں جمع نہیں کی جا سکتیں۔ فقہاء نے اس کا اصول یہ مقرر کیا ہے کہ اگر منکوحتین میں سے ایک کو مرد فرض کر لیا جائے اور شرعاً اس کا نکاح دوسری منکوحہ عورت سے جائز نہ ہو۔ اس صورت میں تساوی فی العلۃ کی وجہ سے تساوی فی الحکم ہوگا۔ اور جمع کرنا حرام ہو جائے گا۔ مثلاً لڑکی اور اس کے والد کی خالہ کو ایک شخص کے نکاح میں جمع نہیں کیا جا سکتا۔

یا مثلاً جس طرح کسی شخص کا کسی دستاویز پر دستخط تحریری حجت قرار پا سکتا ہے اسی طرح اس کا نشان انگوٹھا بھی مشارکۃ فی العلۃ کی وجہ سے حجت ہوگا کیونکہ کسی شخص کا دستخط جس طرح اس شخص کی مرضی پر دلالت کرتا ہے اسی طرح اس کا نشان انگوٹھا بھی اس کی مرضی پر دلالت کرتا ہے۔

مندرجہ بالا مثالوں کا مقصود اس بات کو واضح کرنا تھا کہ اگر کسی خاص واقع میں نص موجود نہ بھی ہو لیکن حکم منصوص کی علت اس میں پائی جائے تو تسویۃ فی العلۃ کی وجہ سے تسویۃ فی الحکم ہوگا۔ اور یہی قیاس ہے۔ اصولیین کی اصطلاح میں واقعۂ منصوص کو اصل اور واقعۂ محمول کو فرع۔ یعنی مقیس علیہ کو اصل اور مقیس کو فرع کہتے ہیں۔

قیاس کی اقسام

قیاس کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ قیاس العکس ۲۔ قیاس الطرد

قیاس العکس سے مراد افتراق فی العلۃ کی وجہ سے کسی حکم معلوم کا اس کے غیر میں اس کے نقیض کو معلوم کرنا ہے

قیاس الطرد: یہ اشتراک فی العلۃ کی وجہ سے حکم معلوم کو غیر معلوم الحکم میں جاری کرنے کو کہتے ہیں۔

یہاں زیر بحث قسم، قسم ثانی ہے کیونکہ بقول علامہ ابن قیم استدلال کا مدار تسویہ بین المتماثلین ہے اگر کسی ذریعے سے بھی تفرق بین المتماثلین" ثابت ہو جائے تو استدلال باطل ہو جائے گا [۱]

قیاس ظنی ہے یا یقینی

قیاس شرعی باعتبار نفس الامر کے مفید ظن ہے۔ مفید یقین نہیں ہو سکتا۔ یہ مسلک ان اہل منطق کا ہے جو قیاس کو تماثل بین الاصل والفرع کی بنیاد پر حجت قرار دیتے ہیں۔ تاہم یہ فیصلہ مطلق نہیں ہے بلکہ بعض اوقات قیاس قطعیت کا بھی فائدہ دیتا ہے بشرطیکہ مجتہدین کی اکثریت اصل کا حکم فرع میں نافذ کرنے پر متفق ہو جائے۔ البتہ قیاس امور تعبدیہ میں کارآمد نہ ہوگا۔ مثلاً نماز کی رکعتوں کی تعداد یا اوقات صلوٰۃ یا مقدار زکوٰۃ وغیرہ وغیرہ۔

امور دنیویہ میں قیاس کا اجراء کیا جا سکتا ہے۔ حدود، کفارات اور مقدرات کے معاملے میں اجرائے قیاس کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ اس کے اجراء کے قائل ہیں جب کہ احناف کے نزدیک مذکورہ بالا اشیاء میں قیاس درست نہیں ہے [۲]

---

[۱] ابن القیم: اعلام الموقعین: ۱: ۳۰

[۲] شہاب الدین ابو العباس احمد بن ادریس القرافی: شرح تنقیح الفصول: ۸۲ الطبع مصر

تخریج و تحقیق مناط[1]

عمل قیاس کی ابتدا تخریج مناط سے ہوتی ہے یعنی جب مجتہد کسی منصوص حکم (اصل) پر غیر منصوص (فرع) کا قیاس کرنا چاہے تو اسے چاہیئے کہ سب سے پہلے اس حکم کی مناط (علت) کا استخراج کرے یہ بڑا نازک اور دقیق کام ہے اور اسی مقام پر مجتہد کی معمولی سی غلطی یا بے پروائی اسے حقیقت سے بہت دور لے جاسکتی ہے۔ اس کے بعد دوسرے عمل کا آغاز ہوتا ہے، یعنی اس علت کی تحقیق مثلاً مجتہد کو یہ دیکھنا ہوگا کہ آیا واقعہ غیر منصوص میں بھی وہی علت واقعہ پائی جاتی ہے جو واقعہ منصوص میں ہے یا نہیں۔ یہ عمل اول الذکر عمل سے بھی زیادہ دقیق ہے۔ کافی غور و فکر اور تحقیق و تدقیق کے بعد جب یہ امر واضح ہوجائے کہ دو واقعات (اصل و فروع) علت کے اعتبار سے مساوی ہیں تو پھر اسے حق ہے کہ فرع (غیر منصوص) میں بھی اصل (منصوص) کا حکم جاری کردے۔

اس مقام پر ایک نکتہ ملحوظ خاطر رکھنا چاہیئے، وہ یہ کہ یہ بھی ضروری ہے کہ نص کے حکم کی علت معقول المعنی ہو۔ یعنی حکم منصوص کی علت اور مصلحت سمجھ میں آجانے والی ہو۔ کیونکہ بہت سے ایسے بھی احکام ہیں جن کے مصالح کا ادراک کرنے سے عقل انسانی قاصر ہے اور ان کے مصالح اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو معلوم نہیں ہیں، اس طرح کے نصوص پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، مثلاً نمازوں کی رکعتوں کی تعداد سے متعلق مصالح یا روزوں کی منصوص تعداد میں مضمر مصالح یا طواف کے اشواط کی تعداد کے مصالح یا مثلاً حد زنا میں سو کوڑوں کی تخصیص کی وجہ یا حد قذف میں اسی کوڑوں کے تعین کی مصلحت یا ایک رکعت ایک رکوع اور دو سجدوں کے مقرر کیے جانے کا راز۔ یہ ایسے امور ہیں جن کی علتیں سوائے اللہ تبارک و تعالیٰ کے حتمی طور پر کوئی نہیں جانتا۔ حضرت امام غزالی اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے طویل تدبر و تفکر کے بعد چند مصالح کی نشان دہی کی ہے لیکن ان کے فرمودات بہر صورت ظنی ہیں، حتماً کچھ نہیں کہا جاسکتا، اسی لیے علمائے اصول نے فیصلہ کیا ہے کہ عبادات اور عقوبات مقررہ (غیر معلوم العلل ہیں) قیاس درست نہیں ہے البتہ ایسے احکام میں قیاس کرنا درست ہے جن کی علتیں عقل و ادراک انسانی کی گرفت میں آسانی کے ساتھ آجاتی ہیں اور اس طرح

---

[1] مناط الحکم اس علت کو کہتے ہیں جس پر حکم کی بنیاد ہوتی ہے

کے قیاس کی مثالیں پہلے گزر چکی ہیں۔

اس سلسلے میں ایک اور بات بھی قابل غور ہے، وہ یہ کہ قائس (مجتہد) تسویہ فی العلۃ کو سمجھ لینے کے بعد صرف اس کا "مظہر" (بضم میم) ہے مثبت (بضم میم) نہیں ہے، یعنی مجتہد کا صرف اتنا کام ہے کہ پہلے وہ شارع کے حکم کی مناط تلاش کرے، پھر اس کا تعین و تحقیق کرے اور کامل تسویہ محسوس کرنے کے بعد "علۃ الحکم" کو ظاہر کرے، مثلاً مجتہد نے شراب کی حرمت کے مناط کی تلاش کی، اس کے استخراج کے نتیجے میں علت "اسکار" ظاہر ہوئی، اب وہ تفحص کرے گا کہ علت اسکار کس کس مشروب میں پائی جاتی ہے۔ اس نے دیکھا کہ یہ علت تو جوش آنے کے بعد سیب کے رس یا تاڑی میں بھی پائی جاتی ہے تو وہ فیصلہ کرے گا، نشہ آور سیب کا رس یا تاڑی "حرام ہے۔ گویا اس نے یہ ظاہر کیا کہ "حرمت" شراب ہی کے ساتھ مختص نہیں ہے

بلکہ شارع علیہ السلام کا حکم وجود مناط کی صورت میں نشہ آور سیب کے رس یا تاڑی تک منجر ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مجتہد بذات خود سیب یا تاڑی کو حرام کرنے والا ہے بلکہ وہ درحقیقت شارع علیہ الصلاۃ والسلام کے اصل والے (شراب) حکم کو فرع (نشہ آور سیب کے رس اور تاڑی) میں ظاہر کرنے والا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مجتہد مظہر ہوتا ہے مثبت نہیں [1]

قیاس اور دلالۃ النص میں فرق

قیاس کی طرح دلالۃ النص کی بنیاد پر بھی حکم منصوص غیر منصوص کی طرف منجر ہوتا ہے لیکن دونوں میں فرق ہے۔

قیاس میں تو پہلے استخراج مناط ہوتا ہے پھر تحقیق اور پھر اظہار حکم۔ دلالۃ النص میں ان مراحل کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ صرف حکم منصوص کے مفہوم کو لغت کے ذریعے متعین کرتے ہیں اور اصل کا حکم فرع میں جاری کر دیتے ہیں۔

مثلاً والدین کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا۔ (بنی اسرائیل، ۲۳)

---

[1] حوالے کے لیے دیکھیے: مصادر التشریع الاسلامی، عبد الوہاب خلاف، ۲، طبع مصر ۱۹۷۲ء

(جب والدین تیرے سامنے بڑھاپے کو پہنچ جائیں تو) ان کو "ہوں" بھی نہ کہنا اور نہ ان کو جھڑکنا اور ان سے ادب کے ساتھ بات چیت کرنا۔

اس حکم کی علت "ایذا" ہے۔ یعنی تم ان سے کوئی بھی ایسی بات نہ کہنا یا ان کے ساتھ کوئی بھی ایسا برتاؤ نہ کرنا جس سے بڑھاپے میں تمہارے والدین کو "ایذا" ہو۔ ایذا کا یہ تصور "فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ" سے مفہوم ہے۔ لہٰذا اس مقام پر کسی تخریج مناط، اجتہاد اور قیاس کی ضرورت نہیں ہے۔ اصل نص کا حکم خود بخود تمام فروع میں جاری ہو جائے گا۔ یعنی ہر وہ عمل جس سے بوڑھے والدین کو ایذا ہو۔ مثلاً گالی دینا عقوق الوالدین ان کی جائز و معقول خواہشات کو حقارت سے رد کر دینا (جس سے ایذا کا امکان ہو) فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ کی نہی میں داخل ہے۔

حجیتِ قیاس

سوائے اہل ظواہر اور بعض فرق شیعہ کے جمہور علمائے اسلام اس بات کے قائل ہیں کہ احکام عملیہ میں قیاس حجت شرعی ہے گو کہ یہ چوتھے درجے میں ہے۔ یعنی اگر کسی واقعے کا حکم نہ قرآن کریم میں ہے نہ سنت میں اور نہ اس کی بابت اجماع امت ہو تو احکام منصوصہ میں اس کی اصل کے پائے جانے کی صورت میں قیاس کرنا درست ہوگا اور وہ قیاس حجت شرعی ہوگا۔ حجیت قیاس کے قائلین کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں۔

قرآن کریم

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۚ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ۭ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِيْلًا ۝ (النساء: ۵۹)

اے ایمان والو: اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت

کرو، پھر اگر تم میں باہم اختلاف ہو جائے کسی چیز میں تو اس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹایا کرو۔ اگر تم اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان رکھتے ہو، یہی بہتر ہے اور انجام کے اعتبار سے خوش تر ہے۔

اس آیت کریمہ میں اللہ تبارک وتعالیٰ نے مسلمانوں کو یہ حکم دیا ہے کہ اگر کسی مسئلے میں نزاع اور اختلاف کی صورت پیدا ہو جائے اور قرآن وسنت یا اجماع امت میں اس کی بابت کوئی حکم نہ ملے تو پھر تمہیں چاہیئے کہ اپنے اختلاف کو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم یعنی قرآن وسنت کی طرف لوٹاؤ، ظاہر ہے کہ قرآن وسنت کی طرف اختلاف کو لوٹانے کا مطلب یہی ہے کہ واقعہ (فرع)، اور اصل کی علت میں تساوی تلاش کی جائے اور شرائط قیاس کے پائے جانے کی صورت میں اصل کا حکم فرع میں جاری کیا جائے۔

۲۔ ایک مقام پر ارشاد ہے۔

هُوَ الَّذِيٓ اَخْرَجَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِاَوَّلِ الْحَشْرِ ؕ مَا ظَنَنْتُمْ اَنْ يَّخْرُجُوْا وَظَنُّوْٓا اَنَّهُمْ مَّانِعَتُهُمْ حُصُوْنُهُمْ مِّنَ اللّٰهِ فَاَتٰىهُمُ اللّٰهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوْا ۗ وَقَذَفَ فِيْ قُلُوْبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُوْنَ بُيُوْتَهُمْ بِاَيْدِيْهِمْ وَاَيْدِي الْمُؤْمِنِيْنَ ۗ فَاعْتَبِرُوْا يٰٓاُولِي الْاَبْصَارِ (الحشر:۲)

وہ وہی ہے جس نے کفار اہل کتاب کو ان کے گھروں سے پہلی ہی بار اکٹھا کر کے نکال دیا۔ تمہارا گمان بھی نہ تھا کہ وہ نکلیں گے اور خود ان کا خیال یہ تھا کہ ان کے قلعے ان کو اللہ کی گرفت سے بچالیں گے سو اللہ کا عذاب ان پر ایسی جگہ سے پہنچا کہ انہیں خیال بھی نہ تھا اور اللہ نے ان کے دلوں میں رعب ڈال دیا تو وہ اپنے گھروں کو اپنے ہاتھوں سے ہی اجاڑ رہے تھے اور مسلمانوں کے ہاتھوں سے بھی۔ سواے دانش والو عبرت حاصل کرو۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہود مدینہ منورہ کے قبیلے بنو نضیر کا واقعہ بیان فرمایا ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے تو یہود کے دیگر قبائل کے علاوہ اس قبیلے سے بھی صلح کا معاہدہ ہو گیا تھا لیکن ربیع الاوّل ۴ ھ میں ایک معاملے کے سلسلے میں آپ ان کے ہاں تشریف لے گئے تو انہوں نے آپ کو ایک جگہ بٹھا کر یہ سازش کی تھی کہ

اوپر سے پتھر گرا کر آپ کو ہلاک کر دیں۔ اس واقعے سے قبل غزوۂ احد کے موقع پر بھی اس قبیلے نے مسلمانوں سے غداری کی تھی۔ بالآخر باوجود مختلف تنبیہات کے جب انہوں نے اپنے رویے میں تبدیلی نہیں کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں جلا وطن کر دینے کا فیصلہ فرمایا۔ اس پر وہ قلعہ بند ہو کر بیٹھ رہے لیکن ان کی ایک نہ چلی اور انہیں مدینہ چھوڑ کر شام اور خیبر کی طرف جانا پڑا۔

اس واقعے کو بیان کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

فَاعْتَبِرُوْا یٰٓاُولِی الْاَبْصَارِ۔

سو اے دانش والو عبرت حاصل کرو۔

یعنی ان پر اپنے نفس کو قیاس کرو، کیوں کہ جس طرح تم ایک انسان ہو اسی طرح وہ لوگ بھی انسان ہیں، انہوں نے معاہدہ کر کے بدعہدی کی۔ انہوں نے اللہ کے رسول برحق کی بار بار کی تنبیہات کی پروا نہ کی۔ وہ حق کے خلاف سازشوں میں مشغول رہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اپنے گھر در اور جائیدادوں سے محروم ہو کر نکالے گئے۔ سو اگر یہی حالات تمہارے ہو جائیں اور ذلت و نکبت کے آثار تمہارے اندر ظاہر ہونے لگیں۔ تم بھی معاہدہ کر و اور اسے پامال کرنے لگو۔ رسول برحق کے نائبین کی تنبیہات کی پروا نہ کرو۔ حق کے خلاف سازشیں کرنے لگو تو تمہارا بھی وہی حال ہوگا جو ''قبیلہ بنو نضیر'' کا ہوا۔ قیاس اسی کو کہتے ہیں کہ ''پہلے'' ''تخریج مناط'' کر کے اسباب و علل کا تعین کر لیا جائے۔ پھر یہ دیکھا جائے کہ حالات مقیس و مقیس علیہ میں کامل تسویہ ہے یا نہیں۔ اگر کامل تسویہ ہو تو اصل کا حکم فرع پر جاری کر دیا جائے گا اس کی تو زندہ مثالیں ہماری روزانہ زندگی میں ملتی ہیں۔ امتحان گاہ میں ایک لڑکا نقل کرتا ہوا پکڑا گیا، اس کی کاپی مسترد کر دی گئی اور آئندہ امتحان میں شرکت کرنے سے اسے روک دیا گیا تو امتحانات کے منتظمین اس پر بس نہیں کرتے بلکہ ایک اعلان تیار کرتے ہیں کہ ''فلاں طالب علم نقل کرتا ہوا پکڑا گیا ہے اس لیے اس کی کاپی مسترد کر دی گئی ہے اور اسے آئندہ ہونے والے امتحان میں شریک ہونے سے روک دیا گیا ہے'' یہ اعلان لے کر کوئی استاذ آتا ہے اور امتحان گاہ کے ہر کمرے میں بآواز بلند پڑھ کر سناتا ہے تاکہ دیگر امیدوار ''قیاس'' کریں اور یہ سمجھیں کہ اگر ''نقل کرنے کی'' وہی علت جو طالب علم معہود میں پائی جاتی تھی میرے

اندر بھی پائی گئی تو مجھ پر بھی وہی حکم جاری ہوگا یعنی میری کاپی مسترد کر دی جائے گی اور آئندہ ہونے والے امتحانات میں شرکت سے روک دیا جاؤں گا۔

۳ - قیاس میں حجیت کی سب سے بڑی دلیل تو یہ ہے کہ بعض مواقع پر منکرین کے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے اللہ تبارک وتعالے خود قیاس کا طریقہ اختیار فرماتا ہے۔ قرآن کریم میں ہے:

قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ ۭ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمٌ ۝ (یٰس: ۷۹)

(کافر اپنی خلقت کو بھول گیا اور کہنے لگا) کون زندہ کرے گا ہڈیوں کو جب کہ وہ بوسیدہ ہوگئیں

ہوں گی آپ کہہ دیجیے کہ انہیں وہی زندہ کرے گا جس نے انہیں اول بار پیدا کیا تھا اور وہی سب کی خلقت سے خوب واقف ہے۔

بعض روایتوں میں ہے کہ ایک کافر سڑی ہوئی ہڈی لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور اسے دکھا کر آپ سے دریافت کیا کہ "اگر میں اسے پیس کر اس کے ذرات ہوا میں اڑا دوں تو کیا تب بھی تمہارا رب اسے زندہ کر سکتا ہے؟" اس موقعے پر یہ جواب نازل ہوا کہ:

قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ ۭ

آپ کہہ دیجیے کہ انہیں وہی زندہ کرے گا جس نے انہیں اول بار پیدا کیا تھا۔

مذکورہ بالا آیت کریمہ کی تفسیر کے بعد علامہ قرطبی لکھتے ہیں۔

ففی ھٰذا دلیل علیٰ صحۃ القیاس لان اللہ تعالیٰ احتج علی منکری البعث بالنشأۃ الاولیٰ قال من یحیی العظام وھی رمیم [1]

پس اس میں قیاس کے حجت ہونے کی دلیل ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے بعث بعد الموت کے منکرین پر بدا اول سے حجت قائم کی ہے اور فرمایا: من یحی العظام الخ

اس آیت کریمہ پر گفتگو کرتے ہوئے علامہ ابوبکر الجصاص لکھتے ہیں۔

---

[1] محمد بن احمد الانصاری القرطبی: الجامع لاحکام القرآن: ۵ :۵۸ - طبع مصر ۱۹۶۷ء

فیه من اوضح الدلیل علی ان من قدر علی الابتداء کان اقدر علی الاعادة اذکان فی ظاهر الامر ان اعادة الشیء ایسر من ابتداءه فمن قدر علی الانشاء ابتداء فھو علی الاعادة اقدر فیما یجوز علیه البقاء وفیه الدلالة علی وجوب القیاس والاعتبار لانه الزمھم قیاس النشأة الثانیة علی الاولی[1]

اس آیت کریمہ میں سب سے واضح دلیل یہی ہے کہ جو ذات کسی عمل کی ابتداء کرنے پر قدرت رکھتی ہے وہ (برباد ہو جانے کے بعد) اسے دوبارہ بنا دینے پر بدرجۂ اولیٰ قادر ہو گی کیوں کہ

یہ تو ظاہر ہے کہ کسی شی کا اعادہ اس کی ابتداء کرنے سے زیادہ آسان ہوتا ہے۔ لہٰذا جو ذات ابتداء پر قادر تھی وہ اعادے پر اس سے زیادہ قادر ہو گی جس پر اس کی بقاء کا انحصار ہے اور اسی آیت میں قیاس و اعتبار کے واجب ہونے کی دلیل بھی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کفار پر لازم کیا کہ وہ نشأۃ ثانیہ کو نشأۃ اولیٰ پر قیاس کریں۔

علل کا بیان

یہ جو قرآن کریم میں بعض مقامات پر اللہ تعالیٰ نے احکام کے ساتھ ساتھ ان کی علتیں بھی بیان فرمائی ہیں اس کا مقصد بھی یہی ہے کہ ان علتوں کی بنیاد پر قیاس کیا جائے۔ مثلاً قصاص کے بارے میں ارشاد ہے۔

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰاُولِي الْاَلْبَابِ۔ (البقرہ: ۱۷۹)

اے اہل فہم! قصاص میں زندگی ہے تمہارے لیے۔

یا حضرت زید بن حارثہ (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متبنّیٰ) کی مطلقہ حضرت زینب سے عقد کرنے کا حکم دیتے وقت اللہ تعالیٰ نے صرف حکم ہی نہیں دیا بلکہ اس کی علت بھی بیان فرمائی۔

فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ فِيْ اَزْوَاجِ اَدْعِيَآئِهِمْ اِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا ۭ وَكَانَ اَمْرُ اللّٰهِ مَفْعُوْلًا ۝ (الاحزاب: ۳۷)

---

[1] ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص: کتاب احکام القرآن: ۳: ۳۷۶

پھر جب زید کا دل اس عورت سے بھر گیا، تو ہم نے اس کا نکاح آپ کے ساتھ کر دیا تاکہ اہل ایمان پر اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں کے بارے میں کچھ تنگی نہ رہے، جب وہ ان سے اپنا جی بھر چکیں؟

یا مال غنیمت کو فقیروں، مسکینوں، یتیموں، اعزا اور مسافروں کے درمیان تقسیم کرنے کا حکم دیتے وقت اللہ تعالیٰ نے اس کی مصلحت بھی بیان فرمائی۔

مَآ اَفَاءَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مِنْ اَھْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰہِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ کَیْ لَا یَکُوْنَ دُوْلَۃً بَیْنَ الْاَغْنِیَآءِ مِنْکُمْ ط (الحشر: ۷)

جو کچھ اللہ اپنے رسول کو دوسری بستیوں والوں سے بطور فیٔ دلوائے سو وہ اللہ ہی کا حق ہے اور رسول کے عزیزوں کا اور مسکینوں کا اور مسافروں کا تاکہ وہ مال تمہارے تونگروں ہی کے قبضے میں نہ رہ جائے۔

یعنی اللہ تعالیٰ یہ چاہتا ہے کہ مال کی گردش ہوتی رہے اور صرف ایک طبقے ہی میں محدود ہو کر نہ رہ جائے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ علت اس لیے بیان فرمائی کہ اسلام کا مالیاتی نظام اسی علت پر قیاس کر کے تیار کیا جائے۔

سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم

ابو داؤد میں حضرت معاذ بن جبل کے اصحاب سے روایت ہے:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما اراد ان یبعث معاذا الی الیمن قال کیف تقضی اذا عرض لک القضاء قال اقضی بکتاب اللہ قال فان لم تجد فی کتاب اللہ قال فبسنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فان لم تجد فی سنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا فی کتاب اللہ قال اجتہد برائی ولا الو فضرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدرہ فقال الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما یرضی رسول اللہ [1]

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجنے کا ارادہ فرمایا

---

۱ الا، اله، ۲۰: طبع لاہور

تو ان سے دریافت فرمایا کہ" جب تمہارے سامنے مقدمات آئیں گے تو تم فیصلے کس طرح کرو گے"
انہوں نے عرض کیا کہ" اللہ کی کتاب کے ذریعے فیصلہ کروں گا " آپ نے دریافت فرمایا کہ" اگر
تم اس معاملے کے بارے میں کتاب اللہ میں کچھ نہ پاؤ تو کیا کرو گے؟" انہوں نے عرض کیا کہ" پھر میں
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا" آپ نے دریافت فرمایا کہ" اگر
بالفرض تمہیں وہ معاملہ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی نہ ملے اور نہ کتاب اللہ میں تب تم
کیا کرو گے؟" حضرت معاذ بن جبلؓ نے عرض کیا " اس وقت میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں
گا اور ایسا کرنے میں کسی قسم کی کوتاہی نہ برتوں گا" (اس وقت) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست
مبارک (شاباشی دینے کے انداز میں) حضرت معاذ کے سینے پر مارا اور ارشاد فرمایا " تمام تعریفیں
اس اللہ کے لیے ہیں جس نے رسول اللہ کے رسول کو اس بات کی توفیق عطا فرمائی جسے اللہ کا رسول
(صلی اللہ علیہ وسلم) پسند کرتا ہے۔

یعنی یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ بخوبی جانتے تھے کہ انسانی معاشرہ ترقی پذیر ہے، زمانہ
جوں جوں آگے بڑھتا جائے گا نئے نئے مسائل جنم لیتے رہیں گے اور دین اسلام کے حاملین
کو قرآن و سنت کی روشنی میں ان مسائل کو حل کرنا ہوگا، دین قویم، جامد اور بے روح دین نہیں ہے
اسے تو قیامت تک کے لیے باقی رہنا اور انسانیت کے مسائل کو حل کرنا ہے، زمانی اور مکانی
طور پر تبدیلیوں کے امکانات لاتناہی ہیں لہٰذا ان لاتناہی امکانات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ضروری ہے کہ قانون کو
موثر اور قابل عمل رکھا جائے اس کا بہترین ذریعہ "قیاس" ہے۔ اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم
نے حضرت معاذ بن جبلؓ کے نظریات کو سراہا اور اسے لما یرضیٰ رسول اللہ کے
عین مطابق قرار دیا۔

صحیح روایات میں ہے کہ اکثر مواقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود قیاس فرما کر امت کے
لیے نمونہ عمل قائم فرما دیا ہے۔ صحیح بخاری شریف میں ایک روایت ہے:

عن ابن عباس ان امرأة من جهينة جاءت الى النبى صلى الله عليه و
سلم فقالت ان امى نذرت ان تحج فلم تحج حتى ماتت افاحج منها قال

حجی عنہا ا ن أیت لو کا ن علیٰ امك دین اکنت قاضیۃ اقضوا اللہ فاللہ احق بالوفاء[۱]

حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ قبیلہ جہینہ کی ایک عورت نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ "میری والدہ نے نذر مانی تھی کہ وہ حج کرے گی لیکن وہ حج نہ کر سکی اور فوت ہو گئی، کیا میں اس کی طرف سے حج کر لوں؟ آپ نے ارشاد فرمایا "ہاں! تو اس کے بدلے حج کر لے۔ اچھا یہ تو بتا کہ اگر تیری والدہ پر قرض ہوتا تو کیا اس قرض کو ادا کرتی؟ (یا نہیں) جب یہ بات ہے تو پھر اللہ تعالیٰ اس بات کا زیادہ حق دار ہے کہ اس کا قرض ادا کیا جائے (یعنی نذر پوری کی جائے)۔

اس روایت پر غور فرمائیں۔ تساوی فی العلۃ کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے "حج منذور" کو "قرض پر" قیاس فرما کر عملاً ایک لائحۂ عمل پیش فرما دیا۔

ابوداؤد شریف کی ایک روایت میں ہے:

عن ابی ھریرۃ قال جاء رجل الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم من بنی فزارۃ فقال ان امرأتی جاءت بولد اسود فقال ھل لك من ابل قال نعم قال ما الوانھا قال حمر قال فھل فیھا من اورق قال ان فیھا الورقا قال فانی تراہ قال عسی ان یکون نزعہ عرق قال وھذا عسی ان یکون نزعہ عرق[۲]

حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ بنو فزارہ کے ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میری بیوی نے ایک سیاہ فام بچے کو جنم دیا ہے (حالانکہ میں گورا چٹا آدمی ہوں اور وہ خود بھی گوری ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس نے شک کا اظہار کیا) آپ نے اس سے سوال فرمایا "کیا تیرے پاس اونٹ ہیں؟" اس نے کہا "جی ہاں" آپ نے دریافت فرمایا "ان کے کون کون سے رنگ ہیں" اس نے کہا "سرخ" آپ نے دریافت فرمایا کہ "کیا انہیں کوئی خاکستری رنگ کا بھی ہے؟" اس نے عرض کیا جی ہاں آپ نے دریافت فرمایا کہ اس کے بارے میں تیرا کیا خیال

---

[۱] صحیح بخاری شریف ۱: ۲۵۰ - طبع کرزن پریس   مسق ؟ ۲۰ ...

[۲] ابوداؤد ۱: ۳۰۸ - طبع کانپور

ہے کہ وہ کہاں سے آگیا؟ اس نے جواب دیا کہ ممکن ہے کہ کسی رگ کے فساد کی وجہ سے ایسا ہو گیا ہو۔ تب آپ نے ارشاد فرمایا کہ "وہی رگ کا فساد یا تناؤ کا سبب یہاں بھی تو پایا جا سکتا ہے"۔ (لہٰذا تو اپنی بیوی پر بدگمانی نہ کر۔)

اس روایت میں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نومولود کے سیاہ رنگ ہونے کو اونٹ کے خاکستری ہونے پر قیاس فرمایا اور تساوی فی العلۃ کی بناء پر مقیس علیہ کا حکم جاری فرما دیا۔

حجیت قیاس پر صحابہ کا اجماع

صحابہ کرام جو نبوت کے مزاج شناس اور دین کی روح سے آشنا تھے، قیاس کو حجت شرعی سمجھتے تھے اور جن جن احکام میں انہیں قرآن و سنت سے نصوص نہیں ملتے، قیاس کرتے تھے[1]

۱۔ چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق کی خلافت کا مسئلہ اٹھا تو انہوں نے خلافت کو امامت صلوٰۃ پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا:

رضیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لدیننا افلا نرضاہ لدنیانا له

انہیں (حضرت ابوبکرؓ کو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دین کے لیے پسند فرمایا، کیا ہم انہیں اپنی دنیا کے لیے پسند نہ کریں۔

۲۔ صحابہ کرامؓ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت کو بھی رسالت پر قیاس کیا اور مانعین زکوٰۃ سے جہاد کیا۔ مانعین زکوٰۃ کا دعویٰ تو یہی تھا کہ زکوٰۃ وصول کرنے کے حق دار صرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں کیوں کہ ان کی دعا زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے لیے باعث سکون ہے۔ قرآن کریم میں ہے:

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۭ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۭ[2]

---

[1] خلاف عبدالوہاب، علم اصول الفقہ: ۵۵ طبع مصر ۱۹۷۰

[2] التوبہ: ۱۰۳

آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجئے، اس کے ذریعے آپ انہیں پاک صاف کر دیں گے اور آپ ان کے لیے دُعا کیجئے۔ بلاشبہ آپ کی دعا ان کے حق میں باعثِ تسکین ہے۔

مانعین زکوٰۃ نے اسی آیت سے استدلال کیا تھا جسے کلمۃ حق ارید بہ الباطل کہا جاتا تھا تو تمام صحابہ کرامؓ نے ان کے اس استدلال کو ٹھکرا دیا اور آخر کار سب نے انہیں کافر قرار دے کر ان سے جہاد کرنے کا فیصلہ کیا۔ گویا صحابہ کرامؓ نے صدیقِ اکبرؓ کی خلافت کو رسالت پر قیاس کیا اور اس قیاس کو حجتِ شرعیہ کا درجہ دیا۔

۳۔ صحابہ کرام نے اسی پر بس نہیں کی بلکہ خلفائے راشدین نے اپنے عمال کو قیاس کرنے کی طرف رغبت دلائی۔ حضرت عمر بن الخطاب نے حضرت ابو موسیٰ اشعری کو ایک خط لکھا۔ اس میں تحریر فرماتے ہیں:

الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب الله ولا سنة النبي صلى الله عليه وسلم ثم اعرف الاشباه والامثال فقس الامور عند ذلك بنظائرها واعمد الى اقربها الى الله واشبهها بالحق۔[1]

جو چیز تیرے دل میں کھٹک اور الجھن پیدا کرنے لگے اور اس کا ذکر نہ تو کتاب اللہ میں ہو اور نہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں، اس پر اچھی طرح سوچ بچار کرنا، پھر اس سے مشابہت رکھنے والے حالات کو سامنے رکھنا اس کی مثالیں تلاش کر کے ان کو ان مثالوں پر قیاس کرنا اور اسی شق کو اختیار کرنا جو اللہ کے حکم سے زیادہ قریب اور حق سے زیادہ مشابہ ہو۔

۴۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے:

يعرف الحق بالمقايسة عند ذوي الالباب۔[2]

اہلِ عقل کے نزدیک قیاس کے ذریعے حق کو پہچانا جاتا ہے

---

[1] حوالے کے لیے دیکھئے: استاذ احمد زکی صفوۃ: جمہرۃ رسائل العرب، ۱: ۲۵۲ - ابن القیم اعلام الموقعین: ۹۹

[2] ۔ ۔ ۔: اصول الفقہ: ۵۸

حجیت قیاس کے عقلی دلائل

۱۔ شہرستانی نے اپنی کتاب الملل والنحل میں لکھا ہے:

ان الحوادث والوقائع فی العبادات والتصرفات مما لا یقبل الحصر والعد ونعلم قطعا انه لم یرد فی کل حادثة نص ولا یتصور ذلك ایضا والنصوص اذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية وما لا يتناهى لا يضبطه لما يتناهى علم قطعا ان الاجتهاد والقیاس واجب الاعتبار حتی یکون لصدد کل حادثة اجتهاد۔ [1]

ترجمہ: بے شک حوادث و وقائع معاملات و عبادات لامحدود ہیں اور تم قطعی طور پر یہ بات جانتے ہو کہ ہر صورت حال کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہوا ہے اور ایسا گمان بھی نہیں کیا جا سکتا ہے (اب صورت حال یہ ہے کہ نصوص تو متناہی ہیں اور وقائع لامتناہی۔ ظاہر ہے کہ کوئی متناہی چیز لامتناہی کا احتوا نہیں کر سکتی۔ لہٰذا اب یہ بات یقینی طور پر واضح ہو گئی کہ اجتہاد اور قیاس کو واجب الاعتبار تسلیم کرنا ہی پڑے گا تاکہ ہر نئی صورت حال کے لیے نئے طور پر اجتہاد کیا جا سکے۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ:

تمام شرائع کا مقصد بندوں کی مصلحتوں کا تحفظ اور ان کی زندگی کو خبث و خباثت سے پاک کرنا ہے، اس لیے قانون سازی کے وقت قانون ساز ادارے کا یہ فرض ہے کہ بندگانِ خدا کے مصالح کو (جن کی درستگی کی عقل سلیم تصدیق کرے) پیش نظر رکھے۔ اگر فقیہ نے ان مصالح کو پیش نظر نہ رکھا تو گویا اس نے شارع علیہ السلام کے عطا کردہ رشتۂ مقصود کو ہاتھ سے چھوڑ دیا۔ مثلاً شراب کو حرام کرنے کا مقصد یہ ہے کہ بندگان خدا کی عقل محفوظ رہے کیوں کہ شراب نشہ پیدا کر کے عقل کو زائل کر دیتی ہے۔ ایسی صورت میں اگر سیب کے رس میں بھی وہ نشہ پیدا ہو جائے جو عقل کو زائل کر دے تو کیا شارع علیہ السلام کے مقصود

---

[1] بحوالہ الزرقاء مصطفیٰ احمد: المدخل الفقہی العام: ۱/۸۲ - طبع دمشق ۱۹۶۸ء-

کو محض اس لیے پس پشت ڈال دیا جائے گا کہ سیب کے مسکر رس کی حرمت کے بارے
میں حضرت شارع علیہ السلام کا کوئی نص نہیں ہے؟ راقم الحروف کے خیال میں ایسا
کرنا نہ صرف نادانی ہے بلکہ مصالح شرعیہ یا بہ الفاظ دیگر روح شریعت سے کامل بعد کی علامت
ہے۔ الحمد للہ کہ علمائے امت نے اس غلطی کا ارتکاب نہیں کیا اور جب بھی ضرورت محسوس
کی قیاس کی حجت سے فائدہ اٹھایا۔ مثلاً نصوص شرعیہ میں تو زیادہ تر۔

الف۔ احکام بیوع کے ہیں، ان کے مقابلے میں اجارہ کے احکام بہت کم ہیں مگر علماء نے
ضرورت کو محسوس کر کے اجارہ کے بیشتر احکام بیوع کے احکام پر قیاس کر کے وضع کیے:

ب۔ اسی طرح شریعت میں وکالۃ خاصہ کی اجازت دی گئی ہے لیکن علماء نے اس
پر قیاس کر کے وکالت عامہ کی بھی اجازت دی۔

ج۔ احکام شریعت کی رو سے اجیر کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ ان فرائض کو انجام دے جن
کی اجرت لینی اس نے منظور کی ہے، اسی اصل پر قیاس کر کے وکیل بالا جرت کا حکم
متفرع کیا گیا۔

د۔ نص شرعی سے ثابت ہے کہ اگر مال مغصوب غاصب کے قبضے میں ہلاک ہو جائے
تو غاصب پر لازم ہوگا کہ مال مغصوب تلف شدہ کا ضمان یا مثل اصل مالک کو لوٹائے
اس اصل سے یہ حکم متفرع ہوا کہ اگر غاصب مال مغصوب میں تغییر فاحش کر دے
تو وہ تغییر بھی استہلاک ہی کے حکم میں ہوگا اور اس پر ضمان واجب ہوگا۔ مثلاً
غاصب نے گندم غصب کر کے اس کا آٹا پسوا لیا تو غاصب کا یہ فعل استہلاک متصور
ہوگا اور اسے ضمان دینا ہوگا۔

غرضیکہ اس طرح کی سینکڑوں مثالیں مل سکتی ہیں جن سے ہمارے فقہاء نے شارع علیہ السلام
کے مقصود کو سمجھ کر اصل کے حکم کو تساوی فی العلۃ کی بنا پر فرع کی طرف مفضی کیا ہے۔

حجیت قیاس کے منکرین اور ان کے دلائل

نظام (معتزلی) اور اس کے اتباع، داؤد ظاہری اور ان کے ماننے والے اور شیعوں کے
ند فرقوں سے وابستگان قیاس کی حجیت کے قائل نہیں ہیں اور اسے دلیل شرعی نہیں مانتے۔ ان
کے دلائل درج ذیل ہیں :

۱۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں ارشاد فرمایا :

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ[1]

اے ایمان والو! تم اللہ اور اس کے رسول سے (کسی کام میں) سبقت مت کیا کرو۔
اور کسی حکم میں قیاس کرنا اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر سبقت کرنے کے مترادف
ہے۔ مخالفین قیاس کی یہ دلیل درست نہیں ہے کیونکہ قیاس کرنا اللہ اور اس کے رسول صلی
اللہ علیہ وسلم پر سبقت کرنا نہیں ہے بلکہ یہ تو عین اتباع ہے۔ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ
علیہ وسلم پر سبقت کرنے کا الزام تو اس وقت صادق آتا جبکہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ
علیہ وسلم کا نص موجود رہتے ہوئے قیاس کیا جاتا۔

۲۔ ان کی دوسری دلیل یہ آیت ہے :

وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ[2]

اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہیے اسی (قانون) کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے۔
منکرین قیاس اس آیت سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ قیاس "حکم بما لم ینزل به الله" ہے
حالاں کہ ان کا یہ استدلال درست نہیں ہے۔ کیونکہ اجتہاد شرعی کے ذریعے احکام منصوص
کی بنیاد پر دیگر احکام کی تفریع "حکم بما لم ینزل به الله" نہیں ہے، اگر ایسا ہی ہوتا
تو اللہ تعالیٰ اختلاف کی صورت میں فردوہ الی اللہ والی الرسول کا حکم ہی کیوں دیتا۔

۳۔ منکرین قیاس کی تیسری دلیل یہ آیات ہیں :

---

[1] الحجرات : ۱۔
[2] (المائدہ : ۴۹)

(الف) مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ[1]

ہم نے اپنے رجسٹر میں کوئی چیز نہیں رکھی ہے۔ (ماجدی)

(ب) وَلَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِي كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ ۝[2]

اور نہ کوئی تر اور خشک چیز مگر (یہ کہ یہ سب) روشن کتاب میں موجود ہیں۔ (ماجدی)

(ج) وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ[3]

اور ہم نے آپ پر کتاب اتاری ہے ہر بات کو کھول دینے والی۔ (ماجدی)

منکرین قیاس ان آیتوں سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ جب قرآن کریم میں تمام احکام کی بابت ضروری معلومات جمع ہیں تو پھر تشریع بالقیاس کی ضرورت ہی کیا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں قیاس دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو قیاس اسی چیز پر دلالت کرے گا جس پر قرآن دلالت کر رہا ہے تو یہ تحصیل حاصل ہے یا پھر قیاس قرآن کے خلاف پر دلالت کرے گا تو وہ مردود ہے۔

لیکن منکرین قیاس کا استدلال آیات مذکورہ بالا سے درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ:

الف: سیاق عبارت دلالت کر رہا ہے کہ (الف) اور (ب) کی آیتوں میں کتاب سے مراد قرآن کریم نہیں ہے بلکہ مراد "علم الٰہی" یا بالفاظ دیگر "لوح محفوظ" ہے۔ آیت نمبر ۱ کو سیاق و سباق سے ملا کر پڑھئے، ارشاد ہے:

وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَلَا طٰٓئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ ؕ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ اِلٰى رَبِّهِمْ يُحْشَرُوْنَ ۝[4]

اور جو بھی جانور زمین پر چلنے والا ہے اور جو بھی پرندا اپنے دونوں بازوؤں سے اڑنے والا ہے وہ سب تمہاری ہی طرح کے گروہ ہیں۔ ہم نے اپنے رجسٹر میں کوئی چیز نہیں

---

[1] (الانعام: ۳۸)

[2] (الانعام: ۵۹)

[3] (النحل: ۸۹)

[4] (الانعام: ۳۸)

چھوڑ رکھی ہے۔ پھر یہ سب اپنے پروردگار کے پاس جمع کیے جائیں گے۔

تفسیر روح المعانی میں ہے:

عن الحسن و قتادة ان المراد بالکتاب الکتاب الذی عند اللہ تعالیٰ وھو مشتمل علیٰ ما کان وما یکون وھو اللوح المحفوظ۔ [1]

حسن بصری اور قتادہ سے روایت ہے کہ آیت کریمہ میں جو لفظ کتاب آیا ہے اس سے مراد وہ کتاب ہے جو اللہ تعالیٰ کے پاس محفوظ ہے اور جس میں ماضی و مستقبل کی تمام باتیں درج ہیں اور وہی لوح محفوظ ہے۔

لہٰذا منکرین قیاس کا لفظ الکتاب کا قرآن پر اطلاق ہی سرے سے درست نہیں ہے۔ اسی طرح آیت ۲ میں وَلَا رَطْبٍ وَّلَا یَابِسٍ اِلَّا فِیْ کِتٰبٍ مُّبِیْنٍ [2] میں مراد "علم الٰہی" ہے سیاق عبارت ملاحظہ ہو:

وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ ؕ وَيَعْلَمُ مَا فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ؕ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِىْ ظُلُمٰتِ الْاَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِىْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ [3]

اور اس کے پاس ہیں غیب کے خزانے کی کنجیاں، انہیں بجز اس کے کوئی نہیں جانتا اور وہی جانتا ہے جو کچھ خشکی اور تری میں ہے اور کوئی پتہ نہیں گرتا مگر یہ کہ وہ اسے جانتا ہے اور کوئی دانہ زمین کی تاریکیوں میں نہیں پڑتا اور نہ کوئی تر اور خشک چیز مگر یہ سب کے سب روشن کتاب میں موجود ہیں۔

اِلَّا فِیْ کِتٰبٍ مُّبِیْنٍ کی تفسیر کرتے ہوئے امام رازی نے تفسیر کبیر میں لکھا ہے:

فیہ قولان الاول ان ذلک الکتاب المبین ھو علم اللہ تعالیٰ لا غیر

---

[1] محمود آلوسی: روح المعانی: ۷، ۱۴۵، طبع بیروت

[2] سورہ الانعام: ۵۹

[3] الانعام: ۵۹

وھذا ھو الصواب۔ [1]

اس میں دو قول ہیں پہلا یہ کہ اس کتاب مبین سے مراد اللہ تعالیٰ کا علم ہے نہ کہ کوئی دوسری چیز اور یہی قول درست ہے۔

امام صاحب آگے چل کر لکھتے ہیں:

انہ تعالیٰ انما کتب ھذہ الاحوال فی اللوح المحفوظ لتقف الملائکۃ علی نفاذ علم اللہ تعالیٰ فی المعلومات۔ [2]

یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان تمام احوال کو لوح محفوظ میں لکھ دیا تاکہ ملائکہ اس بات کو جانیں کہ کس طرح اللہ تعالیٰ کا علم معلومات میں نافذ ہوتا ہے۔

مختصر یہ کہ مذکورہ بالا دونوں آیتوں میں کتاب مبین سے مراد قرآن کریم نہیں ہے (جیسا کہ منکرین قیاس کہتے ہیں) بلکہ لوح محفوظ ہے۔

اب رہی تیسری آیت یعنی۔

نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ۔ [3]

اور ہم نے آپ پر کتاب اتاری ہے ہر بات کو کھول دینے والی۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی ہے جس میں مجموعی طور پر تمام تشریعی امور کے مبادی واساسیات موجود ہیں، اور پھر اسی پر اکتفا نہیں کیا گیا ہے بلکہ طریق استنباط کی طرف بھی رہبری کی گئی ہے جس کی وجہ سے ایسی صورت حال پیدا ہو گئی ہے کہ یا تو بواسطہ نص قرآن سے حکم مستنبط کر لیا جائے۔ یا ان قواعد عامہ کو برت کر استنباط کیا جائے جن کی طرف قرآن نے اشارے کیے ہیں:

۴۔ منکرین حجیت قیاس مندرجہ ذیل حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جسے ابن حزم نے

---

[1] الفخر الرازی: التفسیر الکبیر، ۱۳: ۱۱، طبع مصر ۱۹۳۸ء

[2] ایضاً

[3] النحل: ۸۹ء

الرسالۃ الکبریٰ میں حضرت ابوہریرہ سے نقل کیا ہے۔

قال صلی اللہ علیہ وسلم تعمل ھذہ الامۃ برھۃ بالکتاب و برھۃ بالسنۃ وبرھۃ بالقیاس فاذا فعلوا ذلک فقد ضلوا۔[1]

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ یہ امت کچھ عرصے تک کتاب (قرآن) پر عمل کرے گی اور کچھ عرصے تک سنت پر اور کچھ عرصے تک قیاس پر پس جب وہ ایسا کرے گی (یعنی قیاس پر عمل کرے گی) تو گمراہ ہو جائے گی۔

اس کے دو جواب ہیں:

ا) ایک تو یہ کہ اس روایت کی سند غیر مقبول ہے۔

وقد قال السبکی ھو لا تقوم بہ الحجۃ لان بعض رواتہ کذبہٗ ابن معین۔[2]

سبکی نے کہا ہے کہ اس روایت سے استدلال کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ اس کے بعض راوی ایسے ہیں جنہیں ابن معین نے جھوٹا قرار دیا ہے۔

ب۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض اس روایت کو درست مانا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک زمانہ ایسا ہوگا جب امتِ مسلمہ قرآن کریم پر عمل کرتی رہے گی کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما ہوں گے اور قرآن کا نزول ہو رہا ہوگا۔ پھر ایسا دور آئے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پردہ فرمالیں گے لیکن صحابہؓ کرام موجود رہیں گے جو قرآن کی آیات کی تشریح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کی روشنی میں کریں گے اور عمل کرتے رہیں گے۔ پھر آگے چل کر ایسا بھی دور آجائے گا کہ لوگ قرآن وسنت کو تو پس پشت ڈال دیں گے فلسفیانہ علوم حاصل کریں گے اور ان کے معیار پر قرآن وسنت کو جانچیں گے اور صرف اپنی عقل اور قیاس پر عمل کریں گے۔ یہ دور گمراہی کا ہوگا۔ ایسا کہنا غلط بھی نہیں ہے۔ ہر وہ شخص جو اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار سے واقفیت

---

[1] حوالے کے لیے دیکھیے، عبدالوہاب خلاف: مصادر التشریع الاسلامی۔ فیما لا نص فیہ ۳۸۱۔

[2] ایضاً۔

رکھتا ہے اس بات سے واقف ہے کہ ایسا بھی دور مسلمانوں پر گزر چکا ہے دور کیوں جایئے کیا ہندوستان ہی میں ایسے حضرات نہیں پیدا ہوئے جنہوں نے معجزات کا انکار کیا۔ ملائکہ کے وجود کا انکار کیا۔ جنوں کے وجود کا انکار کیا، جنت اور دوزخ کی LOCALITY (مقامیت) کا انکار کیا اور اسے محض STATE OF MIND (ذہنی کیفیت) کا نام دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اگر ان لوگوں کے بارے میں فرما رہے ہیں تو بجا ارشاد فرما رہے ہیں۔ ایسے لوگوں سے تعلق رکھنے والی بات کو امام ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ امام احمدؒ اور امام مالکؒ پر چسپاں کر دینا نہ تو قرین قیاس ہے اور نہ قرین انصاف۔

۵۔ منکرین قیاس بعض صحابہؓ کرام کے اقوال سے استدلال کر کے حجیت قیاس کا انکار کرتے ہیں، حالانکہ ان کا استدلال درست نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں:

الف: قال عمر ایاکم واصحاب الرائے فانھم اعداء السنن۔

اصحاب رائے سے پرہیز کرنا کیونکہ یہ لوگ سنتوں کے دشمن ہیں۔

ب: یا حضرت عمرؓ کا یہ قول:

ایاکم والمکایلۃ قیل وما المکایلۃ قال المقایسۃ۔

خبردار مکایلہ سے بچنا، لوگوں نے دریافت کیا، مکایلہ سے کیا مراد ہے۔ فرمایا کہ "قیاس کرنا"

ج: یا حضرت علیؓ کا یہ قول کہ:

لو کان الدین یؤخذ بالرای لکان باطن الخف اولی بالمسح من ظاھرہ[1]

اگر دین کی بنیاد رائے پر ہوتی تو چمڑے کے موزے کے تلے کے مسح کا حکم ہوتا نہ کہ اوپر کے حصے کا۔

---

[1] حوالے کے لیے دیکھیے خلاف: مصادر التشریع: ۳۹۔

لیکن ذرا ان اقوال کے مقابلے میں حضرت معاذ بن جبلؓ والی روایت کو سامنے لایئے جو
ے گزر چکی ہے اس روایت پر غور فرمایئے۔

انہٗ صلی اللہ علیہ وسلم قال لعمرو بن العاص حین عھد الیہ ان یفصل فی
یۃ معروفۃ اجتھد ان اصبت فلك اجران وان اخطأت فلك الاجر[۱]

کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشہور مقدمے کا فیصلہ کرنے کا ذمے دار جب حضرت
رو بن العاصؓ کو بنایا تو ان سے ارشاد فرمایا کہ اجتہاد کرنا سو اگر تیرا اجتہاد صحیح ہوا تو تجھے دو اجر ملیں
ے اور اگر (بالفرض) تجھ سے غلطی سرزد ہو گئی جب بھی (تو محروم یا گنہ گار نہ ہوگا) بلکہ تجھے ایک
ر ملے گا۔

اس کے علاوہ بھی ہزاروں مواقع پر صحابہ کرامؓ نے اجتہاد کیا یا کسی ایک نص کو اصل قرار
ے کر اس سے تفریع کی۔ لہٰذا اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ صحابۂ کرام نے قیاس یا اجتہاد سے کام
ہیں لیا تو وہ گویا ایک حقیقت ثابتہ کا منکر ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ صحابۂ کرام کے
ذکورہ بالا اقوال میں کس قیاس اور رائے کی مذمت کی گئی ہے کیوں کہ یہ تو ممکن نہیں ہے کہ وہ
خود قیاس و اجتہاد کرتے بھی رہے ہوں اور ان کی مذمت بھی کرتے ہوں۔ تو اس کا جواب یہ ہے
کہ صحابہ کرام نے ان اصحاب الرائے کی مذمت کی ہے جن کی آراء انفسانی خواہشات یا ذاتی مفادات
پر مبنی ہوتی تھیں، اور وہ طرح طرح کی پُر تاویلات گھڑ کر یا قرآنی آیات کے معانی کو مسخ کر کے
اپنے مطلب کی باتیں نکال لیا کرتے تھے۔ اس برادری کے افراد ہمارے زمانے میں بھی پائے
جاتے ہیں۔ آپ کو ایسے ہزاروں اہل ہوا ملیں گے جو "بیئر" کو شراب نہیں مانتے اور اسے شیر مادر
کی طرح نوش کرتے ہیں۔ جو سود کو منافع کا نام دے کر بہ آسانی ہضم کر لیتے ہیں۔ جو بلاوٹ
کو ہاتھ کی صفائی اور احتکار کو تجارت کہتے ہیں صحابہ کرام نے در اصل ان اصحاب الرائے کی مذمت
کی ہے مطلق مجتہدین یا قیاس کرنے والوں کی مذمت نہیں فرمائی۔ سچ پوچھیے تو قیاس اسلامی

---

[۱] حوالے کے لیے دیکھیے اختلاف، مصادر التشریع: ۳۹

تشریع کے جسم کے لیے تازہ خون کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ شریعت کو جامد نہیں رہنے دیتا بلکہ اس میں حرکت وحرارت، نمو اور شادابی باقی رکھنے کا ضامن ہے۔

ارکانِ قیاس

قیاس کے چار ارکان ہیں:

۱۔ الاصل، یعنی وہ صورت واقعہ جس کے بارے میں نص وارد ہو، جسے مقیس علیہ محمول علیہ اور مشبہ بہ بھی کہتے ہیں؛

۲۔ الفرع: وہ صورت جس کے بارے میں کوئی نص تو نہ وارد ہوا ہو لیکن علّت میں تساوی پائے جانے کے باعث اس کو اصل پر قیاس کر کے اصل کا حکم منصوص اس میں جاری کیا جائے، اسے مقیس اور مشبہ بھی کہتے ہیں؛

۳۔ حکم الاصل، یعنی وہ حکم شرعی جو بصورتِ نص اصل کی بابت وارد ہوا ہو، وہی حکم آگے چل کر فرع کا بھی حکم بن جاتا ہے۔

۴۔ العلۃ، اس وصف کو کہتے ہیں جس پر اصل کا حکم مبنی ہوتا ہے اور بطور تساوی اسی وصف کے فرع میں پائے جانے کے باعث اصل کا حکم فرع میں جاری ہوتا ہے۔[۱]

اس کی مثال یوں سمجھیے کہ شرب الخمر اصل ہے اس لیے کہ اس کے بارے میں نص قطعی وارد ہے۔ فاجتنبوہ (اس سے پرہیز کرو) علتِ تحریم "اسکار" ہے۔ سیب کا نشہ آور مشروب فرع ہے تو اگرچہ سیب کے نشہ آور مشروب کے بارے میں نص وارد نہیں ہے لیکن علّتِ تحریم یعنی "اسکار" نے سیب کے نشہ آور مشروب اور خمر مسکر کے درمیان تسویہ پیدا کر دیا، لہٰذا حکم حرمت میں بھی تسویہ ہوگا یعنی یہ کہا جائیگا کہ "علتِ اسکار کی وجہ سے اصل یعنی خمر حرام تھی کیونکہ نص وارد ہے اور وہ علتِ اسکار سیب کے نشہ آور مشروب میں بھی پائی جا رہی تھی، اسلئے اصل (خمر) کا حکم فرع (سیب کے نشہ آور مشروب) میں جاری کر کے اسے بھی حرام قرار دیا جائیگا۔

---

[۱] بحوالہ خلاف؛ علم اصول الفقہ: ۶۳۔

رکن اوّل و دوم

رکن اوّل و دوم کے بارے میں تو اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اوّل الذکر کے حکم پر نص دلالت کرتا ہے اور ثانی الذکر کے حکم پر اگرچہ بلا واسطہ نص دلالت نہیں کرتا تاہم تسویہ فی العلۃ کے باعث وہ حکم اصل سے فرع یعنی اوّل سے دوم کی طرف مفضی ہو جاتا ہے۔

رکن سوم

افضاء حکم کے لیے صرف شرط یہ ہے کہ دونوں (اصل اور فرع) کے مابین کوئی ایسا فارق نہ پایا جائے جو تساوی فی الحکم سے مانع ثابت ہو۔ رکن اوّل کیلئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ حکم شرعی عملی ثابت بالنص ہو کیونکہ حکم شرعی عملی ثابت بالاجماع ہونے میں اختلاف ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کا تعدیہ الی الفرع درست ہو، کیونکہ وہ حکم شرعی جو ثابت بالقیاس ہوگا اسکا تعدیہ کسی دوسری فرع کی طرف درست نہیں ہوگا مثلاً یہ کہنا کہ سیب کا مسکر شربت اسلیئے حرام ہے کہ وہ مثل نبیذ تمر مسکر کے ہے جو مثل خمر کے ہے، درست نہیں ہے بلکہ یہ کہنا درست ہے کہ سیب کا مسکر شربت اس لیے حرام ہے کہ وہ مثل خمر کے ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ علت مدرک (بالفتح) بالعقل ہو کیونکہ اگر علت مدرک بالعقل نہ ہو تو بذریعہ قیاس حکم کا تعدیہ ممکن نہ ہوگا، اسلیے کہ قیاس کی ساری اساس تو حکم الاصل کی علت کے ادراک پر ہے اس نکتے پر پہلے گفتگو ہو چکی ہے۔

تعدیۃ الحکم بالقیاس کے لیے تیسری شرط یہ ہے کہ اصل (مقیس علیہ) کا حکم اس کے ساتھ ہی خاص نہ ہو کیونکہ اگر اصل کا حکم اس کے ساتھ کسی وجہ سے خاص ہوگا تو قیاس کے ذریعے اس کا تعدیہ الی الغیر درست نہ ہوگا، مثلاً وہ احکام جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہیں اور ان کے مختص بالرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے پر دلیل قائم ہو چکی ہو، جیسے آپ کے لیے چار سے زیادہ ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کو بیک وقت اپنے حبالۂ عقد میں رکھنا یا آپ کی وفات کے بعد آپ کی ازواج مطہرات سے نکاح کا حرام ہونا یا جیسے حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی ایک شہادت کا دو شہادتوں کے برابر ہونا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خصوصی اختیارات کے تحت یہ فضیلت ان کو عطا فرمائی اور ارشاد فرمایا۔

من شهد له خزيمة فهو حسبه۔ [1]

---

[1] بحوالہ خلاف، علم اصول الفقہ: ۶۳

خزیمہ جس کے لیے گواہی دے دیں ان کی تنہا گواہی واجب القبول ہے۔
مذکورہ بالا تمام صورتوں میں قیاس کے ذریعے حکم کا تعدیہ الی الغیر درست نہیں ہے:
چوتھی شرط یہ ہے کہ: اصل لعدول بہ عن القیاس نہ ہو یعنی بذریعہ قیاس اصل ہی سے عدول نہ کر لیا جائے) مثلاً مسافر کو سفر میں افطار کی اجازت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ سفر میں مشقت ہے اب اگر کوئی شخص مقیم ہو اور وہ ایسا کام کر رہا ہو جو مشقت کا ہو تو اس مشقت کو سفر کی مشقت پر قیاس کر کے اس کے لیے ترک صوم درست نہ ہوگا۔ یا یہ کہ متوضی کی آسانی کے لیے مسح علی الخفین کی اجازت دی گئی اب اگر اس کو وجہ جواز بنا کر کوئی شخص جرابوں پر مسح کرنے لگے تو درست نہ ہوگا۔

رکن چہارم

یعنی علت الحکم۔ یہ ارکان قیاس میں سے سب سے اہم رکن ہے کیوں کہ عمل قیاس کے تمام مراحل کی یہی اساس ہے۔

علت کی تعریف

اصول کی کتابوں میں علت کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ:
ھی وصف فی الاصل بنی علیہ حکمہٗ و یعرف بہ وجود ھذا الحکم فی الفرع[1]
علت اصل کے اس وصف کو کہتے ہیں جس پر اصل کا حکم مبنی ہوتا ہے اور جس کے ذریعے فرع میں اس حکم کا ثبوت مثلاً خمر میں وصف اسکار پایا جاتا ہے جس کی تحریم ہوئی تو تحریم کا وجود ہر نبیذ مسکر میں ہوگا یا مثلاً اس بات کی ممانعت ہے کہ جب کہ ایک آدمی کسی مال کی خریداری کی بات کسی بائع سے کر رہا ہے دوسرے شخص کو اس مال کی خرید کے لیے اسی وقت بات نہیں کرنی چاہیئے، اس لیے کہ اس میں اعتداء ہے۔ اب یہ وصف "اعتداء" جن جن معاملات میں پایا جائے گا ان میں تحریم کا حکم جاری ہو جائے گا مثلاً زید بکر سے ایک مکان کو کرایہ پر لینے کی بات کر رہا تھا،

---

[1] الخلاف: علم اصول الفقہ: ۶۳

مکان کا مالک بکر ہے۔ زید نے کہا کہ میں تجھے سو روپیہ ماہوار کرایہ دوں گا۔ ابھی یہ گفتگو ہو رہی تھی کہ خالد آگیا، اس نے زید اور بکر کی گفتگو سنی اور اس سے کہہ دیا کہ مکان مجھے کرایہ پر دے دو، میں تمہیں دو سو روپیہ ماہوار دوں گا۔ یہ عمل ناجائز اس لیے کہ اس میں وہ "وصف اعتداء" پایا جاتا ہے جو بیع مذکور میں پایا جاتا تھا۔

علت اور حکمت کا فرق

مثل مشہور ہے کہ فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمۃ (حکیم کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں ہوتا) اللہ تعالیٰ تو سب سے بڑا حکیم اور تمام حکمتوں کا منبع ہے، بھلا اس کا کوئی حکم حکمت سے کیسے خالی ہو سکتا ہے جمہور علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جتنے احکام مشروع فرمائے انمیں کوئی نہ کوئی مصلحت پوشیدہ ہے اور سب سے بڑی مصلحت انسان کے لیے "جلب منفعت" ہے یا دفع مضرت۔ لہٰذا مریض کو رمضان کے روزوں سے مستثنیٰ کرنے کا سبب یہ ہے کہ مریض سے مشقت کو دفع کیا جائے، اور حدود و قصاص اسلئے واجب کیے گئے کہ لوگوں کی جان مال اور عزت و آبرو محفوظ رہے، لیکن حکمت و مصلحت میں ایک بات بہت اہمیت رکھتی ہے کہ بعض احکام کے مصالح کا ادراک عقل انسانی کی قوت سے باہر ہوتا ہے، لیکن علت میں ایسا نہیں ہوتا علت ظاہر و منضبط ہوتی ہے اور صاف طور پر سمجھ میں آتا ہے کہ "یہی مناط حکم" ہے، یہی وجہ ہے کہ تمام احکام شریعت اپنے علل پر مبنی ہوتے ہیں نہ کہ حکمتوں پر۔ مجتہد کا اصل کام ان علتوں کا کھوج لگانا ہے۔ اسے حکمتوں کے پیچھے دوڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ اگر ضمناً حکمتیں بھی سمجھ میں آجائیں تو سونے پر سہاگہ ہے۔

شرائط علت

متفق علیہ شرائط علت چار ہیں

۱۔ ایک تو یہ کہ وہ علت وصف ظاہر ہو یعنی حواس ظاہر سے اس کا ادراک کیا جا سکے مثلاً خمر کی علت اسکار اس کا ادراک حواس ظاہر کے ذریعے کیا جا سکتا ہے، لہٰذا یہ علت جس کسی مشروب میں پائی جائے گی، حواس ظاہر سے اس کا ادراک کر کے اس پر حرمت کا حکم

لگا دیا جائے گا یا جیسے کہ ثبوت نسب کے لیے "فراش زوجیت" یا "اقرار" علت محسوسہ بالحواس الظاہر ہے۔ اب معاشرے میں جہاں بھی "فراش زوجیت" ہوگا لڑکے کا نسب ثابت ہو جائے گا اور شوہر انکار نہ کر سکے گا۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ علت "وصف منضبط" ہو۔ یعنی ایسی حقیقت معینہ محدودہ ہو کہ اس کا تحقق مع التساوی فرع میں ممکن ہو۔ علت منضبطہ محدودہ ہی کے اندر یہ صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ دو واقعات کو متساوی ثابت کر دے جس کے بعد مجتہد اصل سے فرع کی طرف حکم کا تعدیہ کرتا ہے۔ اگر علت میں انضباط نہ ہو تو پھر تساوی کا ظہور ہی نہیں ہو سکتا۔ مثلاً وارث کا مورث کو "علت تعجیل" کی بنا پر قتل کرنا۔ یہ علت تعجیل وصف منضبط ہے۔ یہی علت موصی لہ کے موصی کے قتل کرنے میں پائی جاتی ہے، لہٰذا جس طرح وارث میراث سے محروم ہو جاتا ہے، موصی لہ موصی کی وصیت سے محروم ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف جہاں علت میں انضباط نہ ہو وہاں یہ صورت نہیں ہو سکتی ہے، مثلاً مریض اور مسافر کے لیے سفر میں دفع مشقت کی علت کے تحت روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے۔ مگر "دفع مشقت" وصف منضبط نہیں ہے، اس لیے اگر کوئی شخص کسی کان یا لوہا پگھلانے والی بھٹی میں کام کرتا ہے (جو یقیناً مسافر سے زیادہ مشقت اٹھاتا ہے) وہ دفع مشقت کے عذر کی بنیاد پر ترک صوم کا مجاز نہیں ہے۔

اگر بغور جائزہ لیں تو اسی مقام پر احکام کی علت اور حکمت کا فرق نمایاں ہو سکتا ہے۔ علت منضبط ہوتی ہے اور حکمت غیر منضبط۔ اختلاف اشخاص، اختلاف احوال یا اختلاف ماحول کا علت پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیوں کہ وہ محدود المعنی ہوتی ہے، مثلاً سکر خمر کی علت تحریم ہے، یہ اس لیے کہ عادۃً خمر مسکر ہوتی ہے اور بذاتہ خمر میں اسکار ثابت ہے لیکن ممکن ہے کہ شراب پی کر بعض لوگوں کو نشہ نہ آئے ممکن ہے کہ کسی ماحول میں شراب پینے سے سکر کی کیفیت نہ پیدا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ایک دو جام پی لینے سے نشہ نہ آئے "شراب مفرط" نشہ آور ہو لیکن ان تمام باتوں کے باوجود شراب میں بالخاصہ "سکر" پائے جانے کے باعث وہ حرام ہے۔ اس کے برخلاف حکمت غیر منضبط ہوتی ہے

وہ محدود المعنی بھی نہیں ہوتی جیسا کہ مسافر اور مریض کے روزے کے بارے میں گزر چکا ہے۔

۳۔ تیسری شرط یہ ہے کہ وہ علت ”وصف مناسب“ ہو۔ یہاں وصف مناسب سے مراد یہ ہے کہ حکم کی علت اور حکم میں کسی قدر عقلی مناسبت بھی پائی جاتی ہو، کیوں کہ جس علت میں حکم کے ساتھ کوئی ملائمت یا مناسبت ہی نہ پائی جائے وہ حکم کی علت کہلانے کے قابل ہی نہیں ہے۔ اس لحاظ سے کہا جائے گا کہ شراب کی حرمت کی علت ”اسکار“ ہے جو عقل کے زوال اور صحت کی تباہی کا باعث ہے وجوب قصاص کی علت ”حیات انسانی کا تحفظ ہے“۔ اور سرقے میں قطع ید کی علت لوگوں کے اموال کی حفاظت ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص محض زوجیت سے ثبوت نسب کرے، حالاں کہ عقد نکاح کے بعد شوہر اور بیوی کے درمیان خلوت صحیحہ بھی نہ ہوئی ہو تو ایسی صورت میں ثبوت نسب کے لیے ”زوجیت“ کو علت ٹھہرانا غلط ہے[1]

۴۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ علت متعدیہ ہو اور اسی اصل پر مقصور نہ ہو۔ مثلاً سفر کہ یہ علت متعدیہ نہیں ہے بلکہ اپنی اصل پر مقصور ہے۔ یعنی مسافر کو یہ اجازت دی گئی ہے کہ وہ حالت سفر میں روزہ چھوڑ دے اور بعد میں قضا کرے لیکن اس کا تعدیہ صلوٰۃ کی طرف نہیں ہو سکتا۔ یعنی سفر کی علت کی وجہ سے اگر کوئی شخص ترک صلوٰۃ کرنا چاہے تو درست نہیں ہے یا وہ احکام جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہیں انکی علت، علت متعدیہ نہیں ہے، بلکہ وہ اپنی اصل پر مقصور ہے۔ مثلاً آپ کی وفات کے بعد ازواج مطہرات کا عقد ثانی۔ یہ علت غیر متعدیہ مقصورہ علی الاصل ہے۔ اس کا تعدیہ فرع کی طرف درست نہیں دوسرے شخص کی بیوی شوہر کی وفات کے بعد عدت موت گزار کر عقد ثانی کر سکتی ہے، خواہ متوفی کتنا معزز و مکرم کیوں نہ ہو۔

---

[1] احناف کے نزدیک چند شرائط کے ساتھ درست ہے۔ حنفی فقہ کی کتابوں میں تفصیلات مندرج ہیں۔ رجوع فرمائیں

وصف مناسب کی اقسام

گزشتہ صفحات میں شرائط علت میں تیسری شرط ''وصف مناسب'' کو قرار دیا گیا ہے یعنی یہ کہ علت اور حکم میں مناسبت بھی ہونا ضروری ہے۔ علمائے اصول نے وصف مناسب کی چار قسمیں بتائی ہیں۔ (۱) المناسب المؤثر (۲) المناسب الملائم (۳) المناسب المرسل اور (۴) المناسب الملغی[1]

قسم اول — المناسب المؤثر

وصف ''المناسب المؤثر'' اس کو کہتے ہیں جس کے مطابق شارع علیہ السلام نے حکم کو مرتب فرمایا ہو اور نص اور اجماع سے یہ بات ثابت ہو کہ بعینہٖ وہی حکم کی علت ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان:

وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيْضِ (البقرہ ۲۲۲)

اور لوگ آپ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ وہ ایک طرح کی گندگی ہے، پس تم عورتوں کو حیض کے دوران میں چھوڑے رہو۔

اس سے یہ بات واضح ہے کہ حیض کے دوران میں عورتوں سے الگ رہنا واجب ہے، اس لیے کہ یہ ''گندگی'' ہے۔ تو ''اذیٰ'' یعنی گندگی ایسی علت ہے جس پر نص دلالت کر رہا ہے۔ اس وصف کو اصطلاح اصول میں وصف مناسب مؤثر کہیں گے۔ اسے اعلیٰ درجے کی علت کہیں گے۔

قسم دوم — المناسب الملائم

وصف مناسب ملائم اس وصف کو کہتے ہیں جو اگرچہ بذات خود نص یا اجماع سے تو نہ ثابت

---

[1] الخلاف: علم اصول الفقہ: ۸۱

ہو لیکن اس جنس کی علت سے اسی جنس کا حکم ثابت بالنص ہو۔ مثلاً نابالغ صغیرہ کے نکاح کی ولایت اس کے والد کے لیے۔ یہ حکم نہ تو نص سے ثابت ہے اور نہ اجماع سے۔ البتہ اسی جنس کی علت سے اسی جنس کا حکم نص سے ثابت ہے، وہ ہے نابالغ صغیرہ کے مال کے لیے اس کے والد کی ولایت۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صغیرہ کے والد کو صغیرہ کے مال کا ولی بنایا ہے، لہٰذا اس پر قیاس کر کے صغیرہ کی تزویج کا ولی بھی اس کے والد ہی کو بنایا جائے گا۔

قسم سوم — المناسب المرسل

اسے مصلحتِ مرسلہ بھی کہتے ہیں۔ اس سے مراد وہ وصف ہے جس کی بنیاد پر شارع علیہ السلام نے کوئی حکم مترتب نہ فرمایا ہو، نہ اس پر کوئی دلیل شرعی قائم ہوا ور نہ اس کے خلاف کوئی دلیل ہو، لیکن مطلق مصالح کا تقاضا ہو کہ اس کی بنیاد پر تشریع کی جائے، مثلاً صحابہ کرام رضؓ کا زرعی زمینوں پر خراج لگانا، سکوں کو رواج دینا، قرآن کریم کی تدوین اور اس کی نشر و اشاعت کا انتظام کرنا اور ان جیسے دیگر اقدامات۔

قسم چہارم — المناسب الملغی

اس وصف کو کہتے ہیں جس کے بارے میں یہ ظاہر کیا جائے کہ مصلحت کے تحت اقدام کیا گیا ہے؟ حالاں کہ وہ اقدام نص قرآن کے خلاف ہو۔ اس وصف کا کوئی اعتبار نہیں اور اس کی نام نہاد مصلحت لغو ہے۔ مثلاً یہ کہنا کہ بیٹے اور بیٹی کو وراثت میں برابر کا حصہ ملنا چاہیے مصالح کا تقاضا یہی ہے یا مثلاً یحیٰی بن یحیٰی لیثی مالکی فقیہ اندلس کا کفارۂ صوم کے بارے میں ایک بے بنیاد فتویٰ، جب کہ اندلس کے کسی بادشاہ نے عمداً بغیر کسی عذرِ شرعی کے روزہ توڑ دیا تھا تو فقیہ مذکور نے فتویٰ دیا کہ "اس کا کوئی کفارہ سوا اس کے نہیں ہے کہ بادشاہ دو ماہ مسلسل روزے رکھے" اور دلیل یہ دی کہ "مصلحت کا یہی تقاضا ہے" کیوں کہ

کفارے کا مقصد تو یہ ہے کہ گناہ گار کو سزا ملے اور کفارہ ادا کرنے میں اسے کوفت اٹھانی پڑے۔ اب اگر بادشاہ سے یہ کہا جائے کہ وہ ایک غلام آزاد کر دے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے تو اسے اس کفارے کو ادا کرنے میں کون سی کوفت یا زحمت ہوگی؟ اس طرح کفارے کا مقصد یعنی "زجر" حاصل نہ ہوگا، لہٰذا اسے تو صرف "دو ماہ مسلسل" روزے رکھنے ہوں گے۔ مفتی نے اپنے فتوے کی بنیاد مصلحت کو بنایا، لیکن چوں کہ یہ مصلحت نص سے معارض ہے اس لیے لغو ہے۔ حدیث میں ہے:

وعن ابی هریرة قال بینما نحن جلوس عند النبی صلی الله علیه وسلم اذ جاءه رجل فقال یا رسول الله اهلکت قال ما لك قال وقعت علی امرأتی وانا صائم قال رسول الله صلی الله علیه وسلم هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطیع ان تصوم شهرین متتابعین قال لا قال هل تجد اطعام ستین مسکینا قال لا قال اجلس' الی آخر الحدیث [۱]

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک دن ہم لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر تھے کہ اتنے میں ایک شخص نے آکر عرض کیا "یا رسول اللہ! میں تو تباہ ہوگیا" آپ نے دریافت فرمایا کہ "کیا ہوا؟" اس نے عرض کیا روزے کی حالت میں میں نے اپنی بیوی سے مباشرت کرلی"، آپ نے فرمایا کیا تیرے پاس آزاد کرنے کو غلام ہے؟ اس نے کہا "نہیں" پھر آپ نے دریافت فرمایا، "کیا تو مسلسل دو ماہ تک روزے رکھ سکتا ہے؟" اس نے عرض کیا "نہیں" پھر آپ نے اس سے دریافت فرمایا کہ "کیا تیرے پاس ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی گنجائش ہے؟" اس نے عرض کیا "نہیں"، تب آپ نے اس سے فرمایا "بیٹھ جا" (آخر حدیث تک)

اس روایت سے ثابت ہوا کہ عمداً روزہ توڑ دینے کی صورت میں یا تو غلام آزاد کرنا ہوگا یا ساٹھ روزے مسلسل رکھنے ہوں گے یا پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہوگا۔ یہ حکم امیر غریب اور بادشاہ و فقیر سب کے لیے ہے۔ لہٰذا نص کی موجودگی میں مفتی کو یہ حق نہیں تھا کہ وہ کسی مصلحت کا سہارا

---

[۱] ۶۲۷: طبع دمشق:

لے کر بادشاہ کو دو ماہ مسلسل روزے رکھنے پر مجبور کرتا، اس لیے اس کا فتویٰ لغو ٹھہرا۔

مسالک العلۃ

مسالک العلۃ کی تعریف ابو زہرہ نے ان الفاظ میں کی ہے:

هي الطرق التي يعرف بها ما اعتبره الشارع علة وما لم يعتبره علة۔[1]

مسالک علت ان طریقوں کو کہتے ہیں جن کے ذریعے یہ پتا چلایا جاتا ہے کہ (کسی حکم کی) شارع علیہ السلام نے کس چیز کو علت قرار دیا ہے اور کس کو نہیں۔

مشہور مسالک تین ہیں۔ پہلا نص یعنی قرآن و سنت کا نص اس بات پر دلالت کرے کہ وہی وصف نص کی علت ہے، اس علت کو علت منصوص علیہا کہتے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم تو وہ ہے جس میں صراحتاً یہ بات مذکور ہو کہ فلاں حکم فلاں وجہ سے دیا گیا، جیسا کہ قرآن کریم میں ہے:

رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (النساء ۱۶۵)

(ہم نے بھیجا) پیغمبروں کو خوش خبری سنانے والے اور ڈرانے والے (بنا کر) تاکہ لوگوں کو پیغمبروں کے (آنے کے بعد) اللہ کے سامنے عذر نہ باقی رہ جائے۔

یا جیسا کہ ابوداؤد شریف کی روایت میں ہے:

قالوا یا رسول الله نهيت عن امساك لحوم الضحايا بعد ثلث فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما نهيتكم من اجل الدافة التي دفت عليكم فكلوا و تصدقوا وادخروا۔[2]

صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ "یا رسول اللہ! آپ نے ہمیں قربانی کے گوشت کو تین دنوں سے زیادہ تک کے لیے رکھنے سے منع فرمایا تھا؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا

---

[1] محمد ابوزہرہ: اصول الفقہ: ۲۳۳:

[2] ابوداؤد شریف: ۳۸۸: طبع کان پور:

کہ " میں نے تو تمہیں ان دیہاتوں کے قافلوں کی وجہ سے منع کیا تھا (جو اس وقت مدینے میں عید منانے چلے آئے تھے) اب تمہیں اختیار ہے جتنا چاہو کھاؤ، چاہو تو اس میں سے صدقہ کر دیا (آئندہ استعمال کرنے کے لیے) رکھ چھوڑو۔

مذکورہ بالا دونوں مثالوں میں صراحتاً بتلایا گیا کہ فلاں حکم فلاں علت کی وجہ سے تھا۔

دوسری قسم وہ ہے جس میں صراحتاً بیان علت تو نہ ہو لیکن حروف تعلیل میں سے کوئی حرف استعمال کیا گیا ہو۔ مثلاً ارشاد ربانی ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ۔ (الذاریات، ۵۶)

اور میں نے نہیں پیدا کیا جنات اور انسانوں کو مگر اس لیے کہ وہ میری عبادت کریں۔

آیت میں لام حرف تعلیل ہے۔ فئے کے بارے میں ارشاد ہے:

كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ۔ (الحشر، ۷)

تاکہ وہ مال تمہارے تونگروں ہی کے قبضے میں نہ آجائے۔

اس آیت میں حرف "کی" کے ذریعے بیان علت کیا گیا۔

دوسرا اجماع

اگر کسی دور کے مجتہدین کسی وصف کے بارے میں متفق ہو جائیں کہ وہ کسی حکم شرعی کی علت ہے تو اس پر اجماع منعقد ہو جائے گا۔ مثلاً ایک دور میں علمائے امت نے اس بات پر "صغیرہ" کے مال کا ولی اس کا باپ صغیرہ کے "صغر سنی" کی وجہ سے ہوتا ہے۔ گویا مجتہدین نے بالا جماع صغیرہ کی ولایت کی علت اس کی صغر سنی کو قرار دیا اور اسی کی بنیاد پر صغیرہ کے نفس پر اس کے والد کو ولایت حاصل ہوتی ہے۔ پھر اسی پر صغیرہ کے دادا کو قیاس کیا جاتا ہے اور اسے بھی صغیرہ کے مال اور نفس پر ولایت دی گئی ہے۔

تیسرا اجتہاد فہمی

یعنی مجتہد اس بات کو معلوم کرنے کی کوشش کرے کہ اوقات مختلفہ میں سے کونسا وصف حکم کے مناسب ہوسکتا ہے۔ مثلاً اس شخص کا واقعہ گزر چکا ہے جس نے رمضان کے مہینے میں روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے مقاربت کرلی تھی اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا کہ "یا رسول اللہ! میں تو تباہ ہوگیا" (الیٰ اخر الحدیث) اس کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین میں سے ایک بات تجویز فرمائی تھی (۱) عتق رقبہ (۲) ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا (۳) ساٹھ روزے مسلسل رکھنا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نص معلل ہے، لیکن مجتہد کو دریافت کرنا چاہیے کہ اس حکم کی علّت کیا ہے۔ آیا علت رمضان میں دن کے وقت اپنی بیوی سے مقاربت ہے؟ یا مجرد افطار ہے؟ بیوی سے مقاربت حرام تو نہیں ہے کہ اس کے لیے اتنی بڑی عقوبت تجویز کی جائے؟ کافی غور و خوض کے بعد جو علت سمجھ میں آئے گی وہ ہے "حرمت رمضان کا عمداً انتہاک" اس سے تفریع کی جائے گی کہ "اگر عمداً کوئی شخص رمضان کے روزے کی حرمت کو کھانا کھا کر یا مباشرت کر کے عذر شرعی کے بغیر پامال کرے تو وہ مذکورہ بالا تین عقوبتوں میں سے کسی ایک کا مستوجب ہوگا" اصولیین کی اصطلاح میں اس عمل کو "تنقیح المناط" کہتے ہیں[۱]

قیاس و نصوص کے مابین معارضہ

بعض اوقات قیاس نصوص سے معارض ہوجاتا ہے، اس کی بابت فقہاء کے تین اقوال ہیں[۲]

---

[۱] تخریج المناط اور تحقیق المناط سے متعلق تفصیلات گزشتہ صفحات میں گزر چکی ہیں۔

[۲] ابو زہرہ: اصول الفقہ: ۲۲۲ ، بعد

(۱) امام شافعی، احمد اور امام ابوحنیفہ کے ایک قول میں ہے کہ اگر نص مل جائے تو قیاس پر عمل نہیں کیا جائے گا، خواہ نص سند کے اعتبار سے ظنی ہو یا دلالۃً اس سے کوئی بات مفہوم ہو رہی ہو۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ ادلہ ظنیہ کا تو قیاس معارضہ کر سکتا ہے لیکن ادلہ قطعیہ کا نہیں اگر بالفرض قیاس کسی دلیل قطعی کا معارض ہو جائے تو وہ فاسد ہے۔ (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ قیاس صحیح تو نص شرعی کا معارض ہو ہی نہیں سکتا خواہ وہ نص قرآن ہو یا سنت، یہ رائے امام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم کی ہے۔ ان کے نزدیک قیاس کا نص کے معارض ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ قیاس فاسد ہے۔

قیاس اور خبر واحد

امام ابوحنیفہ، شافعی اور احمد قیاس اور خبر واحد کے درمیان تعارض کی صورت میں خبر واحد ہی کو ترجیح دینے کے قائل ہیں۔ مثلاً امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تو تقاضا یہ تھا کہ دوران صلوٰۃ اگر مصلی قہقہے کے ساتھ ہنس پڑے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے، لیکن ایک خبر واحد سے ثابت ہے کہ نماز کے ساتھ ساتھ مصلی کا وضو بھی ٹوٹ جائے گا، ہم نے ایسی صورت میں قیاس کو ترک کر دیا اور خبر واحد کی بنیاد پر فتویٰ دیا کہ مصلی کی نماز اور وضو دونوں باطل ہو جائیں گے۔ خبر واحد تو بڑی چیز ہے، امام ابوحنیفہ کا تو مسلک یہاں تک ہے کہ اگر کسی صحابی کا فتویٰ قیاس کے برخلاف ہو تو صحابی کے فتوے پر عمل کیا جائے اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے۔ مثلاً ایک مرتبہ امام صاحب سے استفتا کیا گیا کہ آیا غلام کے لیے یہ جائز ہے کہ جنگ کے دوران میں کسی حربی کو امان دے؟ تو امام صاحب نے فرما دیا کہ "جائز نہیں"، کیوں کہ اس طرح تو ایک حربی غلام بن کر اسلام قبول کرے گا اور اپنی قوم کے سارے کافر حربیوں کو امان دے سکے گا۔ لیکن جب امام صاحب کے سامنے حضرت عمرؓ کا یہ فتویٰ پیش کیا گیا کہ انہوں نے غلام کی امان کو تسلیم کیا، جب کہ ایک غلام اپنے سردار کے ساتھ نکلا اور اس نے قلعے کے محصور تمام حربیوں کو امان دے دی تھی تو حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اپنے فتوے

سے رجوع کر لیا اور حضرت عمرؓ بن الخطاب کے فتوے کو تسلیم کر لیا۔ البتہ امام صاحب قیاس کے مقابلے میں ان اخبارِ احاد کو ترجیح نہیں دیتے، جن کے راوی غیر فقیہ ہوں [1]

محمد ابو زہرہ نے اقسام قیاس کے بارے میں ابو الحسن بصری کے حوالے سے علماء کی آراء پیش کی ہیں جس کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

ابو الحسین بصری نے قیاس کی چار قسمیں کی ہیں، ایک تو وہ قیاس جو مبنی علی النص ہوتا ہے اور اس کی علت منصوص علیہا ہوتی ہے۔ علماء کا خیال ہے کہ اس قیاس کو ترجیح دینی چاہیئے، اس لیے کہ جو چیز اس قسم کے قیاس سے ثابت ہو وہ گویا ثابت بنص قطعی کے درجے میں ہے۔ اس کے مقابلے میں خبر واحد ظنی ہوتی ہے۔ بقول ابو الحسین بصری اس پر تقریباً تمام علمائے اصول کا اتفاق ہے۔ قیاس کی دوسری قسم وہ ہے جو اصل ظنی پر مبنی ہو اور علت استنباط کے ذریعے ثابت ہوئی ہو، اس صورت میں خبر احاد کو ترجیح دی جائے گی۔ ابو الحسین بصری نے اس قیاس کے رد پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے۔ قیاس کی تیسری قسم وہ ہے جس کی اصل نص ظنی سے ثابت ہو اور علت بھی ظنی ہو ایسی صورت میں اگر قیاس خبر واحد سے متعارض ہو تو بقول ابو الحسین بصری علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ خبر احاد کو ترجیح دی جائے گی۔ قیاس کی چوتھی قسم وہ ہے جس کی علت مستنبط ہو، لیکن وہ اصل جس پر قیاس مبنی ہو ان قطعی اصولوں میں سے ہو جو نص قرآنی یا حدیث متواتر سے ثابت ہوں [2]

حدود و تعزیرات اور قیاس

حدود ان عقوبات کو کہتے ہیں جن کی مقدار اللہ تعالیٰ یا شارع علیہ السلام نے مقرر فرما دی ہیں، اب ان میں کسی کمی بیشی کی گنجائش نہیں ہے۔ مثلاً حد زنا، حد سرقہ اور حد قذف وغیرہ۔ تعزیرات ان عقوبات کو کہتے ہیں جن کی مقدار شارع علیہ السلام نے مقرر نہیں فرمائی ہیں بلکہ انہیں حاکم کی صواب دید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تعزیرات قیاس

---

[1] ابو زہرہ : اصول الفقہ: ۲۴۲ ببعد

[2] ایضاً

سے ثابت ہوتی ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اہم تعزیرات خود قیاس سے ثابت ہوتے ہیں تو پھر ان کی عقوبتیں بھی قیاس ہی سے ثابت ہوں گی۔

اس بات میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ حدود میں قیاس کرنا درست ہے یا نہیں؟ امام شافعی کے نزدیک حدود میں بھی قیاس کرنا درست ہے۔ مثلاً وہ لواطت کو زنا پر قیاس کر کے لواطت کے لیے بھی وہی حد تجویز کرتے ہیں جو زنا کی ہے۔ اسی طرح انہوں نے قتل عمد کو قتل خطا پر قیاس کر کے اس کے لیے بھی کفارہ ثابت کیا ہے۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ قیاس بھی ادلۂ شرعیہ میں سے ہے، تو جس طرح حدود کتاب و سنت سے ثابت ہوتی ہیں، قیاس سے کیوں نہیں ثابت ہونگی؟ البتہ اگر کوئی مانع پیش آجائے تو دوسری بات ہے۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ حدود میں قیاس کرنا درست نہیں ہے، لہٰذا گالی گلوچ یا طعن تشنیع کو قذف پر یا شذوذ جنسی از قسم لواطت، جلق اور بہم جنسی کو زنا پر قیاس کرنا درست نہیں ہے البتہ ان کے لیے تعزیر ہو سکتی ہے۔ امام صاحب کے دلائل درج ذیل ہیں:

پہلی دلیل یہ ہے کہ حدود عقوبات مقررہ شرعیہ ہیں، اس لیے قیاس کو اس میں داخل ہی نہیں کیا جا سکتا، مثلاً حد قذف میں اسّی کوڑے رکھے گئے ہیں، اسے کوئی حکم نہ تو ستر کوڑے کر سکتا ہے اور نہ بچاسی کوڑے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ قیاس کی اساس علت پر ہوتی ہے اور اوصاف ثابتہ میں سے کسی وصف کو علت قرار دینا بذریعۂ ظن ہی ہو سکتا ہے اور ظن میں شبہ ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے: ادرءوا الحدود بالشبہات ما استطعتم (جہاں تک تم سے ہو سکے شبہات پیدا ہونے کی صورت میں حدود کو دفع کیا کرو) لہٰذا قیاس کے ذریعے سے تو کوئی حد ثابت ہی نہیں ہو سکتی۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ حدود حقوق اللہ میں سے ہیں اور قیاس استنباط بالرائے کو کہتے ہیں، استنباط بالرائے کے تحت تو وہ چیزیں آ ہی نہیں سکتیں جو حقوق اللہ میں سے ہیں۔

درست یہی ہے کہ حدود میں قیاس کو داخل نہ کیا جائے۔ البتہ تعزیرات میں جرائم کے تعین اور پھر عقوبات کی تشخیص میں قیاس کو کام میں لایا جائے۔

قیاس علامہ اقبال کی نظر میں

قیاس کی ضرورت اور اہمیت پر بحث کرتے ہوئے علامہ اقبال اپنے خطبات
ں فرماتے ہیں: "حنفی فقہا نے ان تمام ملکوں کے زرعی اور اجتماعی حالات کے پیش نظر جو
سلام کے زیرنگیں آئے مجموعی طور پر یہ محسوس کیا کہ احادیث کے ذخیرے میں اس سلسلے میں
نظائر ملتے ہیں وہ کسی حد تک ناکافی ہیں، اس لیے ان سے مکمل رہبری نہیں مل سکتی، لہٰذا اپنی
جیرات میں انہیں قیاس کی طرف رجوع کرنا پڑا آگے چل کر قیاس کے مسئلے میں احناف، شوافع
ر مالکیہ و حنابلہ کے درمیان رونما ہونے والے اختلافات کا تذکرہ کرتے ہوئے حضرت علامہ
نے خود تسلیم کیا ہے کہ اسلامی قانون کی تدوین میں قیاس حرکت و حیات پیدا کرنے کا باعث ہے
اور جن لوگوں نے قیاس سے کام لینے سے احتراز برتا ہے، دراصل انہوں نے جمود کی راہ اختیار
کی ہے۔ فرماتے ہیں: "فقہائے متقدمین کی یہی تلخ بحثیں تھیں جن سے بالآخر قیاس کے حدود
اس کے شرائط اور صحت و عدم صحت کی تعریف میں نقد و جرح سے کام لیا گیا۔ لہٰذا یہی قیاس
جو شروع شروع میں مجتہدین کی ذاتی رائے کا ایک دوسرا نام تھا آخر کار شریعت اسلامیہ کے
لیے حرکت اور زندگی کا سرچشمہ بن گیا[1]

اقبال کے نزدیک اگر قیاس کو اس کے تمام شرائط کے ساتھ برتا جائے تو وہ عین اجتہاد
ہے۔ علامہ موصوف نے اپنے اس دعوے کے اثبات کے لیے امام شافعیؒ اور امام شوکانی
کے اقوال سے استشہاد کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: "بہرحال اگر مذہب حنفی کے اس بنیادی
اصول قانون قیاس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے تو جیسا کہ شافعی کا ارشاد ہے، وہ
اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے اور اس لیے نصوص کی حدود کے اندر ہمیں اس کے استعمال کی آزادی
ہونی چاہیئے، پھر بحیثیت ایک اصول قانون اس کی اہمیت کا اندازہ صرف اس بات سے
ہو جاتا ہے کہ بقول قاضی شوکانی زیادہ تر فقہا اس امر کے قائل تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی
حیات طیبہ میں بھی قیاس سے کام لینے کی اجازت تھی۔ (بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو بارہا

[1] Iqbal: The Reconstruction of Religious Thought in Islam, P 176
Published Lahore 1975

صحابۂ کرامؓ کو قیاس سے کام لینے کی طرف متوجہ فرمایا اور اگر کسی صحابی نے اس ارادے کا اظہار کیا تو آپ نے خوشی کا اظہار فرمایا جیسا کہ گزشتہ صفحات میں گزر چکا ہے۔ مقالہ نگار)

یورپ کے علمی فلسفے کی حیثیت

علامہ کا خیال ہے کہ انسانی معاشرے کے روحانی ارتقا کے لیے اگرچہ یورپ نے چند علمی نظامات قائم کیے ہیں لیکن ان کی بنیاد عقل محض پر ہے جو چند حقائق کا کسی قدر انکشاف تو ضرور کر سکتی ہے لیکن وہ سوز و مستی اور جذب دروں جس سے اقوام کی تقدیریں بدلا کرتی ہیں اور جذبۂ انسانی میں حرارت پیدا ہوتی ہے، اس میں مفقود ہے۔ اس کے برعکس مذہب کو دیکھیے تو اس نے نہ صرف یہ کہ افراد کی انفرادی زندگی کو متاثر کیا ہے بلکہ معاشروں تک کو بدل ڈالا۔ اس لیے یہ فریضہ اسلام ہی کو انجام دینا ہوگا۔ اسلام ہی کو افکار کی دنیا کی قیادت کرنی ہے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ اسلام ایک متحرک نظام کی صورت میں سامنے آئے جو بلا قیاس و اجتہاد سے کام لیے نہیں ہو سکتا۔ علامہ فرماتے ہیں: عالم انسانی کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے (۱) کائنات کی روحانی تعبیر (۲) فرد کا روحانی استخلاص (۳) اور وہ بنیادی اصول جن کی نوعیت عالمگیر اور جن سے انسانی معاشرے کا ارتقا روحانی اساس پر ہوتا رہے اس میں کوئی شک نہیں کہ ان بنیادوں پر جدید یورپ نے علمی نظامات وضع کیے ہیں، لیکن تجربہ کہتا ہے کہ وہ صداقت جو عقل خالص کے ذریعے منکشف ہوا ایمان و یقین میں اس حرارت کے پیدا کرنے سے قاصر رہتی ہے جو وحی و تنزیل کی بدولت پیدا ہوتی ہے۔

اسی وجہ سے علامہ کا خیال ہے کہ یورپ کا علمی فلسفہ کبھی بھی زندگی کا مؤثر جزو نہیں بن سکا۔ اس کے برخلاف مسلمانوں کی تاریخ اٹھا کر دیکھیے تو محض روحانی اساس پر ایمان و یقین کے قیام کے باعث غیر تعلیم یافتہ انسانوں نے بھی زندگی جیسی قیمتی متاع لٹا دی اور تاریخ عالم کے

صفحات پر انمٹ نقوش چھوڑے ہے[1]

آگے چل کر علامہ فرماتے ہیں: یقین کیجیے یورپ سے بڑھ کر آج انسان کے اخلاقی ارتقا میں بڑی رکاوٹ اور کوئی نہیں ہے۔ برعکس اس کے مسلمانوں کے نزدیک ان بنیادی تصورات کی اساس چوں کہ وحی وتنزیل پر ہے جس کا صدور ہی زندگی کی انتہائی گہرائیوں سے ہوتا ہے لہٰذا وہ اپنی ظاہری خارجیت کو ایک اندرونی حقیقت میں بدل دیتی ہے

اپنے لکچر کے آخر میں علامہ مرحوم نے فقہ اسلامی کے علماء کو دعوت دی ہے کہ وہ (قرآن وسنت کی اساس پر) قیاس جیسی قوت محرکہ کو کام میں لاکر جرأت مندی کے ساتھ فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کی طرف توجہ کریں۔ فرماتے ہیں: "میرا خیال ہے کہ اجتہاد کی اس مختصر سی بحث سے آپ بخوبی سمجھ گئے ہوں گے کہ ہمارے اصول فقہ ہوں یا نظامات فقہ ان میں آج بھی کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کے پیش نظر ہم اپنے موجودہ طرز عمل کو حق بجانب ٹھہرائیں، برعکس اس کے اگر ہمارے افکار میں وسعت اور دقت نظر موجود ہے اور ہم نئے نئے تجربات سے فائدہ بھی اٹھا رہے ہیں تو ہمیں چاہیئے کہ فقہ اسلامی کی تشکیل نو میں جرأت سے کام لیں[2]

اہلیتِ قیاس

اس جگہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہر شخص کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ اسباب وعلل کو دریافت کر کے قیاس کر لیا کرے یا اس کے لیے چند صلاحیتوں کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اس سلسلے میں امام شافعیؒ کی رائے زیادہ قابلِ قدر ہے۔ فرماتے ہیں: "حاکم کے لیے یہ درست نہیں ہے کہ وہ ہر شخص کی بات کو قبول کر لے اور نہ والی کے لیے کہ وہ بے جانے بوجھے کسی کو (قیاس کرنے کا) مقدار ٹھہرا دے اور نہ مفتی کے لیے یہ مناسب ہے کہ وہ ہر کہ ومہ کو

---

[1] Abid p 179

[2] ترجمہ خطبات سید نذیر نیازی: ص ۲۷۶، ۲۷۵

حق اندا بخش دے۔ البتہ اگر کوئی ایسا شخص ہو جو قرآن کریم کا علم رکھتا ہو۔ ناسخ و منسوخ کو جاننے والا، اس کے خاص، عام اور اداب سے واقفیت رکھنے والا ہو۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا ماہر ہو، قدیم و جدید علماء کے اقوال و آراء سے شناسا ہو، عربی زبان پر عبور

رکھتا ہو اور مشتبہ مسائل و علل کے درمیان تمیز کرنے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہو۔ (متقی و پرہیز گار ہونے کے ساتھ ساتھ) قیاس کی حقیقت کو سمجھتا ہو تو وہ اس بات کا حق دار ہے کہ قیاس کرے اگر کوئی شخص اصول فقہ سے تو واقف ہو لیکن قیاس کے مضمرات سے آگاہ نہ ہو تو ایسے شخص کو قیاس کا حق دینا اسے ضائع کر دینا ہے۔ یہ تو بالکل ایسا ہی ہے کہ کسی نابینا کو کسی ایسے شہر میں بھیج دیا جائے کہ جہاں وہ اس سے پہلے کبھی گیا نہیں تھا اور وہ نہ اس شہر کے گلی کوچوں سے واقف ہو، پھر اسے کہہ دیا جائے کہ پہلے دائیں جانا، پھر بائیں مڑ جانا اور پھر وہاں سے داہنی طرف کی گلی میں جانا، حالانکہ وہ بے چارا تو نہ کچھ دیکھ سکتا ہے اور نہ پہچان سکتا ہے اور نہ اسے اس کی بابت پہلے سے کوئی علم ہی حاصل ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ نابینا شخص گلیوں اور کوچوں میں بھٹکتا پھرے گا اور منزل مقصود تک نہیں پہنچ سکے گا۔

مختصر یہ کہ شریعت اسلامیہ میں قیاس ایک بہت بڑی قوت اور امور شریعت کو وسعت بخشنے کا ایک نہایت اہم ذریعہ ہے۔ سلف صالحین کے دور سے لے کر آج کے دور تک فقہا اس قوت سے فائدہ اٹھاتے آئے ہیں اور اسی کی بدولت زمانے کے انقلابات و تطورات کے باوجود انہیں کسی دور میں شریعت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰت و التحیات کی تنگ دامانی کا احساس نہ ہوا، اور وہ یہ بات محسوس کرنے میں حق بجانب ہیں کہ ان کی شریعت کوئی دور از کار اور فرسودہ شریعت نہیں ہے کہ اس کے پاس انسانی مسائل کا حل موجود نہ ہو۔ بلکہ یہ ایک زندہ و متحرک دین ہے، اس کی فطرت میں جمود نہیں ہے، اس نے ہر دور میں اپنے زمانے کا ساتھ دیا اور

اپنے پیروؤں کے لیے راہِ عمل متعین کی ہے۔ ہم خود اسے جامد و فرسودہ سمجھ کر اسے پس پشت ڈال دیں، اس کی ابدی صداقتوں کا مذاق اڑائیں اور اسے ناقابل عمل تصور کریں تو یہ ہماری کم علمی اور نادانی ہے۔ شریعت مطہرہ کا اس میں کیا قصور ہے:

گر نہ بیند بروز شپرہ چشم چشمۂ آفتاب را چہ گناہ

استحسان

جناب مولانا سید عبدالرحمٰن بخاری

یہ کائنات اپنی بے کراں وسعتوں اور اتھاہ گہرائیوں میں پھیلے ہوئے بوقلموں مظاہر حیات کے اندر ہر طرف ایک بلند نظر مقصدیت، ایک محکم و پائیدار نظامیت اور ایک نہایت معقول عملیت کے حسن امتزاج سے آراستہ خالق کائنات کی ان لازوال حکمتوں اور بے پایاں نعمتوں کے تسلسل و استمرار کی آئینہ دار ہے جو اس جہان ارض و سما کو مختلف انواع مخلوق سے آباد کرنے، زندگی کے متنوع مظاہر سے آراستہ کرنے اور تمام ادنیٰ مظاہر حیات کو منظم و مربوط کر کے ایک برتر نیابتی زندگی، جس کا مظہر بفحوائے" انی جاعل فی الارض خلیفۃ"[1] حضرت انسان ہے، کی تعمیر و تکمیل کا ذریعہ بنانے میں مضمر و پنہاں ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ:

"ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً[2]

ترجمہ: یعنی زمین میں جو کچھ ہے سب کا سب خدا نے تمہارے لئے بنایا ہے۔ سے عیاں ہے۔

یہ نیابتی زندگی درحقیقت اس جلیل القدر امانت کا بارگراں اٹھانے سے عبارت ہے جس کی استعداد بمقتضائے:

انا عرضنا الامانۃ علی السمٰوٰت والارض والجبال فأبین

---

[1] القرآن: بقرہ، ۳۰۔

[2] بقرہ: ۲۹۔

اَنْ یَّحْمِلْنَہَا وَاَشْفَقْنَ منہا وحملہا الانسان۔ [1]

(یعنی ہم نے اس امانت کو آسمان اور زمین اور پہاڑوں پر پیش کیا تو وہ اسے اٹھانے کے لیے تیار نہ ہوئے اور اس سے ڈر گئے، مگر انسان نے اسے اٹھا لیا)۔

فطرت انسانی میں ودیعت ہے اور جو دو گونہ فرائض پر مشتمل ہے: ایک، حیات ارض کی بطور مزرع آخرت تعمیر و تنظیم اور انفرادی و اجتماعی مصالح کی تکمیل جیسا کہ ارشاد خداوندی:

ھو انشا کم من الارض واستعمرکم فیہا۔ [2]

یعنی تمہارا خدا وہی ہے جس نے تم کو زمین سے پیدا کیا اور اسے بسانے کا مکلف ٹھہرایا)

سے عمارت [3] ارض کا مشیت ازلی ہونا ثابت ہوتا ہے:

چنانچہ قرطبی اس آیت کی تفسیر میں رقم طراز ہیں:

قال بعض الشافعیۃ: الاستعمار طلب العمارۃ، والطلب المطلق من اللہ تعالیٰ علی الوجوب۔ [4]

یعنی بعض شافعیہ کا قول ہے کہ استعمار کے معنی ہیں طلب عمارت اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے مطلق طلب، وجوب پر دلالت کرتی ہے:

علامہ جصاص کہتے ہیں۔

---

[1] الاحزاب: ۷۲

[2] ہود: ۶۱

[3] یہاں عمارت ارض سے مراد صرف حسی اور مادی لحاظ سے زمین کو آباد کرنا اور اس میں پنہاں کنوز و معادن کو اپنے مصرف میں لانا ہی نہیں بلکہ وسیع تر حضاری معنوں میں حیات ارضی کے تمام مادی اور معنوی شعبوں کی تعمیر و تنظیم اور قیام عدل و انصاف مراد ہے، جیسا کہ ارشاد مبارک: لقد ارسلنا رسلنا بالبینٰت وانزلنا معہم الکتٰب والمیزان لیقوم الناس بالقسط (الحدید۔ ۲۵) سے واضح ہوتا ہے۔

[4] القرطبی: الجامع لاحکام القرآن ج ۹: ص ۵۶

وفیہ الدلالۃ علی وجوب عمارۃ الارض۔ [1]

یعنی اس آیت میں زمین کو آباد کرنے کے وجوب پر دلالت ہوتی ہیں۔

اور دوسرا فرض ہے حیات انسانی کے تمام مظاہر و آثار میں بمقتضائے خلافت، اوصاف باری تعالیٰ کا جذب و انعکاس جیساکہ ارشاد مبارک:

یاداؤد! انا جعلناک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق۔

یعنی اے داؤد علیہ السلام! ہم نے تمہیں زمین میں اپنا خلیفہ بنایا ہے سو لوگوں کے درمیان حق و انصاف کے مطابق فیصلہ کرو، سے عیاں ہے۔

صاحب "روح البیان" لکھتے ہیں:

انسان صورتاً اور معنیً اللہ تعالیٰ کا خلیفہ ہے صورتاً تو اس طرح کہ اس کا وجود درحقیقت خدا تعالیٰ کے وجود کا خلیفہ ہے کیونکہ انسان کا وجود اپنے خالق کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔ رہی خلافت معنوی تو اس کائنات میں چراغ انسانی کے سوا اور کوئی ایسا چراغ نہیں جو نور الٰہی سے ضیاء حاصل کرے اور اس کے خلیفہ و نائب کی حیثیت سے اس کے انوار صفات کو کائنات میں پھیلا دے۔ پس یہ چراغ سر انسانی ہی ہے جو خدا کے نور جمال سے مستنیر ہوتا ہے اور پھر اپنے خالق کے خلیفہ کی حیثیت سے زمین پر اس کے انوار صفات کو ظہور میں لاتا ہے۔ [2]

اب ان دو گونہ روحانی اور عمرانی فرائض کی تکمیل میں انسان چونکہ تنہا اپنی عقل کوتاہ دست پر اعتماد نہیں کر سکتا بلکہ ہر قدم پر بمقتضائے خلافت، الہامی ہدایت کا محتاج اور پابند ٹھہرتا ہے اس لیے ربوبیت کبریٰ نے حیات انسانی کی تعمیر و تنظیم اور استحکام و ارتقاء کے لیے ابتدائے آفرینش سے لے کر تکمیل رسالت تک سلسلہ بعثت کے مختلف ادوار میں جو الہامی ہدایت نازل فرمائی وہ ہر دور کے تمدنی احوال اور عمرانی مقتضیات سے مکمل ہم آہنگی کے باوصف ہمیشہ دو بنیادی عناصر پر مشتمل رہی: ایک شریعت دوسرا منہاج۔ جیساکہ فرمایا۔

---

[1] ابوبکر الجصاص احکام القرآن، ج ۲، ص ۲۳

[2] اسماعیل حقی: روح البیان، ج ۱، ص ۹۶

لکل جعلنا منکم شرعۃ ومنھاجا [1]

ترجمہ: یعنی ہم نے ہر امت کو ایک شریعت اور منہاج عطا فرمایا۔

یہاں شریعت سے مراد قانونی نظام اور منہاج سے مراد زندگی کو اس الہامی قانون کے سانچے میں ڈھالنے کا عملی طریق کار ہے۔

مذکورہ بالا تصریحات سے یہ حقیقت پوری طرح واضح ہو گئی کہ حیات ارضی کی بطور مزرع آخرت تشکیل و تنظیم ہی انسانیت کا عمرانی نصب العین ہے اور زندگی کی اس تنظیم و تعمیر کا مدار الہامی ہدایت کے دو مربوط و متلازم عناصر شریعت اور منہاج پر ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کہنا درست ہے کہ مدنی الطبع انسان کے لیے ایک منظم اجتماعی زندگی کے قیام و استحکام کی خاطر عدل و انصاف پر مبنی قانونی نظام کی ضرورت فطری اور بدیہی ہے۔

بوعلی سینا کہتے ہیں:

اجتماعی زندگی گزارنا انسان کی فطری مجبوری ہے اور زندگی کی گاڑی چلانے کے لیے مشارکت و تعاون لازمی ہے جس کا نتیجہ باہمی لین دین اور معاملات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے معاملات کا تقاضا ہے کہ ان کے لیے عدل و انصاف کے قوانین متعین ہوں۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ کے مقالہ اولیٰ میں یہی حقیقت بایں الفاظ بیان کی گئی ہے کہ:

ان الباری تعالیٰ - اراد بقاء نظام ھذا العالم الی وقت قدرہ وھو انما یکون ببقاء النوع الانسانی ...... والانسان من حیث انہ مدنی بالطبع لا یمکن ان یعیش علی وجہ الانفراد کسائر الحیوانات بل یحتاج الی التعاون والتشارک ببسط بساط المدینۃ والحال ان کل واحد یطلب ما یلائمہ و یغضب علی من یزاحمہ فلاجل بقاء العدل والنظام بینھم محفوظین من الخلل یحتاج

---

[1] المائدہ ۵: ۴۸۔

الی قوانین مؤیدۃ شرعیۃ ۔[1]

ترجمہ: یعنی اللہ تعالیٰ کو ایک معین مدت تک نظام عالم کی بقاء مقصود ہے جو کہ نوع انسانی کی بقاء سے وابستہ ہے...... اور انسان چونکہ مدنی الطبع ہے اس لیے دوسرے حیوانات کی طرح وہ تنہا زندگی بسر نہیں کر سکتا بلکہ فطرتاً عمرانی ترقی کیلئے ساتھ ساتھ باہمی تعاون اور اشتراک عمل کا محتاج ہے اور چونکہ ہر آدمی اپنی ضروریات کی تحصیل کے لیے سازگار ماحول چاہتا ہے اور اپنے حریف کے مقابلے میں غضب کا اظہار کرتا ہے اس لیے بنی نوع انسان میں حقیقی عدل و انصاف اور نظام زندگی کو قائم رکھنے کی خاطر شرعی قوانین کی ضرورت ہے۔ کہ مسلمان کی زندگی تو شریعت ہی سے استوار ہوتی ہے۔

ہستی مسلم ز آئین است و بس ۔۔۔ باطن دین نبیؐ این است و بس (اقبالؒ)

بناء بریں قانون کا مقصد نظام زندگی کی تشکیل و تنظیم اور استحکام و ارتقاء قرار پاتا ہے اور ساتھ ہی اس کا حیات انسانی کی جملہ اساسی خصوصیات سے ہم آہنگ ہونا بھی ناگزیر ٹھہرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ قانونی نظام سب سے زیادہ توجہ اور احترام کا مستحق ہے جس میں یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہوں اور یہ حقیقت بھی ہر شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ اسلامی قانون اپنے الہامی منبع، دینی و عمرانی غایت اور عملی نوعیت کے لحاظ سے اپنی مجموعی تشریعی فکر[2] میں ان دونوں اوصاف کا مکمل جامع ہے ۔ ذیل میں اسلامی قانون کی اس مخصوص نوعیت اور نمایاں خصوصیت کا بالاختصار ذکر کیا جاتا ہے تاکہ اس کے حوالے سے اسلامی قانون میں استحسان کا بحیثیت اصول تشریع و وسیلۂ اجتہاد اور طریق تطبیق مقام و کردار اجاگر کیا جا سکے ۔

---

[1] مجلۃ الاحکام العدلیہ مع شرح رستم باز ص ۱۶، ۱۸ ؛ المقالۃ الاولیٰ

[2] تشریعی فکر سے مراد ہر قانونی نظام کے مخصوص مقاصد و اہداف، منفرد قواعد و ضوابط اور جملہ وسائل طرق تطبیق میں جاری و ساری فکری روح اور اس کے تمام شعبوں اور اداروں پر محیط وہ مجموعی رنگ ہے جو اسے دیگر نظامہائے قوانین سے تفرد و امتیاز بخشتا ہے ۔

اسلامی قانون کی مخصوص نوعیّت اور اصول استحسان

اسلام ایک جامع، مکمل اور ہمہ گیر دین ہے۔ جس کی نمایاں ترین خصوصیت تناسق و توازن اور وحدت و جامعیت ہے کہ اس کے تمام شعبے اور اجزاء باہم مربوط و منسلک ہو کر ایک ناقابل تقسیم وحدت کی تشکیل کرتے ہیں اور پھر اسی مربوط کل کے حوالے سے اپنا جداگانہ تعین اور تشخص ابھارتے ہیں اسلامی تصور قانون بھی پورے نظریۂ زیست کا ایک جزو اور پہلو ہے جس کی تشریح و تفہیم اس پورے نظام فکر و عمل کی روشنی میں ہی کی جا سکتی ہے۔

اسلام میں قانون کے جزو دین ہونے اور تمام اجزائے اسلام کے باہم ارتباط و تناسق کا لازمی نتیجہ یہ حقیقت ہے کہ ہمارا قانونی نظام نہ صرف آفاقی الہامی اقدار و احکام پر مشتمل اور دینی تقدس و احترام کا حامل ہے بلکہ یہ اسلام کے تمام تہذیبی و روحانی مقاصد کی تکمیل کا ذریعہ اور دین فطرت کے جملہ خصائص و اوصاف کا جامع بھی ہے۔ اور اگر اس حقیقت کے حوالے سے اسلام کے تصور قانون پر غور کیا جائے تو اس کے حسب ذیل نمایاں خدوخال سامنے آتے ہیں۔

۱۔ اسلامی قانون کا منبع وحی خداوندی ہے۔

۲۔ اسلامی قانون کی غایت دینی و عمرانی مصالح کی تکمیل ہے۔

۳۔ اسلامی قانون اپنی عملی نوعیت میں فطرت انسانی سے ہم آہنگ ہے۔

۱۔ اسلامی قانون کا منبع وحی الٰہی ہے

چونکہ اسلامی قانون کا سرچشمہ خدا کی ذات ہے اس لیے وحی بہر دو نوع متلو و غیر متلو احکام شریعت کا اساسی مصدر، تنظیم زندگی کے جملہ وسائل و اقدار کا اولین مأخذ اور تمام اشیاء و اعمال کی مشروعیت کا حقیقی معیار قرار پاتی ہے۔ اور یوں انفرادی و اجتماعی زندگی کے جملہ مظاہر و آثار اور تمام عمرانی، سیاسی اور قانونی انظمہ و احوال پر مشروعیت علیا[1] (Super Legality) کا ایک مقدس دینی و روحانی رنگ چھا جاتا ہے جو ایمانی

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو "مصنفة النظم الاسلامية" مؤلفہ مصطفیٰ کمال وصفی، صفحہ ۵۸ و مابعد۔

تقاضوں کی تکمیل، احکام الہیہ کے نفاذ اور مصالح اجتماعیہ کی تحصیل کی فکری و عملی جد و جہد میں وحدت اور تضامن کے مظاہرہ سے تعبیر ہے۔

قرآن و سنت کے الہامی سرچشموں سے ماخوذ ہونے کے باعث اسلامی قانون ایک طرف اپنے مبادی، مقاصد اور احکام کے لحاظ سے زمانی و مکانی حدود سے ماوراء ایک عالمگیر اور دائمی قانون ہے جس کی مخاطب کل انسانی دنیا اور جس کی حجیت تا قیامت برقرار ہے؛ تو دوسری جانب یہ ایک ایسا جامع، مکمل اور ہمہ گیر ضابطۂ حیات ہے جو زندگی کے انفرادی و اجتماعی تمام شعبوں اور دنیوی و اخروی دونوں زاویوں کو یکساں محیط ہے جیسا کہ اسلامی قانون کے اولین مدون امام اعظم ابوحنیفہؒ سے "هو معرفة النفس مالها و ما عليها"[1] کے الفاظ میں منقول اس کی جامع تعریف سے عیاں ہے۔

یہاں مالها وما عليها کا مطلب: ماينتفع به النفس وما يتضرر به في الدنيا والآخرة[2] بیان کیا گیا ہے:

یعنی فقہ ان تمام چیزوں کی معرفت کا نام ہے جن سے دنیا اور آخرت میں نفس انسانی کو فائدہ یا نقصان پہنچے۔ اس ابدیت و آفاقیت اور جامعیت و استیعاب کے ساتھ ساتھ اسلامی قانون میں مثالیت اور واقعیت کا حسن امتزاج بھی پایا جاتا ہے کیونکہ اگر ایک طرف یہ اپنے الہامی مبادی و اقدار کے لحاظ سے مثالیت کا آئینہ دار ہے تو دوسری جانب اپنے فروع و احکام میں فطرت انسانی کے عمرانی مقتضیات سے بھی مکمل مطابقت رکھتا ہے:

سید امیر علی: اسلام میں ایک بلند نظر مقصدیت ایک انتہائی معقول عملیت کے ساتھ جمع کر دی گئی ہے[3]۔ اسلامی قانون کی یہ خاصیت توازن اس کے استنادی و اجتہادی مصادر، روحانی و عمرانی مقاصد اور اخلاقی و تنظیمی قواعد میں پوری طرح جلوہ گر ہے۔

---

[1] التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ج ص

[2] شرح مسلم الثبوت، ص ۱۱

[3] امیر علی: روح اسلام، ص ۲۹۷

۲ - اسلامی قانون کی غایت دینی وعمرانی مصالح کی تکمیل ہے

اسلامی قانون

پر مقصدیت و مصلحیت ۔ اس قدر محیط ہے کہ کوئی بھی حکم مقاصد اور مصالح کے دائرہ سے باہر نہیں نکل سکتا۔

علامہ شاطبی کی یہ تصریح کہ:

"ان الشریعۃ وضعت لمصالح الخلق باطلاق" [۱]

ایک ایسی قطعی اور اٹل حقیقت ہے جو بے شمار دلائل عقلیہ و نقلیہ کے استقرار سے تواتر معنی کے ذریعہ یقین کی آخری حد تک ثابت ہو چکی ہے۔

بقول ابن قیم:

ان الشریعۃ مبناھا واساسھا علی الحکم ومصالح العباد فی المعاش والمعاد [۲]

ترجمہ: یعنی شریعت اسلامیہ کی بنیاد حکمتوں اور لوگوں کی دنیاوی و اخروی مصالح پر ہے۔ لیکن یہاں مصالح سے مراد خواہش نفس کے زیر اثر مادی لذات و منافع کا حصول نہیں بلکہ انفرادی اور اجتماعی سطح پر زندگی کی بطور مزرع آخرت فلاح و بہبود ہے۔

علامہ شاطبیؒ رقمطراز ہیں:

المصالح المجتلبۃ شرعا والمفاسد المستدفعۃ انما تعتبر من حیث تقام الحیوٰۃ الدنیا للحیاۃ الاخری، لا من حیث اھواء النفوس فی جلب مصالحھا العادیۃ او درء مفاسدھا العادیۃ ۔ [۳]

ترجمہ: یعنی شریعت میں جلب مصالح اور درء مفاسد کا اعتبار حیات دنیوی کو فلاح آخرت

---

[۱] الشاطبی: الموافقات، جلد ۲، صفحہ ۲۹۔

[۲] ابن قیم: اعلام الموقعین، جلد ۳، صفحہ ۳۔

[۳] الشاطبی: الموافقات: ج ۲: ص ۳۷

کی خاطر بسر کرنے کی بنا پر ہے نہ کہ خواہشات نفس کے زیر اثر عمومی (مادی) مصالح کے حصول اور مفاسد کے دفعیہ پر۔

غزالی نے اس کی تعریف یوں کی ہے:

هی ما يتحقق به مقصود الشارع من المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينيات۔[1]

یعنی اسلامی قانون میں مصلحت وہ ہے جس سے ضروریات، حاجیات اور تحسینیات کی حفاظت کے سلسلہ میں شارع کا مقصود پیدا ہو۔

ضروریات سے مراد وہ امور ہیں جن پر دین، نفس، نسل، عقل اور مال کی حفاظت کا انحصار ہے اور جنکے بغیر نظام زندگی کا قیام اور اخروی سعادت و فلاح کا حصول ممکن نہیں۔ اسلامی شریعت کے تمام اعتقادی تعبدی، تعاملی اور تعزیری احکام درحقیقت انہی مصالح ضروریہ کی ایجابی اور سلبی ہر دو رخ سے حفاظت و تقویت کے لیے وضع کیے گئے ہیں۔ ان مصالح ضروریہ کی حفاظت و تقویت میں سہولت و آسانی پیدا کرنے اور حرج و مشقت رفع کرنے والے امور حاجیات کہلاتے ہیں اور ان دونوں مراتب کی تکمیل تحسینیات سے ہوتی ہے جو درحقیقت محاسن عادات سے آراستگی اور مروت و عدالت کے منافی عادات سے اجتناب کا نام ہے۔[2]

کلیات خمسہ کی حفاظت کے سلسلہ میں ضروریات، حاجیات اور تحسینیات تینوں باہم اس قدر مربوط و متلازم ہیں کہ ایک طرف مصالح ضروریہ بقیہ دونوں مراتب کے لیے اصل اور محور کی حیثیت رکھتی ہیں تو دوسری جانب ضروریات کی تحصیل کی خاطر حاجیات اور تحسینیات کا التزام ناگزیر ہے کیونکہ ان دونوں کے بالاطلاق اختلال سے مصالح ضروریہ کی جزوی

---

[1] الغزالی: المستصفیٰ، ج ۱، ص ۱۴۰
[2] الشاطبی: الموافقات، ج ۲، ص ۱۱

اختلال پذیری یقینی ہے [1]

تصریحات بالا سے یہ حقیقت پوری طرح واضح ہو گئی کہ شریعت اسلامیہ کے مقاصد وغایات بنیادی طور پر دو رخ رکھتے ہیں: دینی اور عمرانی - دینی مقاصد کا تعلق حقوق اللہ کی تکمیل، رشتہ عبودیت کے استحکام اور حیات اخروی کی فلاح سے ہے جب کہ مقاصد شریعت کا عمرانی رخ بنیادی طور پر معاشرتی تنظیم، تمدن کے قیام و استحکام اور حیات دنیوی کی تعمیر و اصلاح سے متعلق ہے - چنانچہ مصالح خمسہ اساسیہ (دین، نفس، نسل، عقل اور مال) کی حفاظت و تقویت دینی اور عمرانی دونوں رخ رکھتی ہے جیسا کہ علامہ شاطبی کے ان الفاظ سے پوری طرح عیاں ہے:

اما الضرورية فمعناها انها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الاخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين - [2]

ترجمہ: یعنی شریعت کے مقاصد ضروریہ سے مراد وہ امور ہیں جو دینی اور دنیاوی مصالح کے قیام کے لیے ناگزیر ہیں بایں طور کہ اگر یہ مفقود ہو جائیں تو دنیا کا نظام فساد و اضطراب کا شکار ہو جائے اور زندگی کا خاتمہ ہو جائے اور آخرت میں انسان نجات اور نعمتوں سے محروم ہو کر خسران مبین کا مورد ٹھہرے۔

بنابریں یہ قرار دینا بالکل درست ہے کہ اسلامی قانون کا بنیادی عمرانی مقصد حیات ارضی کی تعمیر و تنظیم، تمدن کا قیام و استحکام اور نظام معاشرہ کی حفاظت و اصلاح ہے۔

علال الفاسی رقمطراز ہیں:

---

[1] الشاطبی، الموافقات، جلد ۲، صفحہ ۱۶۔

[2] ایضاً: ” ” ” ۸

والمقصد العام للشريعة الاسلامية هو عمارة الارض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح فی العقل وفی العمل واصلاح فی الارض واستنباط لخیراتها وتدابیر لمنافع الجمیع [1]

ترجمہ: یعنی شریعت اسلامیہ کا عمومی مقصد عمارت ارض، حفظ نظام معاشرت اور استمرار صالحیت زیست ہے جو اس دنیا میں کار خلافت کے حامل انسان کی ذمہ داری ہے، چنانچہ انسان پر از روئے خلافت سونپے گئے ان فرائض کی باحسن وجوہ انجام دہی لازم ہے جو قیام عدل و استقامت، صلاح فکر و عمل، اصلاح و استثمار خزائن ارضی اور حصول منافع عمومی کی تدبیر سے متعلق ہیں۔

۳۔ اسلامی قانون اپنی عملی نوعیت میں فطرت انسانی سے ہم آہنگ ہے:

اللہ تعالیٰ نے تمام دیگر مخلوقات کی طرح انسان کو بھی ایک مخصوص فطرت پر پیدا فرمایا ہے جو اس کی ذات میں ودیعت قوائے عقلیہ، شہویہ اور غضبیہ سے پھوٹنے والے متنوع نفسی جذبات پر مشتمل ہے۔ قرآن کریم کی رو سے فطرت انسانی کے یہ متوازن قوی و جذبات نہ صرف احساس عبدیت (کل لہ قانتون [2])، نفسی بصیرت (بل الانسان علی نفسہ بصیرہ [3]) اور فجور و تقویٰ میں امتیاز کے داعیہ (فالھمہا فجورھا وتقوھا [4]) سے بہرہ ور ہیں بلکہ ہر

---

[1] علال الفاسی: مقاصد الشریعۃ ومکارمہا ص ۴۱، ۴۲

[2] البقرۃ: ۱۱۶ الروم: ۳۰

[3] القیمۃ: ۱۴

[4] الشمس: ۸

قسم کے مادی اور روحانی کمالات کے حصول کی استعداد سے بھی مالا مال ہیں۔

شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں۔

انسان کو اللہ تعالیٰ نے عقل و ادراک بخش کر اشرف المخلوقات بنایا اور اس کی فطرت میں یہ خاصیت رکھ دی کہ اپنے خالق کو پہچانے اور اس کی عبادت پر مائل ہو، نیز اسکو ارتفاقات ضروریہ کا علم بھی جبلی طور پر عطا فرمایا جس پر اس کی زندگی بسر کرنے کا نظام قائم ہے[1] اسی کا نام فطرت ہے جس پر انسان پیدا ہوتا ہے اور جس کے مطابق انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تمام شعبوں کی صورتگری ہی بقاء و ارتقاء حیات کی ضامن ہے چنانچہ تمدن کے دوسرے تمام شعبوں کی طرح قانونی نظام کی درستی، افادیت اور بقاء کا انحصار بھی مقتضیات فطرت سے مطابقت پذیری پر ہے اور جس طرح یہ امر مبنی بر حقیقت ہے کہ انسان کو قانون شریعت کا مکلف بنانا اور اپنے اعمال کا ذمہ دار گرداننا اس کی فطرت اور صورت نوعیہ کا تقاضا ہے[2]

اسی طرح قرآن و سنت کی بیسیوں نصوص بالخصوص ارشاد باری تعالیٰ:

فاقم وجهك للدين حنيفا، فطرت الله التى فطر الناس عليها[3]

(یعنی اپنے آپ کو دین فطرت سے وابستہ کر لو، کہ یہ فطرت اللہ ہے جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا)۔

اور حدیث پاک:

كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه[4]

(یعنی ہر نو مولود دین فطرت پر پیدا ہوتا ہے پھر اسکے ماں باپ اسے یہودی، نصرانی، یا مجوسی بنا دیتے ہیں)، کی روشنی میں یہ حقیقت بھی ہر شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ اسلامی

---

[1] شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغۃ، ج ۲: ص ۴۷

[2] ایضاً، ج ۱: ص ۱۹۲

[3] الروم: ۳۰

[4] البخاری، الجامع الصحیح، بیروت، ج ۲: ص ۱۱۸ (باب الجنائز)

نظام قانون اپنے مقاصد، مصادر اور تمام کلی وجزوی احکام میں فطرت انسانی کے داخلی مطالبات سے مکمل ہم آہنگی رکھتا ہے۔ حلت وحرمت ندب واباحت اور منع وتکلیف کے اس قانونی دائرے میں کوئی اساسی یا ذیلی حکم ایسا نہیں جو فطرت انسانی سے کسی طور مغایرت رکھتا ہو بلکہ ہر سلبی اور ایجابی قاعدے کی بنیاد کسی نہ کسی داعیۂ فطرت پر استوار ہے چنانچہ اسلامی قانون میں اشیاء کی حرمت واباحت اور اعمال کے حسن وقبح کا معیار اور پیمانہ فطرت انسانی ہے فطرت کے موافق اعمال حسن ذاتی کے حامل اور شریعت اسلامیہ میں اباحت سے لے کر فرضیت تک کی قانونی حیثیت رکھتے ہیں جبکہ فطرت انسانی سے غیر ملائم افعال شرعًا وعقلًا قبیح اور خلاف اولی سے لے کر حرام تک کی قانونی حیثیت کے حامل ہیں۔ شریعت کا نظام عبادات انسان کے فطری داعیۂ عبودیت کی تسکین تنظیم اور اظہار کا نام ہے، شخصی قوانین (Personal Laws) انسان کے عزیزۂ محافظت ذات ونوع کے مظاہر ہیں اور دیگر تمام سیاسی، اقتصادی، اجتماعی اور تعزیری قوانین درحقیقت جبلی شعور ارتفاقات کی تنظیم سے متعلق ہیں۔

شریعت اسلامیہ کے مطابق فطرت ہونے کا لازمی ثمرہ یہ حقیقت ہے کہ اس کا قانونی نظام اپنی عملی نوعیت اور ساخت میں حیات انسانی کے تمام فطری خصائص واوصاف سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہے، بالفاظ دیگر زندگی کے تمام ابدی حقائق اور فطری خصائص اسلامی نظام قانون کے اندر نہایت خوبصورتی، جامعیت اور توازن کے ساتھ سمو دیئے گئے ہیں۔

یہاں صرف زندگی کے ان اساسی عمرانی خصائص کے ساتھ اسلامی قانون کی ہم آہنگی کا بالاختصار ذکر کیا جاتا ہے جن کے حوالے سے اسلامی قانون میں اصول استحسان کے مقام و کردار کا تعین درکار ہے۔

۱۔ ثبات وتغیر کا حسن امتزاج

فطرت کے ہمہ گیر قانون توازن جو حیات وکائنات کے تمام مظاہر اور تکوین وتشریع کے دونوں نظاموں میں جاری وساری ہے، کا ایک بنیادی پہلو ثبات واستناد اور حرکت وتغیر کے متضاد عناصر میں ترابط وتناسق، توازن وانسجام

اور اختلاط و امتزاج ہے۔ چنانچہ نظام فطرت میں ثابت و استوار قوتوں کے پہلو بہ پہلو ہر لحظہ متحرک اور تغیر پذیر عناصر بھی پائے جاتے ہیں بلکہ حکمت تخلیق کا نمایاں اعجاز یہ ہے کہ ادنیٰ ترین ذرہ کائنات ایٹم میں مرکزہ کے گرد الیکٹران کی محوری گردش سے لے کر نظام شمسی و کہکشانی کی اعلیٰ تر کائناتی گردش تک ہر جگہ ایک مستقل اور راستوار مرکز کے گرد اور مقررہ دائرہ کے اندر مسلسل حرکت، ایک حسین و متوازن اور محکم و پائیدار نظامیت کی آئینہ دار ہے۔ سید قطب رقمطراز ہیں:

التناسق بين عناصر الثبات والتطور، والحركة داخل الاطار الثابت وحول المحور الثابت هو طابع الكون كله فمادة هذا الكون.... سواء كانت هي الذرة او الاشعاع البسيط المنطلق عند تحطيمها، او اية صورة اخرى.... ثابتة الماهية، ولكنها تتحرك فتتخذ اشكالا دائمة التغير والتطور، والذرة ذات نواة ثابتة تدور حولها الالكترونات في مدار ثابت وكل كوكب وكل نجم له مدارة يتحرك فيه حركة منتظمة محكومة بنظام خاص۔ [1]

ترجمہ: یعنی عناصر ثبات و تغیر کا امتزاج اور ایک مستقل مرکز کے گرد، مقررہ دائرے میں حرکت نظام کائنات کا عمومی خاصہ ہے۔ چنانچہ کائنات میں اگرچہ مادہ کا ایک مستقل وجود ہے خواہ یہ ایٹم کی شکل میں ہو یا مرکز سے پھوٹی ہوئی غیر منقسم شعاع کی صورت میں یا کسی اور ماہیت میں۔ لیکن اس مستقل وجود کے باوصف مادہ متحرک ہے اور یہ ایسی مختلف شکلیں اختیار کرتا رہتا ہے جو ہمہ متغیر و ارتقاء پذیر رہیں۔ ایٹم کا ایک مستقل مرکزہ ہے جس کے گرد الیکٹرانی ذرات مقررہ مدار پر گھومتے رہتے ہیں اسی طرح ہر سیارے اور ستارے کا ایک نظام گردش ہے اور وہ سب اپنے مرکز کے گرد متعین اصولوں کے تحت متحرک رہتے ہیں۔

---

[1] محمد قطب: خصائص التصور الاسلامی، ص ۱۲۱

کائنات کے اس وسیع و عریض نظام کا ایک جزو اور مظہر ہونے کے ناطے انسانی زندگی میں بھی عالمگیر قانونِ توازن کے زیرِ اثر ثبات و تغیر کا حسن امتزاج پوری طرح جلوہ گر ہے۔[1]

سید قطب ہی کے الفاظ میں:

ان الكيان البشرى وحدة ..... فيه جوانب ثابتة وجوانب متطورة .... او فيه على الاصح جوهر ثابت ولكن عجيبة الانسان الكبرى ان الثابت والمتطور فيه يكونان وحدة فى النهاية مترابطة متماسكة متحدة لا يمكن فصل بعضها عن بعض[2]

یعنی حیاتِ انسانی ایک مربوط وحدت ہے جس میں بعض پہلو ثابت و استوار ہیں اور بعض تغیر پذیر، بلکہ صحیح تر الفاظ میں حیاتِ انسانی جوہرِ متغیر اور جوہرِ ثابت پر مشتمل ہے لیکن اس سلسلہ میں انتہائی تعجب خیز حقیقت یہ ہے کہ یہ ثابت و استوار اور متغیر و متحرک عناصر باہم مل کر بالآخر ایک ایسی مربوط و متماسک وحدت تشکیل کرتے ہیں جس کے اجزا میں انفصال و انفکاک ممکن نہیں رہتا۔

یوں اسلام کی رو سے زندگی اپنے تمام انفرادی و اجتماعی مظاہر، افکار و علوم، مصالح و غایات، عادات و تقالید اور انظمہ و قوانین میں ثبات و استناد اور تغیر و ارتقاء کے مربوط

---

[1] مغربی فکر کے اشتراکی اور سرمایہ دارانہ دونوں مکاتب، نظریہ ارتقاء (Theory of Evolution) کے مادی اور فلسفیانہ مفہوم کے زیرِ اثر نظامِ فطرت کی طرح انسان کی حیاتِ اجتماعی میں بھی تغیر مطلق اور حرکت محض کے قائل ہیں جس کی رو سے معاشرتی نظام کا کوئی عنصر اور کوئی جزو ثابت و پائیدار نہیں، ابدی اصول اور دائمی اقدار کا کوئی وجود نہیں بلکہ ہر چیز، ہر لحظہ معرضِ تغیر میں ہے۔ مذہب و اخلاق ہو کہ قانونی اور تمدنی نظام سبھی مادہ اور نظامِ طبیعی کے تغیر و انقلاب کے تابع محض اور زیرِ اثر ہیں۔ (ملاحظہ ہو: موقف الاسلام من التفسیر المادی للتاریخ مولفہ احمد عوائشہ، صفحہ ۳۱۶) اس مادی نظریہ کا لازمی نتیجہ معاشرتی اضطراب و اختلال اور فوضویت و انارکی ہے۔ اسلام کی رو سے نظامِ فطرت میں تغیر مطلق کا وجود ہے نہ حیاتِ انسانی میں بلکہ ثبات و تغیر کا ایک حسین و جمیل امتزاج تمام مظاہرِ حیات و کائنات میں جلوہ گر ہے۔

[2] محمد قطب: التطور والثبات، ص ۱۷۸

عناصر کی حامل ہے کہ معاشرہ کی شیرازہ بندی کے لیے جس طرح استناد کی ضرورت ہے اسی طرح تغیر احوال کے پیش نظر ہر دور کے تمدنی مقتضیات کی تکمیل کی خاطر عناصر حیات میں لچک اور حرکت پذیری بھی ناگزیر ہے۔

اقبال کہتے ہیں:

"اسلام کے نزدیک حیات کی روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود (یعنی ذات الہیہ) ہے جسے ہم اختلاف اور تغیر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ اب اگر کوئی معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے۔ اس کے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونا چاہئیں جو حیات اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھیں کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی اصولوں ہی کی بدولت لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے کیونکہ تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی آیت ٹھہرایا ہے۔"[1]

حاصل یہ کہ اسلام کی رو سے، زندگی کی نمایاں ترین خصوصیت ثبات و استناد اور حرکت وارتقاء کے عناصر میں ارتباط و امتزاج ہے جو تمدن کے دیگر شعبوں کی طرح قانونی نظام میں بھی پوری طرح منعکس ہے۔ چنانچہ یہ امر اب تمام مشرقی اور مغربی ماہرین قانون کے نزدیک ایک مسلمہ حقیقت کی حیثیت اختیار کر چکا ہے کہ قانونی نظام میں استقرار اور تطور کے عناصر باہم متناسق و ممتزج ہونے چاہئیں۔ معروف امریکی جج کارڈوزا اپنی کتاب (Growth of Law) میں کہتے ہیں، آج سب سے زیادہ ضرورت اس امر کی ہے کہ ایک ایسا فلسفہ قانون مرتب کیا جائے جو ثبات اور تغیر کے متحارب تقاضوں میں ہم آہنگی پیدا کر سکے۔ اسی طرح روسکو پاؤنڈ (Roscue Pound) اپنی کتاب (Interpretation Legal History) میں نقل کرتا ہے کہ قانون کو اگرچہ مستحکم

---

[1] اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، اردو، صفحہ ۲۲۷۔

ہونا چاہیئے لیکن اس میں جمود نہ ہونا چاہیئے ۔ اسلامی قانون اپنے روز اول ہی سے اصول استناد (کتاب وسنت) اور اصول اجتہاد (قیاس واستحسان وغیرہ) کی یکجائی اور شیرازہ بندی کی بدولت ثبات واستحکام اور حدوث وتغیر کے متحارب تقاضوں میں توافق وتطابق کی صلاحیت سے بہرہ ور اور زندگی کی اس خاصیت توازن سے پوری طرح ہم آہنگ ہے ۔

اسلامی قانون کی یہ امتیازی نوعیت وخصوصیت اس کے احکام، مقاصد اور مصادر تینوں میں پوری طرح منعکس اور جلوہ گر ہے چنانچہ احکام شریعت میں اساسی (یعنی کلی، عمومی، ابدی اقدار) اور فروعی (یعنی ذیلی، جزوی، تغیر پذیر ضوابط) کی تقسیم، مقاصد شریعت میں ضروری (یعنی فطری غرائز واوصاف سے متعلق مصالح اساسیہ) اور حاجی وتحسینی (یعنی استیفاء ضروریات کی کیفیت سے متعلق مصالح تابعہ) کی تقسیم اور مصادر شریعت میں استنادی (کتاب وسنت) اور اجتہادی (قیاس، استحسان، استصلاح اور ذرائع وغیرہ جملہ وسائل اجتہاد فردی وشورائی) میں تقسیم وتوازن سب اسی حقیقت کے آئینہ دار ہیں ۔

۲۔ پابندی بقدر استطاعت

انسان چونکہ فطری طور پر، خلقی ضعف اور کم ہمتی کے باعث سہولت پسند واقع ہوا ہے جیساکہ ارشاد باری تعالیٰ:

خلق الانسان ضعیفا[۱] اور ان الانسان خلق هلوعا[۲]

ترجمہ: یعنی انسان ضعیف اور کم ہمت پیدا کیا گیا ہے۔

سے عیاں ہے۔ اس لیے طبع انسانی ہمیشہ ان اعمال کو بجالانے کی طرف مائل ہوتی ہے جن میں آسانی، نرمی اور سہولت پائی جائے جبکہ تنگی، شدت اور مشقت والے امور سے ہمیشہ نفور اور گریزپا رہتی ہے الایہ کہ مشق و مزاولت اور مجاہدہ وریاضت کے ذریعہ نفس کو مشقت برداشت کرنے کا خوگر بنا لیا جائے۔

---

[۱] النساء ۴: ۲۸۔

[۲] المعارج ۷۰: ۱۹۔

چنانچہ انسانی زندگی اپنی تشکیل وتنظیم اور بقاء وارتقاء کے تمام مراحل اور جملہ فکری وعملی مظاہر میں بنیادی طور پر آزادی، نرمی اور سہولت کا تقاضا کرتی ہے اور تنظیمی وتشکیلی ضابطوں اور قانونی پابندیوں کو بہت کم اور بقدر استطاعت ہی گوارا کرتی ہے اس امر کا اندازہ آج مغرب اور اس کی تقلید میں اسلامی دنیا کے اندر فروغ پانے والی مذہب واخلاق کی جملہ معاشی، معاشرتی اور سیاسی قیود و اقدار سے آزادی اور فکری وعملی اباحیت سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے۔ مذہب کی بجائے سیکولرزم اور اخلاق کی جگہ اباحیت کا پرچار ہو کر بے قید معیشت اور بے دین سیاست کا ظہور یا فکر وعمل کی ہمہ جہتی آزادی کا فروغ یہ سب کچھ درحقیقت حیات انسانی کی اسی طبعی حریت پسندی، سہل انگاری اور مشقت بیزاری کا آئینہ دار ہے۔

یہی وجہ ہے کہ انسانیت کے لیے ہمیشہ سب سے زیادہ مقبول اور پسندیدہ مذہب وہ رہا ہے جو سادہ آسان اور واضح فطری تعلیمات پر مشتمل، پیچیدہ فلسفیانہ تصورات سے عاری اور غیر معتدل مذہبی اعمال سے پاک ہو۔ اسی طرح وہ قانونی نظام سب سے زیادہ توجہ اور احترام کا مستحق ہے جس کے احکام میں نرمی وسہولت کا عنصر غالب اور پابندیوں کا عنصر کم سے کم ہو اور جس کے قواعد وضوابط سادہ آسان اور پوری طرح قابل عمل ہوں۔ اور یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ ادیان عالم میں صرف اسلام ہی بطور دین اور بحیثیت شریعت و منہاج اس بنیادی خاصیت کا حامل ہے۔

جیسا کہ ارشاد نبوی: بعثت بالحنيفة السمحة (یعنی مجھے آسان ترین دین حنیف دیکر مبعوث کیا گیا ہے) سے پوری طرح عیاں ہے۔

اسلامی قانون کی اس خصوصیت کے چند نمایاں مظاہر حسب ذیل ہیں۔

۱۔ اشیاء واعمال میں اصل اباحت ہے

حیات انسانی کی فطری حریت پسندانہ خصوصیت سے اسلامی قانون کی ہم آہنگی کا ایک بدیہی ثبوت یہ اصولی قاعدہ ہے کہ: الاصل فی الاشیاء الاباحة یعنی اشیاء میں اصل حکم اباحت کا ہے۔ یہ فقہی

ضابطہ دراصل ہماری زندگی کے معاملات میں اسلامی قانون کی مداخلت کی نوعیت اجاگر کر رہا ہے جس سے اس کی وسعت، عمومیت اور حرکت پذیری کی صلاحیت کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ اسلامی قانون اگرچہ ہماری زندگی کے معاملات میں اثباتی حیثیت سے دخیل ہونے کے باعث ہر شعبۂ زندگی کی حد بندی کرتا ہے لیکن اس کی یہ مداخلت صرف اصولی اور کلیاتی نوعیت کی ہے تفصیلی اور جزئیاتی نہیں[1] چنانچہ ہر شعبۂ زندگی میں اساسی اور کلی اقدار طے کر دینے کے بعد وہ ایک نہایت وسیع دائرہ مباحات کا چھوڑ دیتا ہے جس میں انسانی شریعت اسلامیہ کے مجموعی تشریعی فکر، اصولی مزاج اور مقاصد و اقدار کی روشنی میں تغیر پذیر زندگی کے مقتضیات سے ہم آہنگ قواعد و ضوابط بنانے کی آزادی رکھتا ہے۔ مباحات کا یہ دائرہ ہماری زندگی کے خالص دنیوی معاملات، عادات اور ثقافتی مظاہر پر محیط ہے۔ اعتقادی، تعبدی اور مصالح اساسیہ ضروریہ سے متعلق اخلاقی امور اس میں شامل نہیں کیونکہ یہاں اصول "التوقف عند النص" جاری و ساری ہے۔ معاملات، عادات اور تعزیرات کے دائروں میں جہاں شریعت کا کوئی واضح حکم نہ پایا جاتا ہو وہاں اباحت اصلیہ کا حکم لاگو ہوگا۔

ابوبکر جصاص فرماتے ہیں:

ان الاشیا علی الاباحۃ مما لا یحظرہ العقل فلا یحرم شی الا ما قام دلیلہ۔

یعنی جن چیزوں سے عقل سلیم نہ روکے، وہ سب مباح ہیں البتہ جن کی حرمت پر دلیل شرعی قائم ہو جائے وہ اس اباحت اصلیہ سے خارج ہیں۔

بنا بریں اباحت اصلیہ کا یہ حکم دراصل اسلامی قانون کی حیات انسانی کے خاصۂ سہل پسندی سے مطابقت کا ایک نمایاں مظہر ہے

---

[1] امین احسن اصلاحی، اسلامی قانون کی تدوین۔ صفحہ ۲۳۔

ب: تکلیف بقدر استطاعت ہے

نفس انسانی چونکہ طبعی طور پر اپنی امور وافعال کی طرف رغبت و میلان اور انہیں بسہولت بجالانے کی قدرت رکھتا ہے جو اس کے فطری داعیات اور طبعی قوی سے پوری طرح مناسبت رکھتے ہوں اور نفس کے لیے بہجت انگیز وافادیت بخش ہوں اور ان امور و اعمال سے نفور اور گریز پا ہے جو فطرت انسانی سے میل نہیں کھاتے یا نفس کی روحانی قوتوں کے لیے کسی طور ضرر رساں ہیں اور ایسے اعمال کی انجام دہی میں مشقت محسوس کرتا ہے لہٰذا اسلامی قانون میں انسان کے اس فطری میلان کا پورا پورا لحاظ رکھتے ہوئے تکلیف بقدر استطاعت کا اصول اپنایا گیا ہے یعنی انسان کی نفسی استعداد سے بالاتر یا غیر معتاد مشقت والے امور کا اسے مکلف نہیں بنایا گیا۔

علامہ ابن تیمیہ کی یہ تصریح کہ:

قید الشارع الامور بالقدرة والاستطاعة والوسع والطاقة [1]

ترجمہ: یعنی شارع نے تمام امور وافعال کو انسان کی قدرت و استطاعت سے وابستہ کر دیا ہے قرآن و سنت کی بیسیوں نصوص کی روشنی میں ایک قطعی حقیقت ثابت ہوتی ہے۔

چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ:

لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا [2]

ترجمہ: یعنی اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی طاقت سے زیادہ مکلف نہیں بناتا۔

صرف ایک عمومی اصول ہی نہیں بلکہ اکثر تکلیفی احکام کے ساتھ ساتھ فرداً فرداً بھی یہی تصریح فرمائی گئی ہے۔

مثلاً: ومن قدر علیہ رزقہ فلینفق مما آتاہ اللہ لا یکلف اللہ

---

[1] ابن تیمیہ: مجموع فتاویٰ، جلد ۲۰ صفحہ ۴۹۔

[2] البقرہ ۲:۲۸۶۔

نفسا الا ما اتاها۔ [1]

یعنی جس کا رزق تنگ ہو وہ اللہ کے دیے ہوئے مال میں سے اپنے اہل وعیال پر حسب استطاعت ہی خرچ کرے کہ اللہ تعالیٰ توفیق سے زیادہ پابند نہیں کرتا)

وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔ [2]

(یعنی ان لوگوں پر اللہ کے لیے حج فرض ہے جو اس کی استطاعت رکھتے ہوں)۔

فقاتل فی سبیل اللہ لا تکلف الا نفسک [3]

(یعنی اللہ کی راہ میں جہاد کرو لیکن اس معاملہ میں تم صرف اپنے نفس ہی کو پابند کرنے کی قدرت رکھتے ہو)۔

لیس علی الضعفاء ولا علی المرضی ولا علی الذین لا یجدون ما ینفقون حرج اذا نصحوا للہ ورسولہ۔ [4]

(یعنی ضعیف، مریض اور مالی استطاعت نہ رکھنے والوں پر جہاد کے سلسلہ میں کوئی تنگی نہیں بشرطیکہ وہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور اخلاص رکھتے ہوں)

اسی طرح محرمات ومنہیات کو بھی انسانی استعداد سے وابستہ کر دیا ہے۔

مثلاً فرمایا:

قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ۔ [5]

(یعنی اللہ تعالیٰ نے محرمات کی تفصیل بیان فرمادی ہے لیکن اگر تم اضطراری حالت میں ہو تو پھر کوئی مواخذہ نہیں)

---

[1] الطلاق: ۷

[2] آل عمران: ۹۷

[3] النساء: ۸۴

[4] التوبۃ: ۹۱

[5] الانعام: ۱۲۰

اور فرمایا:

لاجناح علیکم فیما اخطأتم به۔[1]

ترجمہ: یعنی خطا اور نسیان کی صورت میں تم پر مواخذہ نہیں کیونکہ یہ تمہاری استطاعت سے باہر ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلقاً تمام اعمال شرعیہ کی پیروی حسب استطاعت لازم قرار دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

خذوا من العمل ما تطیقون.

ترجمہ: یعنی ہر عمل اپنی طاقت کے مطابق انجام دیا کرو۔

نیز فرمایا:

اذا نهیتکم عن شیء فاجتنبوه واذا امرتکم بأمر فاتوا منه ما استطعتم

ترجمہ: یعنی اگر میں تمہیں کسی چیز سے منع کروں تو اس سے باز رہا کرو اور اگر کسی کام کا حکم دوں تو اسے حسب استطاعت بجالایا کرو۔

ان تمام تصریحات سے یہ حقیقت بخوبی واضح ہوگئی کہ اسلامی قانون میں تمام تکالیف شرعیہ کی اساس بندے کی اہلیت و استعداد اور طاقت عمل ہے۔

علامہ شاطبی کہتے ہیں:

ثبت ان شرط التکلیف او سببه القدرة على المکلف به فما لا قدرة للمکلف علیه لا یصح التکلیف به شرعا وان جاز عقلا[2]

---

[1] الاحزاب: ۵۔

[2] الشاطبی: الموافقات: ج ۲: ص ۱۰۷

یعنی یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ انسان کو مکلف بنانے کا سبب یا شرط اس کا فعل مامور بہ کی ادائیگی پر قادر ہونا ہے پس جس عمل پر بندہ قدرت نہ رکھتا ہو شرعاً اس کا مکلف نہیں ٹھہرایا جا سکتا اگرچہ بعض لوگوں کے نزدیک عقلاً ایسا ممکن بھی ہو
پھر چونکہ تمام انسانوں کی اندرونی کیفیات، اخلاقی استعدادات اور نفسیاتی قوتیں یکساں نہیں بلکہ جملہ نفوس انسانیہ کی جسمانی اور ایمانی استعدادات ایک دوسرے سے مختلف ہیں[1] ان میں کمزور و پست ہمت بھی ہیں اور قوی و بلند حوصلہ بھی اس لیے تمام انسانوں کو ایک ہی نوعیت اور ایک ہی مرتبہ کے احکام و قواعد کا پابند نہیں بنایا گیا بلکہ سب کو ان کے حسب استعداد شریعت کا مکلف بنانے کے لیے احکام شرعیہ کے مراتب میں بایں طور تمیز رکھی گئی کہ ہر حکم شدت اور تخفیف کے دو مرتبوں پر نازل ہوا، اہل عزم و ہمت مرتبۂ شدت کے مکلف اور کمزور و پست ہمت لوگ مرتبۂ تخفیف کے مخاطب ٹھہرے اور تکوینی طور پر متعدد فقہی مذاہب کے اختلافات کو شریعت کے انہی دو مراتب کا آئینہ دار بنا کر تمام انسانوں کو کسی خاص فقہی مذہب کی پابندی کی صورت میں اپنے حسب استعداد احکام شرعیہ کو اپنانے کی سہولت مہیا کی گئی۔ اس بصیرت افروز و عصبیت سوز حقیقت کا انکشاف و ابلاغ عبدالوہاب الشعرانی نے المیزان الکبریٰ میں یوں کیا ہے:

ان الشریعة المطهرة جاءت من حیث شهود الامر والنهی فی کل مسألة ذات خلاف علی مرتبتین، تخفیف وتشدید، لا علی مرتبة واحدة، فان جمیع المکلفین لا یخرجون عن قسمین، قوی وضعیف من حیث ایمانه او جسمه فی کل عصر وزمان، فمن قوی منهم خوطب بالتشدید والاخذ بالعزائم،

---

[1] ابن حزم: الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۶، ص ۱۰

ومن ضعف منهم خوطب بالتخفيف والاخذ بالرخص وكل منهما

حينئذ على شريعة من ربه وتبيان۔ [1]

یعنی شریعت مطہرہ اختلافی نوعیت کے ہر مسئلہ میں امرونہی کے اعتبار سے تخفیف اور تشدید کے دو مرتبوں پر نازل ہوئی ہے۔ کیونکہ ہر عصر کے انسان ایمانی اور جسمانی اعتبار سے قوی اور کمزور کے دو طبقوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ اہل قوت و ہمت شریعت کے مرتبۂ تشدید و عزیمت کے مکلف اور کمزور و پست ہمت مرتبۂ تخفیف و رخصت کے مخاطب ہیں اور ان ہر دو مراتب احکام کے پیرو بہر صورت شریعت الٰہیہ کے پابند ہیں۔

الغرض، اسلامی قانون کا اصل الاصول تکلیف بحسب استطاعت ہے جو اس کے تمام مظاہر و آثار، اوامر و نواہی اور محرمات و مباحات میں جاری و ساری ہے، تمام اجتہادی مصادر بالعموم اور اصول استحسان بالخصوص اسلامی قانون کی اس نمایاں ترین خاصیت کا عکاس ہے۔

جیساکہ آگے چل کر تفصیلی وضاحت کی جائے گی۔

ج۔ حرج مرفوع اور مشقت موجب تیسیر ہے

اسلامی قانون میں جس طرح ابتداء وضع احکام کے وقت تکلیف بقدر استطاعت کا اصول اختیار کیا گیا اسی طرح احکام شرعیہ کی تفصیل، تفریع اور تطبیق میں بھی عدم مشقت، رفع حرج اور یسر و سہولت کو پوری طرح ملحوظ رکھا گیا ہے۔ جیساکہ ارشاد باری تعالیٰ۔

ما جعل عليكم في الدين من حرج۔ [2]

---

[1] الشعرانی: المیزان الکبریٰ، ص ۵

[2] الحج: ۷۸

ترجمہ: یعنی اللہ نے دین کے معاملے میں تمہارے لیے کوئی تنگی نہیں رکھی ہے۔

اور

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر۔[1]

ترجمہ: یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے لیے آسانی چاہتا ہے دشواری اور تنگی نہیں چاہتا۔

اور حکم نبوی:

یسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا۔[2]

ترجمہ: یعنی آسانی کرنا، مشکل میں نہ ڈالنا، اور رغبت دلانا، نفرت نہ ابھارنا۔

سے بخوبی عیاں ہے۔

انہی ارشادات کی روشنی میں مختلف اصولی قواعد جیسے: الحرج مرفوع

ترجمہ: یعنی حرج اٹھالیا گیا ہے۔

المشقة تجلب التیسیر۔

ترجمہ: یعنی مشقت آسانی لاتی ہے۔

الامر اذا ضاق اتسع۔

ترجمہ: یعنی جب کسی حکم کا دائرہ تنگ ہو جائے تو اس میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔

اور

الضرورات تبیح المحظورات۔

ترجمہ: یعنی ضرورت منہیات کو مباح کر دیتی ہے۔

وغیرہ وضع کئے گئے ہیں جو سب اسی بنیادی حقیقت پر روشنی ڈالتے ہیں کہ اسلامی قانون اپنے مقاصد، مبادی اور احکام و تطبیقات غرض ہر لحاظ سے یسر و سماحت، دفع رفع مشقت اور ازالہ ضرر و مصیبت ایسے بنیادی اوصاف کا حامل ہے۔

---

[1] البقرۃ: ۱۸۵۔

[2] بخاری شریف: ج ۱: ص ۱۶: طبع دہلی۔

اسلامی قانون کی اس خاصیت کا نمایاں ترین مظہر وہ متبادل رخصتی اور استثنائی احکام ہیں بعض اوقات خارجی یا داخلی عوارض اہلیت کے زیر اثر انسان کے لیے شریعت کے مبنی بر عزیمت اساسی احکام کی پیروی دشوار ہو جانے کی بنا پر اس لیے رکھے گئے ہیں تاکہ ان استثنائی احکام کی نجام وہی اصل مامور بہ عمل کی یاد تازہ رکھنے کے علاوہ انسان میں ملکہ اطاعت کو برقرار رکھنے کا ذریعہ بھی بنے۔ اصول استحسان کی مشروعیت کی اساس درحقیقت اسلامی قانون کا یہی مبدا ترخیص و استثناء ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر وضاحت ہوگی۔

۳۔ مدار عمل' اعتبار مآل

ماہرین نفسیات اور حکمائے اخلاق اس امر پر متفق ہیں کہ انسانی زندگی کے تمام ارادی افعال مقصدیت کے حامل ہوتے ہیں یعنی انسان کا ہر عمل کسی نہ کسی مقصد کے حصول کی خاطر انجام پاتا ہے جو اس عمل کے نتیجہ اور مآل کی حیثیت رکھتا ہے یہی نتیجہ یا مقصد اس عمل کے ظہور میں آنے کا محرک اور باعث بھی بنتا ہے اور گو انسانی اعمال کے ان محرکات و مقاصد کی نوعیت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ ارسطو اور ہابز کے نزدیک لذت یا شخصی مسرت ہی عمل کا محرک غائی ہے جبکہ مل اور بینتھم عمومی افادیت کے قائل ہیں، تاہم یہ حقیقت اپنی جگہ واضح اور دو ٹوک ہے کہ افعال کے بالذات صواب و خطا یا مفید و مضر ہونے کا دارو مدار نتائج پر ہے۔ اگر اعمال کے مطلوبہ نتائج فرد و معاشرہ کے حق میں بہتر ہوں تو اعمال صائب اور مفید ہیں ورنہ خطا' مضر اور قابل احتراز۔ عمل کی افادیت اس کے مآل پر منحصر ہونا انسانی زندگی کی وہ عمومی خاصیت ہے جو اس کے انفرادی اور اجتماعی تمام زاویوں پر یکساں محیط ہے۔ اور زندگی کی تشکیل و تنظیم کے تمام تمدنی وسائل خواہ نظری ہوں یا عملی' انفرادی ہوں یا اداراتی اور قانونی ہوں یا اخلاقی سب کی بنیاد اسی خاصہ حیات پر استوار ہے۔ افراد اور معاشرتی اداروں کے تمام اعمال کی قانونی اور اخلاقی حیثیت کا تعین اسی اعتبار مآل کے حوالے سے ہوتا ہے۔

اسلام دین فطرت ہونے کے ناطے اپنے تمام سیاسی' عمرانی اور قانونی نظاموں میں حیات انسانی کی اس طبعی خصوصیت سے پوری طرح مطابقت اور ہم آہنگی رکھتا

ہے۔ چنانچہ شریعت اسلامیہ کے تمام مقاصد، مصادر اور احکام کا کلی استقراء یہ حقیقت واشگاف کر دیتا ہے کہ اس کا قانونی نظام سراسر نظریۂ اعتبار مآل پہ استوار ہے۔

علامہ شاطبی رقمطراز ہیں:

وضع الاسباب یستلزم قصد الشارع الی المسببات، والدلیل علی ذلک امور... منها ان الاحکام الشرعیة انما شرعت لجلب المصالح او درء المفاسد وهی مسبباتها قطعا، فاذا کنا نعلم ان الاسباب انما شرعت لاجل المسببات، لزم من القصد الی الاسباب القصد الی المسببات۔[1]

یعنی احکام شرعیہ کو بطور اسباب کے وضع کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شارع ان اسباب کے مسببات اور نتائج کا اعتبار کرتا ہے۔ اس کے متعدد دلائل میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کے احکام جلب مصالح اور دفع مفاسد کی خاطر وضع کیے گئے ہیں جو ان احکام کے نتائج اور مسببات کی حیثیت رکھتے ہیں اور ہمیں اس حقیقت کا علم ہے کہ اسباب کی مشروعیت مسببات ونتائج کی خاطر ہوتی ہے لہٰذا یہ بھی درست ہے کہ اسباب واحکام کا قصد درحقیقت ان کے مآلات کے اعتبار سے ہے۔

آگے چل کر شاطبی اس نظریہ کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

النظر فی مآلات الافعال معتبر مقصود شرعا کانت الافعال موافقة او مخالفة، وذلک ان المجتهد لا یحکم علی فعل من الافعال الصادرة عن المکلفین بالاقدام او بالاحجام الا بعد نظره الی مایؤول الیه ذلک الفعل مشروعا لمصلحة فیه تستجلب اولمفسدة تدرأ۔[2]

(یعنی اعمال کے نتائج پر غور کرنا شرعاً مقصود اور معتبر ہے خواہ اعمال اچھے ہوں یا غلط، اس کی تفصیل یہ ہے کہ مجتہد مکلفین سے صادر ہونے والے افعال میں سے کسی بھی فعل کے

---

[1] الشاطبی: الموافقات، ج ۱ ص ۱۹۴، ص ۱۹۵

[2] الموافقات، ج ۴ ص ۱۹۴

جواز یا عدم کا فیصلہ اس وقت تک نہیں کر سکتا جب تک اس فعل کے نتیجہ پر غور نہ کر لے کہ آیا یہ فعل کسی مصلحت کے حصول یا کسی مفسدہ کے دفعیہ کا ذریعہ ہے یا نہیں کیونکہ جملہ اعمال کی مشروعیت حصول مصالح اور دفع مفاسد پر مبنی ہے۔

علامہ شاطبی نے نظریہ اعتبار مآل کی صحت پر متعدد دلائل قائم کیے ہیں اور اس کی تفریعات وتطبیقات پر تفصیلی بحث کی ہے۔ جس سے یہ حقیقت پوری طرح نکھر کر سامنے آ گئی ہے کہ اسلامی قانون کے تمام استنادی اور اجتہادی احکام کی مشروعیت از اول تا آخر اعتبار مآل پر مبنی ہے۔

استحسان کی اساس مشروعیت اور شان جامعیت

اوپر کسی قدر تفصیل سے اسلامی قانون کی نوعیت اور حیات انسانی کے فطری خصائص سے اس کی مطابقت اور ہم آہنگی پر روشنی ڈالی گئی جس کا بنیادی مقصد اس امر کی وضاحت کرنا تھا کہ اسلامی قانون کے سرچشمے اگر الہامی اور وجدانی ہیں تو اس کی غایت دینی وعمرانی مصالح کی تکمیل اور روح عقلی وفطری عناصر سے کامل ہم آہنگ اور اسلامی قانون کی یہی وہ سہ ابعادی نوعیت اور خصوصیت ہے جو اصول استحسان کی مشروعیت اور حجیت کی اساس متعین کرتی اور اس کی وسعت وجامعیت کی شان اجاگر کرتی ہے ذیل میں ہم کسی قدر وضاحت سے استحسان کی اساس مشروعیت اور شان جامعیت کا الگ الگ جائزہ لیتے ہیں۔

اولاً، مشروعیت استحسان کی شرعی اور عمرانی بنیادیں

اسلامی قانون کی مذکورہ بالا خصوصیت اور منفرد دینی وعمرانی نوعیت کے حوالے سے اگر غور کریں تو اصول استحسان کی مشروعیت اور حجیت کی تین بنیادیں سامنے آتی ہیں جن کا بیان حسب ذیل ہے۔

۱۔ اسلامی قانون کی ابدیت وآفاقیت اور استحسان

اسلامی قانون دین فطرت کا ایک جزو ہونے اور قرآن وسنت کے الہامی سرچشموں سے ماخوذ ہونے کے ناطے اپنے مقاصد مصادر اور اساسی احکام میں زمانی ومکانی حدود سے ماوراء ایک آخری، آفاقی اور دائمی

قانونی نظام ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان خاتمیت (ما کان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول اللہ وخاتم النبین) کا پرتو شریعت اسلامیہ کا آخری الہامی شریعت ہونا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے عموم و آفاقیت کا لازمی نتیجہ اسلامی قانون کی شان عالمگیری ہے:

بقول ابن قیم:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھو عام الرسالۃ الی کل مکلف فرسالتہ عامۃ فی کل شیء من الدین اصولہ وفروعہ ودقیقہ وجلیلہ، فکما لا یخرج احد عن رسالتہ فکذلک لا یخرج حکم تحتاج الیہ الامۃ عنہا وعن بیانہ لہ۔[1]

یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت دائمی اور عالمگیر ہے جس کے دائرے سے کوئی انسان خارج نہیں اور چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت عقائد و اعمال سے متعلق ہر دقیق و جلیل چیز کو شامل ہے، اس لیے جس طرح رہتی دنیا انسانیت کا ہر فرد تمام احکام شرعیہ کا مخاطب ہے اسی طرح ہر دور میں امت کی ضرورت کے تمام احکام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں موجود ہیں۔

استاذ عبدالقادر عودہ نے اسلامی قانون کی آفاقیت اور ہمہ گیریت کا اعلان یوں کیا ہے:

الاصل فی الشریعۃ الاسلامیۃ انہا شریعۃ عالمیۃ لا مکانیۃ، فہی شریعۃ الکافۃ لا یختص بہا قوم دون قوم ولا جنس دون جنس ولا قارۃ دون قارۃ، فہی شریعۃ العالم کلہ یخاطب بہا المسلم وغیر المسلم۔[2]

یعنی اصل یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ عالمی شریعت ہے مکانی نہیں، تمام انسانوں کی

---

[1] ابن قیم: اعلام الموقعین، ج ۱ ص ۳۵۰

[2] عبدالقادر عودہ: التشریع الجنائی الاسلامی، ج ۱ ص ۲۷۴

شریعت جو کسی خاص قوم، جنس یا جغرافیائی خطہ تک محدود نہیں بلکہ کل انسانی دنیا، مسلم و غیر مسلم سبھی اس کے مخاطب و مکلف ہیں۔

پھر شریعت اسلامیہ جس طرح مکانی اعتبار سے لامحدود ہے اسی طرح زمانی حدود سے بھی ماورا رہے کہ یہ کسی معین عرصہ کے لیے وجود میں نہیں آئی جس کے بعد اس کا کام ختم ہو جائے اور انسان کو تنظیم زندگی کے عمل میں اپنی عقل ناقص کی چیرہ دستیوں کے حوالے کر دیا جائے بلکہ یہ ایک دائمی شریعت ہے جس کے اصول و اقدار، مقاصد مبادی اور مصادر و احکام کے دائرے میں ہر دور اور ہر علاقہ کی تمام قانونی ضروریات پوری کرنے اور جملہ ممکن الوقوع حوادث و احوال کی شرعی نوعیت متعین کرنے اور حل تجویز کرنے کا مکمل سامان موجود رہے کہ ختم نبوت کا یہ بھی ایک لازمی تقاضا ہے۔

بقول عبدالعزیز البخاری۔

ثبت بالدليل القطعي ان نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء و ان شريعته دائمة الى قيام الساعة [1]

یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا خاتم النبیین ہونا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت مقدسہ کا دائمی ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو چکا ہے۔

علامہ شاطبی کی تصریح ہے کہ شریعت اسلامیہ مصالح و مصادر اور احکام کا ایک ایسا نظام ہے جو کبھی اختلال پذیر نہیں ہوگا کیونکہ یہ نظام شریعت ابدیت، کلیت اور عموم ایسے خصائص کا حامل ہے جو تمام افراد انسانیت، جملہ انواع تکلیف اور جمیع احوال و عصور پر محیط ہے [2]

اسلامی قانون کی اس کلیت، ابدیت اور آفاقیت کا لازمی ثمرہ وہ لچک xibility اور حرکیت ہے جو ہر زمانہ اور ہر علاقہ میں مؤثرات زندگی کے تغیر سے ابھر آنے والے

---

[1] البخاری: کشف الاسرار ج ۳: ص ۹۳۵

[2] الشاطبی: الموافقات: ج ۲: ص ۳۷

تمدنی احوال و مسائل کے لیے اصل اور استثنائی احکام وضع کرنے اور نظم حیات کے قیام کی مختلف تدابیر اختیار کرنے کے سلسلہ میں مجتہد کو اساسی اور ذیلی اجتہادی مصادر اور متنوع وسائل فکر و تدبر سے آراستہ کرنے اور مصالح زندگی کے ضروری اور حاجی و تحسینی مراتب میں فرق و امتیاز کے اختیارات اور احکام اساسیہ کی تمام ظروف و احوال میں تطبیق و تنفیذ کے لیے منہاج اور تکنیکی ضوابط وضع کرنے کی حریت و آزادی پر مشتمل ہے۔ اور اگر ہم گہری نظر سے جائزہ لیں تو اسلامی قانون کی ابدیت و آفاقیت کے حوالے سے ابھرنے والی یہ شان حرکیت نہ صرف اصول استحسان کی اساس مشروعیت قرار پاتی ہے بلکہ اس سے بڑھ کر یہ حقیقت بھی اجاگر ہو جاتی ہے کہ استحسان ہی اپنی شان جامعیت کے حوالے سے، جس کا بیان آگے آ رہا ہے اسلامی قانون کی اس لچک اور حرکیت کا سب سے بڑا مظہر اور ذریعہ ہے کیونکہ اصول استحسان اسلامی قانون کی اس لچک کے تینوں اساسی پہلوؤں (اصل اور استثنائی احکام کے اکتشاف ضروری اور حاجی و تحسینی مصالح میں تمیز و تفریق کے ساتھ عصری مصالح و فوائد کی رعایت و اعتبار اور تطبیقی و تنظیمی قواعد کے تعین) کی تکمیل میں دیگر تمام اجتہادی مصادر اور فکری وسائل سے زیادہ بنیادی، مثبت اور فعال کردار ادا کرتا ہے کیونکہ استحسان ہی وہ واحد اصول ہے جو استناد و اجتہاد کا حقیقی امتزاج، واقعیت و مثالیت کا حسین مرقع، ابتدائی اساسی اور متبادل استثنائی احکام کا یکساں مأخذ اور بیک وقت دلیل مستقل و منہاج تطبیق احکام بھی ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر استحسان کی شان جامعیت کے بیان سے واضح ہو گا۔

۲۔ اسلامی قانون کی دینی و عمرانی غایت اور استحسان

شروع میں بیان ہوا کہ اسلامی قانون کا مقصد مصالح ضروریہ، حاجیہ اور تحسینیہ کی تحصیل و تکمیل ہے کلیات خمسہ (دین، نفس، نسل، عقل اور مال) کی حفاظت و تقویت کے سلسلہ میں مصالح کے ان تینوں مراتب (ضروری، حاجی، اور تحسینی) کی تکمیل بنیادی طور پر دینی اور عمرانی دونوں رخ رکھتی ہے۔ دینی رخ کا تعلق حیات اخروی کی فلاح سے ہے جب کہ عمرانی رخ حیات دنیوی کی تعمیر

واصلاح سے متعلق ہے۔

چونکہ شریعت اسلامیہ کے وصف ابدیت کی رو سے قیامت تک ہر دور اور ہر علاقہ میں حیات انسانی کی تشکیل و تنظیم اور عمرانی مصالح کی بالاستمرار تحصیل و تکمیل درکار ہے اس لیے مصالح کے ضروری اور حاجی و تحسینی مراتب میں اساسی اور ذیلی یا اصولی اور تکمیلی کی یہ تفریق و تمیز دراصل اس حکمت پر مبنی ہے کہ مصالح ضروریہ انسان کے فطری داعیات اور جبلی غرائز پر مبنی ہونے کے باعث ہر دور اور ہر خطہ میں نظام زندگی کے قیام کی خاطر یکساں طور پر واجب التحصیل ہیں کیونکہ جس طرح انسان کے جبلی اوصاف و داعیات میں تغیر و تبدل کا کوئی امکان نہیں اسی طرح اوصاف فطریہ پر مبنی ان مصالح ضروریہ میں بھی اجتماعی تغیرات اور تمدنی انقلابات سے کوئی تغیر لاحق نہیں ہوتا بلکہ یہ ہمیشہ قائم و دائم رہتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ مصالح ضروریہ بتصریح شاطبی و غزالی تمام اقوام و ملل اور جملہ انسانی معاشروں میں ہمیشہ معتبر اور واجب التحفظ رہے ہیں[1]۔ رہے مصالح تابعہ تو وہ اپنے دونوں مراتب (حاجی اور تحسینی) میں دراصل مصالح ضروریہ کے استیفاء و تکمیل کی کیفیت اور مناسبت سے متعلق ہونے کے باعث مؤثرات زندگی اور زمانی و مکانی ظروف و احوال کے زیر اثر تغیر پذیر ہیں[2]۔

بنا بریں ہر دور اور ہر علاقہ میں زندگی کے اساسی اور تکمیلی مصالح کی بالاستمرار رعایت و حفاظت کی خاطر تمام ظروف و احوال میں نفاذ پذیر احکام وضع کرنے کے سلسلہ میں اسلامی قانون جو اجتہادی مصادر رکھتا ہے ان میں استحسان اس اعتبار سے دینی و عمرانی مصالح و مقاصد کی تکمیل کا سب سے بڑا ذریعہ ہے کہ اس کی اساس مشروعیت اور وجہ جواز ہی بعض اوقات قیاسی احکام و قواعد کا مصالح عامہ کی تحصیل میں ناکام ہو جانا یا مصالح پر مفاسد کے غلبہ کا سبب بن جانا قرار پاتا ہے۔

امام شاطبی رقمطراز ہیں:

الاستحسان — فی مذهب مالك — هو الاخذ بمصلحة جزئية فی مقابلة دليل كلی، ومقتضاه الرجوع الی تقديم الاستدلال المرسل علی القياس، فی المسائل

---

[1] الشاطبی: الموافقات، ج ۲، ص ۸: [2] مصطفیٰ کمال وصفی: مصنفة النظم الاسلامية، ص ۵۴

التی یقتضی القیاس فیھا امرا الا ان ذلك الامر یودی الی فوت مصلحة من جھة اخری، او جلب مفسدة کذلك، وکثیرا ما یتفق ھذا فی الاصل الضروری مع الحاجی والحاجی مع التکمیلی، فیکون اجراء القیاس مطلقا فی الضروری یؤدی الی حرج و مشقة فی بعض موارده، فیستثنی موضع الحرج، وکذلك فی الحاجی مع التکمیلی او الضروری مع التکمیلی، وھو ظاھر۔ [1]

یعنی مذہب مالکی میں استحسان دلیل کلی کے مقابلے میں مصلحت جزئیہ کے اعتبار کا نام ہے جس کا مقتضی قیاس پر استدلال مرسل کی تقدیم ہے ان مسائل میں جہاں قیاس کا تقاضا ایسا امر ہوتا ہے جو مآل کار کسی مصلحت کے خاتمے یا مفسدہ کے تحقق پر منتج ہوتا ہے اور اکثر و بیشتر ایسا مصالح ضروریہ اور حاجیہ یا حاجیہ اور تحسینیہ کے مابین ہوتا ہے کہ مصالح ضروریہ میں قیاس کا مطلقاً اجراء بعض اوقات مصالح حاجیہ کی تفویت اور حرج و مشقت کا باعث بن جاتا ہے لہٰذا ایسے حالات میں قیاسی احکام چھوڑ کر استحسان کی بنا پر استثنائی احکام کے ذریعہ مصالح حاجیہ کی تکمیل کا اہتمام کر لیا جاتا ہے اسیطرح مصالح حاجیہ اور تحسینیہ کے مابین اجراء استحسان کی صورت بھی واضح ہے۔

علامہ شاطبی کی اس تصریح سے یہ حقیقت پوری طرح کھل کر سامنے آگئی کہ اسلامی قانون میں اصول استحسان کی مشروعیت کی ایک قانونی بنیاد شریعت اسلامیہ کی دینی و عمرانی غایت کی ہر عصر و عہد میں بالاستمرار تحصیل و تکمیل ہے۔ کہ وہ کسی بھی زمانے یا علاقے میں اگر موثرات زندگی کے زیر اثر مصالح حاجیہ و تحسینیہ کی تغیر پذیری کے باعث قیاسی احکام کی بے لچک تطبیق ان مصالح کی تفویت یا مفاسد سے مغلوبیت کا سبب بنتی ہو تو ان حالات میں قیاس کو چھوڑ کر اصول استحسان کی بنا پر ایسے متبادل استثنائی احکام اختیار کرنا ہوں گے جو مصالح ضروریہ کی تحصیل میں حرج و مشقت کا ازالہ کر کے نہایت سہولت و آسانی کے ساتھ روح شریعت کی پیروی ممکن بنا دیں۔ کہ استحسان کی تعریف ہی ترك القیاس والاخذ بما ھو اوفق للناس کی گئی ہے۔ یعنی قیاس کو چھوڑ کر لوگوں کی عصری ضروریات سے زیادہ موافقت رکھنے والے احکام اختیار کرنا ہی استحسان ہے۔

---

[1] الشاطبی: الموافقات، ج ۴: ص ۲۰۶ تا ۲۰۷

۳ - اسلامی قانون کے خصائص سہ گانہ اور اصول استحسان

اوپر ہم نے کسی قدر تفصیل سے، اسلامی قانون کی اپنی عملی نوعیت میں فطرت انسانی کے داخلی مقتضیات سے کامل ہم آہنگی اور اس کے حوالے سے انسانی زندگی اور اسلامی قانون کے وہ تین بنیادی خصائص بیان کیے جو ہماری نظر میں استحسان کی بطور مصدر قانون اور وسیلۂ اجتہاد مشروعیت حجیت کی عمرانی اساس تشکیل دیتے ہیں، ذیل میں بالاختصار اسلامی قانون کے انہی خصائص سہ گانہ کے حوالے سے اصول استحسان کی مشروعیت و اہمیت اجاگر کی جاتی ہے۔

۱ - اسلامی قانون میں ثبات و تغیر کا امتزاج اور قاعدۂ استحسان

جیسا کہ بیان ہوا، اسلامی قانون اپنے اندر اصول استناد اور اصول اجتہاد کی شیرازہ بندی، احکام کے دو مراتب کلی و عمومی اور فروعی و تطبیقی میں تفریق و تمیز اور مقاصد کے تین مدارج ضروری، حاجی اور تحسینی میں تقسیم کی بدولت ثبات و استحکام اور حدوث و تغیر کے متحارب تقاضوں میں توافق و تطابق کی صلاحیت سے پوری طرح بہرہ ور ہے۔

اسلامی قانون میں ثبات و تغیر کا یہ امتزاج دراصل اس لیے ہے کہ قیامت تک ہر دور اور ہر علاقے کے تمدنی مقتضیات کی تکمیل اور تغیر پذیر زندگی کی تشکیل و تنظیم میں ہمیشہ سہولت رہے اور اس سلسلہ میں قانون کسی مرحلہ پر ناکامی سے دوچار نہ ہو جائے کیونکہ قانون کا مقصد ہی معاشرہ کی شیرازہ بندی، حیات اجتماعی کی تعمیر و تنظیم اور تمدنی ارتقاء کی راہیں ہموار کرنا ہے اور زندگی چونکہ سراپا تغیر اور ہمہ ارتقاء ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ تمدنی احوال و ظروف کا بدلتے رہنا ایک اٹل حقیقت ہے بقول ابن خلدون؛

> ان احوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، انما هو اختلاف على الايام والازمنه وانتقال من حال الى حال وكما يكون ذلك فى الاشخاص والاوقات والامصار فكذلك يقع فى الآفاق والاقطار والازمنة والدول، سنة الله التى

قد خلت فی عبادہ ۔[1]

یعنی دنیا کے حالات اور اقوام عالم کی عادات ہمیشہ ایک حالت پر باقی نہیں رہتیں، دنیا تغیرات زمانہ اور انقلابات احوال کا نام ہے اور جس طرح یہ تبدیلیاں افراد، ساعات اور شہروں میں ہوتی ہیں اسی طرح دنیا کے تمام گوشوں، تمام زمانوں اور تمام حکومتوں میں واقع ہوتی ہیں خدا کا یہی طریقہ ہے جو اس کے بندوں میں ہمیشہ سے جاری ہے ۔

وقت کے ساتھ مؤثرات زندگی کے بدلنے سے معاشرہ میں جو نت نئے مسائل ابھرتے رہتے ہیں ان کے لیے مناسب قانونی حل تجویز کرنے کی خاطر اسلامی شریعت میں اجتہادی مصادر بالخصوص قیاس کا اصول دیا گیا ہے لیکن چونکہ قیاس بھی بنیادی طور پر منطقی استخراج کی ایک مجرد تجزیاتی نوع ہے جبکہ زندگی کے طور طریق بڑے پیچیدہ ہیں اور ناممکن ہے وہ اس قسم کے قواعد وضوابط کی پابندی قبول کرے جو از روئے منطق بعض عام تصورات کے پیش نظر سختی سے قائم کیے جاتے ہیں[2] اس لیے بسا اوقات قیاسی احکام تغیر پذیر زندگی کا ساتھ دینے میں ناکام ہو جاتے ہیں اور ان کی پابندی حصول مصالح کی بجائے جلب مفاسد کا ذریعہ بن جاتی ہے ایسے حالات میں قیاس ظاہر کو ترک کر کے لوگوں کے لیے بہتری اور سہولت پر مبنی احکام کو اپنانا ناگزیر ہو جاتا ہے کیونکہ شریعت کا مقصد لوگوں کے مصالح دینی وعمرانی کی تکمیل ہے اور قیاس تو محض حصول مصالح کے لیے وضع احکام کا ایک ذریعہ ہے لہٰذا اگر اجراء قیاس کا نتیجہ جلب مفاسد کی صورت میں نکلتا ہو تو اسے ترک کرنا ضروری ہو جائے گا ۔ جیسا کہ ابن المقفع نے کہا ہے:

القیاس دلیل یستدل بہ علی المحاسن، فاذا کان ما یقود الیہ حسنا معروفا اخذ بہ، واذا قاد الی القبیح المستنکر ترک ۔[3]

یعنی قیاس تو ایک ایسی دلیل ہے جس سے محاسن امور پر استدلال کیا جاتا ہے پس اگر

---

[1] ابن خلدون: المقدمۃ: ج ۱، ص ۳۲۰

[2] اقبال: تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۲۷۲

[3] ابن المقفع: رسالۃ الصحابۃ، رسائل البلغاء، ص ۵۳

یہ معروف اور پسندیدہ احکام پر دلالت کرے تو قابل قبول ہو گا اور اگر قبیح و ناپسندیدہ احکام پر منتج ہو تو چھوڑ دیا جائے گا

یوں قیاس کو ترک کر دینے کی صورت میں متبادل سہل اور مصلحت پر مبنی احکام کے انکشاف کے لیے اسلامی قانون میں استحسان کا عمومی اصول رکھا گیا ہے جو اپنی سند میں نص و اجماع اور عرف و مصلحت کی تنوع پذیری کے باعث استناد و اجتہاد کا حقیقی امتزاج بن گیا ہے۔ بناء بریں اصول استحسان نہ صرف اپنی مشروعیت میں اسلامی قانون کی امتزاج ثبات و تغیر پر مبنی شان جامعیت کا رہین منت ہے بلکہ وہ اسلامی قانون کے اس امتیازی وصف کا سب سے بڑا مظہر اور حقیقی نمونہ بھی قرار پاتا ہے۔

ب: اسلامی قانون کا خاصہ یسر و سماحت اور مبدأ استحسان

اور ہم نے حیات انسانی کی سہل پسندی، مشقت بیزاری اور بقدر استطاعت ہی پابندی گوارا کرنے کی خصوصیت اور اسلامی قانون کی اس خاصہ حیات سے مکمل مطابقت پذیری کے چند نمایاں مظاہر پر روشنی ڈالی کیونکہ ہماری نظر میں اسلامی قانون کی یہ خاصیت یسر و سماحت اور رفع حرج و مشقت اصول استحسان کی مشروعیت و حجیت کی ایک نہایت اہم عمرانی بنیاد متعین کرتی ہے اس حقیقت کا تفصیلی بیان یہ ہے کہ اسلامی قانون میں تکلیف بقدر استطاعت اور رفع حرج و مشقت کا نمایاں ترین مظہر مبدأ ترخیص و استثناء ہے جو اس امر سے عبارت ہے کہ شریعت کے استنادی مصادر (قرآن و سنت) میں جس طرح احکام اصلیہ ابتدائیہ کے بیان میں تفصیل و اجمال کے دو مراتب ملحوظ رکھے گئے کہ بعض اساسی احکام بالتفصیل بیان کرنے کے بعد باقی فروعی احکام کی طرف اجمالی، کلی اور عمومی اشارات پر اکتفاء کرتے ہوئے ان کی تفصیل و تطبیق ہر عصر و عہد کے مجتہدین امت کے سپرد کر دی گئی اسی طرح رخصتی اور استثنائی احکام میں بھی تفصیل و اجمال اور تفویض کو پوری طرح ملحوظ رکھا گیا ہے یعنی عام طور پر پیش آنے والے استثنائی احوال کے لیے چند رخصتی احکام تفصیل سے بیان کر دیئے گئے اور آنے والے ادوار میں تمام ممکنہ اور متوقع ظروف و احوال کے مطابق استثنائی احکام کا عمومی نصوص و مقاصد کی روشنی

میں استنباط و استخراج، مجتہدین کو تفویض کر دیا گیا[1] اور اس استنباط احکام استثنائیہ کی خاطر انہیں جو بنیادی اصول دیا گیا اس کا نام استحسان ہے کیونکہ استحسان اپنی نوعیت کے اکثر مظاہر میں کسی اصل کلی سے جزئی مسائل کے استثناء ہی سے عبارت ہے جیساکہ ابن عربی کی پیش کردہ تعریف استحسان سے عیاں ہے کہ:

هو ایثار ترك مقتضى الدلیل علی طریق الاستثناء او الترخص لمعارضة ما یعارض به فی بعض مقتضیاته ۔[2]

ترجمہ: یعنی استحسان درحقیقت مقتضائے دلیل کلی کو استثناء و رخصت کے طور پر کسی ایسے امر کے باعث ترک کر دینے سے تعبیر ہے جو اس کے بعض مقتضیات سے معارض ہو۔

اور چونکہ مبدأ استثناء و رخصت کی بنیاد شریعت اسلامیہ کے وصف یسر و سماحت اور اصول رفع حرج و مشقت پر ہے بناء بریں یہ قرار دینا بالکل درست ہے کہ اسلامی قانون میں استحسان کی مشروعیت و حجیت دراصل مبدأ الیسر و سہولت اور ازالۂ حرج و مشقت پر استوار ہے جیساکہ علامہ سرخسی کی اس تصریح سے پوری طرح واضح ہو جاتا ہے کہ:

الاستحسان ترك القیاس والاخذ بما هو اوفق للناس وقیل الاستحسان طلب السهولة فی الاحكام فیما یبتلی فیه الخاص والعام وقیل الاخذ بالسعة وابتغاء الدعة وقیل الاخذ بالسماحة وابتغاء ما فیه الراحة، وحاصل هذه العبارات انه ترك العسر للیسر وهو اصل فی الدین قال تعالی: یرید الله بكم الیسر ولا یرید بكم العسر، وقال صلی الله علیه وسلم خیر دینكم الیسر وقال صلی الله علیه وسلم الا ان هذا الدین متین فاوغلوا فیه برفق ولا تبغضوا عباد الله عبادة الله فان المنبت لا ارضا قطع ولا ظهرا ابقی ۔[3]

---

[1] محمد مصطفیٰ شلبی مقالہ: الاستحسان فی الفقہ وعلاقتہ بالاستثناء مشمولہ الفقہ الاسلامی اساس التشریع: ص ۱۲۸

[2] الشاطبی: الاعتصام: ج ۲ ص ۳۰۲

[3] السرخسی: المبسوط: ج ۱۰ ص ۱۴۵

ترجمہ: یعنی استحسان قیاس کو چھوڑ کر لوگوں کے حالات سے موافقت رکھنے والے احکام کو اپنانے کا نام ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ استحسان احکام شرعیہ میں خواص و عوام کے لیے طلب سہولت کا نام ہے۔ نیز یہ بھی کہا گیا ہے کہ استحسان یسر و سماحت اور وسعت فراخت پر مبنی احکام کو طلب کرنا ہے اور ان تمام عبارات کا ماحصل یہ ہے کہ استحسان تنگی کو چھوڑ کر آسانی اختیار کرنے سے عبارت ہے جو کہ دین کا ایک بنیادی اصول ہے جیسا کہ قرآن و سنت کے متعدد نصوص سے ثابت ہوتا ہے۔

اسلامی قانون کا نظریہ اعتبار مآل اور قاعدۂ استحسان

پیچھے ہم نے حیات انسانی اور اس کی مطابقت میں اسلامی قانون کے اندر نظریہ اعتبار مآل کی کارفرمائی کا بالاجمال ذکر کرتے ہوئے یہ قرار دیا تھا کہ شریعت اسلامیہ کے تمام مقاصد، مصادر اور احکام کا کلی استقراء یہ واضح کر دیتا ہے کہ اس کا قانونی نظام سراسر نظریۂ اعتبار مآل پر استوار ہے۔ اعتبار مآل کا مدعا یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کے تمام احکام چند متعین مقاصد کے حصول کی خاطر وضع کیے گئے اور ان احکام کی پابندی سے شارع کا حقیقی مقصود انہی مقاصد یا مسببات و نتائج کی تکمیل ہے نہ کہ بالذات ان اعمال شرعیہ کی انجام دہی جن کی حیثیت وسائل سے زیادہ کچھ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات جب خارجی یا داخلی عوارض اہلیت کے زیر اثر ان احکام شرعیہ کی بجا آوری میں انسان مشقت محسوس کرتا ہے یا یہ احکام اپنے مقاصد کے حصول میں مفید ثابت نہیں ہوتے تو ایسے حالات میں انہی مخصوص احکام کی پابندی پر اصرار نہیں کیا جاتا بلکہ مطلوبہ مقاصد کے حصول کی خاطر متبادل رخصتی اور استثنائی احکام دے دیے جاتے ہیں اسی اعتبار مآل کی بنیاد پر۔ اسی طرح جب مجتہدین کو ہر عصر و عہد کے حالات و ضروریات کے مطابق قرآن و سنت کی روشنی میں اصل اور استثنائی احکام استنباط کرنے کا کام سونپا گیا تو اس میں بھی یہی اعتبار مآل کا اصول پیش نظر رکھا گیا جیسا کہ اوپر بیان کردہ علامہ شاطبی کی تصریح سے عیاں ہے، چنانچہ مجتہدین اپنے اپنے دور میں مختلف اجتہادی مآخذ استعمال کرتے ہوئے فروعی اور تطبیقی احکام کے استنباط میں اس امر کے مکلف ہیں کہ احکام کا استخراج اور ان

کی حیثیت کا تعین ان کے مآل اور مقاصد کے حوالے سے کریں اور اگر کہیں خالص قیاسی یا کلی احکام اپنے مآل کے اعتبار سے مصلحت انگیز ہونے کی بجائے کسی طور ضرر رساں ثابت ہوں تو ان قیاسی و کلی احکام کو چھوڑ کر متبادل احکام کے استخراج کی خاطر اصول استحسان سے کام لیتے ہوئے امت کے لیے مصلحت اور یسر و سہولت کی راہ نکالیں۔ بنا بریں اسلامی قانون میں قاعدۂ استحسان کی مشروعیت و حجیت کی ایک نہایت اہم عمرانی بنیاد نظریۂ اعتبار مآل ٹھہرتا ہے۔ علامہ شاطبی رقمطراز ہیں:

ان المجتهد لا يحكم على فعل من الافعال الصادرة عن المكلفين بالاقدام او بالاحجام الا بعد نظره الى ما يؤول اليه ذلك الفعل، مشروعا لمصلحة فيه تستجلب او لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه او مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك فاذا اطلق القول في الاول بالمشروعية فربما ادى استجلاب المصلحة فيه الى مفسدة تساوي المصلحة او تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من اطلاق القول بالمشروعية وكذلك اذا اطلق القول في الثاني بعدم المشروعية۔ ربما ادى استدفاع المفسدة الى مفسدة تساوي او تزيد فلا يصح اطلاق القول بعدم المشروعية۔ [۵]

یعنی مجتہد مکلفین سے صادر ہونے والے اعمال میں سے کسی عمل کے جواز و عدم جواز کا فیصلہ اس کے مآل پر غور کیے بغیر نہیں کر سکتا کیونکہ ہو سکتا ہے حصول مصالح اور دفع مفاسد کی بنا پر بعض اعمال کی مشروعیت کا فیصلہ کر دیا جائے لیکن عملی طور پر ان کے نتائج اس کے برعکس

---

[۵] الشاطبی، الموافقات: ج ۴، ص ۱۹۵

نکلیں اسی طرح بعض اعمال کے دفع مصالح یا جلب مفاسد پر مبنی ہونے کے باعث غیر مشروع ہونے کا فیصلہ دیا جائے مگران کا مآل اس کے برعکس ہو، لہٰذا اعمال کے نتائج کا اعتبار کیے بغیر مطلقاً اُن کی مشروعیت وعدم مشروعیت کا تعین ہرگز روا نہیں اور یہی وہ اصول ہے جس پر قاعدہ استحسان کی بنیاد استوار ہے جیساکہ وہ آگے چل کر تصریح کرتے ہیں کہ:

ان الاستحسان غیر خارج عن مقتضی الادلة الا انه نظر الی لوازم الادلة ومآلاتها کما انه نظر فی مآلات الاحکام، من غیر اقتصار علی مقتضی الدلیل العام والقیاس العام [1]

یعنی استحسان ادلۂ شرعیہ کے مقتضی سے خارج اور علیحدہ کوئی چیز نہیں بلکہ عام قیاسی دلائل پر اقتصار کیے بغیر ان ادلۂ شرعیہ کے لوازم ومآلات اور احکام کے نتائج پر غور وخوض کرنے کا نام ہے۔

مذکورہ تصریحات سے یہ حقیقت پوری طرح کھل کر سامنے آگئی کہ اسلامی قانون میں اصول استحسان کی مشروعیت کوئی سطحی اور بے دلیل امر نہیں بلکہ اس کی ٹھوس دینی اور عمرانی بنیادیں ہیں جو اسلامی قانون کی ماہیت وحقیقت کا جزو لاینفک ہیں کیونکہ ان کا تعلق قانون کے مبدأ، غایت اور اس کی عملی ساخت ونوعیت سے ہے۔ اور یوں ہم یہ بات بلا خوف تردید کہہ سکتے ہیں کہ اصول استحسان کی مشروعیت اسلامی فلسفۂ قانون کے تمام اساسی اجزاء وعناصر کا ناگزیر فطری تقاضا ہے جس کے بغیر اسلامی اصول قانون سازی کی فہرست بہرحال ادھوری ہی رہتی ہے بلکہ آگے چل کر ہم یہ حقیقت اجاگر کریں گے کہ استحسان نہ صرف دیگر تمام اجتہادی مصادر (بشمول قیاس) سے زیادہ اہم، بنیادی اور مقدم مأخذ قانون ہے بلکہ ان سب سے زیادہ عمومیت، وسعت اور جامعیت رکھنے والا امتیازی نوعیت کا اصول ہے۔

ثانیاً: اصول استحسان کی امتیازی نوعیت اور شانِ جامعیت

اسلامی فلسفۂ قانون کے ماہیتی عناصر اور مشروعیت استحسان کی شرعی وعمرانی بنیادوں کے حوالے

[1] الشاطبی: الموافقات: ج ۴ ص ۲۰۹

سے غور کرنے پر یہ حقیقت واشگاف ہو جاتی ہے کہ اصول استحسان تمام اجتہادی مصادر قانون میں ایک نمایاں اور امتیازی حیثیت و نوعیت رکھتا ہے جس کے چند عمومی پہلو حسب ذیل ہیں:

۱۔ استناد و اجتہاد کا حقیقی امتزاج۔

۲۔ واقعیت و مثالیت کا حسین مرقع۔

۳۔ ابتدائی اساسی اصول اور استثنائی قاعدہ۔

۴۔ مستقل اصول استنباط اور منہاج تطبیق احکام۔

۵۔ تمام اجتہادی مصادر سے مقدم اور سب کو شامل۔

ذیل میں اصول استحسان کی امتیازی نوعیت اور شان جامعیت و وسعت کے یہ نمایاں پہلو بالاختصار اجاگر کیے جاتے ہیں:

۱۔ استناد و اجتہاد کا حقیقی امتزاج

جیسا کہ شروع میں بیان ہوا اسلام نے قانون سازی کے لئے اصول استناد اور اصول اجتہاد دونوں کو اپنایا ہے۔ اصول استناد سے مراد قرآن و سنت ہیں جب کہ اصول اجتہاد میں قیاس و اجماع اور ان کے ذیلی و ضمنی ماخذ قانون آتے ہیں یوں عمومی لحاظ سے اصول استناد اور اصول اجتہاد میں فرق و امتیاز اور دوئی پائی جاتی ہے اور اگرچہ قیاس میں علت اور حکم اصل کے تعین، اجماع کی سند اور مصالح مرسلہ کی جانب عمومی و کلی اشارات کی صورت میں اصول اجتہاد کے ساتھ نص و استناد کی ایک گونہ آمیزش پائی جاتی ہے لیکن اس سلسلہ میں استناد و اجتہاد کا جو حقیقی، موثر اور متوازن امتزاج اصول استحسان کے اندر پایا جاتا ہے وہ اسلامی قانون کے کسی اور اجتہادی مصدر کو میسر نہیں۔

استحسان ہی وہ یکتا، منفرد اور جامع وسیلہ اجتہاد ہے جس میں فکر و تدبر اور عقل و رائے کا ہر زاویہ استناد کے اٹل اصولوں پر استوار اور نصوص شریعت سے سندیاب ہے عام طور پر گمان کیا جاتا ہے کہ استحسان کی محض دو تین صورتیں ہیں، اور وہ بھی صرف حنفیہ کے نزدیک نص یا اجماع و تعامل کی شہادت بطور سند استحسان شامل ہوتی ہے لیکن اگر گہری نظر سے جائزہ لیا جائے تو یہ حقیقت کھل جاتی ہے کہ استحسان کی تمام انواع میں اس کی سند و دلیل بالآخر

س واستناد ہی ہوتی ہے چنانچہ استحسان قیاسی میں علت مخفی کی قوت اثر کا فیصلہ استناداور استحسان
ضرورت وعرف میں مدار حجیت نصوص شریعت کے عمومی استقراء پر ہوتا ہے کہ ظاہر ہے قیاس
جلی کی علت کے ضعیف الاثر ہونے اور قیاس خفی کی علت کے قوی الاثر ہونے کا فیصلہ مجتہد محض
اپنی عقل وفکر اور کشف و وجدان کی بناء پر نہیں کرتا بلکہ اعتبار مآل کے حوالے سے شریعت اسلامیہ
کے بیسیوں عمومی نصوص سے مستفاد اصولی اور کلی حقائق کی بناء پر کرتا ہے جیسا کہ علامہ شاطبی کی اس
تصریح سے عیاں ہوتا ہے کہ:

ومقتضاه الرجوع الى تقديم الاستدلال المرسل على القياس
فان من استحسن لم يرجع الى مجرد ذوقه وتشهيه، وانما
رجع الى ما علم من قصد الشارع فى الجملة فى امثال تلك الاشياء
المفروضة كالمسائل التى يقتضى القياس فيها امرا الا ان ذلك
الامر يؤدى الى فوت مصلحة من جهة اخرى او جلب مفسدة
كذلك ۔ ؎۱

یعنی استحسان کا مقتضی قیاس ظاہر کے مقابلے میں استدلال مرسل (یعنی شریعت کے عمومی
نصوص و مصالح سے استدلال) کی تقدیم ہے کیونکہ استحسان سے کام لینے والا مجتہد ہرگز اپنے ذوق
تشہی کی بناء پر فیصلہ نہیں کرتا بلکہ وہ ایسے معاملات میں شارع اسلام کے قصد ومنشا پر دلالت
کرنے والے متعدد شواہد سے حاصل ہونے والے علم پر انحصار کرتا ہے جیسا کہ وہ مسائل جن میں
قیاس ظاہر سے ثابت ہونے والا حکم ضیاع مصلحت یا جلب مفسدہ کا باعث بنتا ہو تو ان مسائل
میں شارع کا عمومی قصد اس قیاسی حکم کو چھوڑ کر حصول مصلحت اور دفع مضرت پر مبنی استحسانی
حکم کا تقاضا کرتا ہے

قیاس خفی کی ترجیح میں علت کی قوت اثر کا فیصلہ دراصل اسی مفرد استناد ی
استقرائی طریق سے کیا جاتا ہے جس سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ استحسان کی بظاہر اس خالص اجتہادی
نوع میں بھی استناد کی بھرپور کار فرمائی ہے ۔ اسی طرح استحسان ضرورت اور استحسان عرف

؎۱ الشاطبی: الموافقات، ج ۴، ص ۲۰۶

وعادت بھی دراصل ان بیسیوں بلکہ سینکڑوں نصوص قرآن و سنت کے استقراء سے حاصل ہونے والے مجموعی علم پر مبنی ہوتا ہے جن کی رو سے ضرورت کی حالت میں احکام اصلیہ کا خطاب ساقط ہو کر استثنائی احکام لاگو ہو جاتے ہیں اور جن کی رو سے عرف وعادت کی حجیت اور تشریع احکام میں اس کی تاثیر ظاہر ہوتی ہے۔ اور یوں بالآخر استحسان کی یہ دونوں بظاہر خالص اجتہادی صورتیں بھی استقرائی انداز میں نص و استناد سے ہم آغوش ہو جاتی ہیں یہی وجہ ہے کہ بعض علماء اصول استحسان کو ایک الگ اور مستقل دلیل احکام یا مصدر شریعت تسلیم کرنے کی بجائے اسے ادلہ شرعیہ ہی سے استدلال کی ایک صورت گردانتے ہیں:

چنانچہ استاذ علی حسب اللہ کہتے ہیں:

الاستحسان ليس مصدرا مستقلا من مصادر التشريع بل داخل فيها۔ [1]

ترجمہ: یعنی استحسان ایک الگ اور مستقل مصدر شریعت نہیں بلکہ دیگر مصادر تشریع میں داخل اور ان کی طرف راجع ہے۔

اور امام ابو زہرہ کی تصریح ہے کہ:

هو في موضوعه ليس خروجا على النصوص الشرعية۔ [2]

(اس سلسلہ میں تفصیلی بحث آگے آئے گی)

ان تصریحات سے یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ استحسان اپنے طریق استنباط کے لحاظ سے خالص اجتہادی مگر اپنی بنائے استدلال کے اعتبار سے خالص استنادی اصول ہے اور یوں تمام مصادر شریعت میں یہی وہ واحد اور تنہا مصدر ہے جو استناد اور اجتہاد کا حقیقی متوازن امتزاج ہونے کے باعث اسلامی فلسفۂ قانون کے جوہری خصائص اور شان جامعیت کا بھرپور آئینہ دار ہے۔

۲۔ واقعیت و مثالیت کا حسین مرقع

جیسا کہ شروع میں بیان ہوا اسلامی قانون

---

[1] علی حسب اللہ، اصول التشریع الاسلامی، ص ۲۰۵

[2] ابو زہرہ، اصول الفقہ، ص ۲۱۲

پرشتمل وحی سے ماخوذ اور دین فطرت کا جزو ہونے کے ناطے اپنے مقاصد، مصادر اور احکام میں مثالیت
و واقعیت کا حسین امتزاج رکھتا ہے اسلامی قانون کی مثالیت اس کے ان ارفع و اعلیٰ دینی مقاصد
پر مشتمل و اقدار میں پنہاں ہے جو اسلامی زندگی کے تمام انفرادی و اجتماعی پہلوؤں اور جملہ سیاسی،
سماجی اور قانونی نظاموں پر محیط ہیں جبکہ اس کی واقعیت و عملیت فطرت انسانی کے تمام عمرانی
تقضیات سے ہم آہنگ اصول و احکام اور عرف و ضرورت کی حجیت پر مبنی وسائل اجتہاد میں
نمایاں ہے۔ بقول سید قطب:

ان المنهج الذی یقدمه الفقه الاسلامی للحیاة البشریة یتسم بالواقعیة مع طبیعة الانسان وطبیعة الظروف التی تحیط بحیاته فی الکون ومدی طاقاته الواقعیة الحقیقیة[1]

یعنی زندگی کا جو نظام فقہ اسلامی نے پیش کیا ہے وہ انسان کے طبعی قویٰ و استعدادات اور
انسانی فطرت پر مشتمل ظروف و احوال سے مکمل مطابقت اور حقیقی واقعیت رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے
کہ مفتی اور مجتہد کے لیے ہر مسئلہ کا شرعی حل تجویز کرنے سے پیشتر سوال کرنے والے کی فطری استعداد
اور اس کے شہر و بستی کی رسوم و عادات سے مکمل واقفیت حاصل کرنا ضروری ہے تاکہ وہ حالات،
نوعیت معاملہ اور روح شریعت کی روشنی میں صحیح فیصلہ پر پہنچ سکے۔

اسلامی قانون کی مثالیت و واقعیت کے مابین یہ متوازن اور حقیقی جامعیت کی شان سب سے
زیادہ اور واضح طور پر اصول استحسان ہی میں نمایاں ہے کیونکہ دیگر اجتہادی مصادر بالعموم مثالیت
یا واقعیت میں سے کسی ایک ہی پہلو کی نمائندگی کرتے ہیں جیسے قیاس بنیادی طور پر منطقی طرز استدلال
کی ایک مجرد تجزیاتی و تصوراتی نوع ہونے کے باعث اسلامی قانون کے صرف مثالی رخ کا عکاس
ہے اور عرف و عادت کا اصول حیات انسانی کے عملی اور واقعی پہلوؤں سے متعلق ہونے کی بناء
پر قانون کی صرف واقعی جہت کا پتہ دیتا ہے۔ البتہ مصالح مرسلہ میں مثالیت اور واقعیت کا کسی

---

[1] محمد قطب، خصائص التصور الاسلامی، ص ۲۹۲

قدرا متزاج پایا جاتا ہے لیکن وہاں بھی مثالیت کا پہلو غالب اور عملی حیاتی رخ مغلوب و تابع ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس کے برعکس استحسان اپنی تمام انواع و صور میں اگر ایک طرف اعتبار مآل کے مثالی اصول پر استوار ہے، جیسا کہ اوپر بالتفصیل بیان ہوا، تو دوسری جانب اپنی سند اور دلیل میں عرف و عادت، ضرورت و حاجت اور تعامل کی جملہ صورتوں میں سراسر واقعیت و عملیت کا پہلو رکھتا ہے حتیٰ کہ استحسان سنت کی صورت میں بھی اکثر و بیشتر، بلکہ ہمیشہ سنت، حکم قیاسی کے مقابلے میں کسی نہ کسی عملی ضرورت یا رائج عادت و عرف ہی کی بناء پر حکم استحسان کو ترجیح دینے کا سبب بنتی ہے اور یوں استحسان کی یہ بظاہر خالص مثالی استنادی نوع بھی بالآخر مثالیت و واقعیت کا حسین مرقع بن جاتی ہے۔

بناء بریں یہ قرار دینا بجا ہے کہ اسلامی قانون میں استحسان کے سوا تمام مصادر و وسائل اجتہاد مثالیت یا واقعیت میں سے صرف کسی ایک پہلو کی ترجمانی کرتے ہیں یہ صرف اصول استحسان ہی ہے جو اپنی تمام انواع و صور میں بیک وقت مثالیت اور واقعیت کے دونوں پہلو رکھتا ہے اپنی غایت استدلال کے اعتبار سے استحسان نظریۂ اعتبار مآل پر استوار ہونے کے باعث سراسر مثالی اصول ہے جبکہ اپنی بنائے استدلال اور دلیل و سند کے لحاظ سے ضرورت و حاجت، عرف و عادت اور تعامل و سنت کی تمام صورتوں میں حیات انسانی کے فطری اور عمرانی پہلوؤں پر مبنی ہونے کے باعث کلی طور پر ایک واقعی اور عملی اصول کی حیثیت رکھتا ہے اور یوں مثالیت و واقعیت کا حسین مرقع ہونے کے ناطے استحسان اسلامی فلسفۂ قانون کے نمایاں ترین وصف جامعیت و توازن کی بھرپور عکاسی کرتا ہے۔

۳۔ ابتدائی اساسی اصول اور استثنائی قاعدہ

اسلامی قانون چونکہ آخری، آفاقی اور دائمی قانونی نظام ہے اس لیے قیامت تک ہر عہد اور ہر خطہ کے مختلف الاستعداد لوگوں کی تمام عمرانی ضروریات اور جملہ ممکنۃ الوقوع حوادث و مسائل کا احاطہ کرنے کے لیے اس امر کا اہتمام کیا گیا کہ جہاں عمومی اور غالب و پائیدار احوال و ظروف کے لیے مفصل اساسی

اور کلی احکام طے کر دیئے گیے وہاں ایک طرف نادر الوقوع مسائل کا حل تجویز کرنے کے لیے مجتہدین کو اجمالی اشارات، عمومی مقاصد و اہداف اور متنوع وسائل و طرق اجتہاد فراہم کر دیے گئے اور دوسری جانب عوارض اہلیت کے زیر اثر اصل اور اساسی احکام کی پیروی دشوار ہو جانے کی صورت میں متبادل رخصتی اور استثنائی احکام بھی اجمال و تفصیل کے دو درجوں میں رکھے گیے اور نادر الوقوع حوادث کے لیے ابتدائی اساسی احکام کی طرح متبادل استثنائی احکام کا استنباط بھی مجتہدین امت کو سونپا گیا اور اس ضمن میں کلی نصوص، عمومی مقاصد اور اجتہادی وسائل کے ذریعہ ان کی مناسب رہنمائی کر دی گئی۔

اس پس منظر میں اگر ہم غور کریں تو پتہ چلتا ہے کہ مجتہدین کو جہاں ابتدائی اساسی احکام کے اکتشاف کے لیے مختلف اجتہادی مصادر و وسائل جیسے قیاس، استصلاح، استصحاب، استدلال اور عرف و عادت وغیرہ عطا کیے گئے وہیں انہیں استثنائی، اضطراری اور رخصتی احکام کے استنباط و استخراج کے لیے بھی چند وسائل و مصادر اجتہاد جیسے ضرورت (الضرورات تبیح المحظورات) حاجت عمومی (الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة) رخصت، مانع عموم بلوی اور فساد زمانہ وغیرہ کی صورت میں دیئے گیے لیکن یہ ہر دو انواع کے مصادر و وسائل اس اعتبار سے محدود و مقید ہیں کہ اساسی احکام کے وسائل استنباط استثنائی احکام کے استخراج میں استعمال نہیں ہو سکتے اور استثنائی وسائل اجتہاد ابتدائی اساسی احکام کے اکتشاف میں مفید ثابت نہیں ہو سکتے۔ ان تمام مصادر تشریعت اور وسائل اجتہاد میں صرف استحسان ہی وہ واحد اصول ہے جو بیک وقت ابتدائی اساسی احکام کا مصدر بھی ہے اور استثنائی احکام کے استنباط کا قاعدہ بھی۔ ابتدائی اساسی اصول تو اس اعتبار سے کہ یہ سوا استحسان ضرورت کے اپنی باقی تمام انواع (استحسان سنت، استحسان اجماع، استحسان عرف اور استحسان قیاسی) میں ہر قسم کے تعبدی، اخلاقی، تعاملی اور تعزیری احکام کے استنباط و اکتشاف کی پوری پوری عملی صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر انواع استحسان اور نظائر استحسان کی تفصیلی بحث سے عیاں ہوگا۔ اور استثنائی قاعدہ اس

لحاظ سے کہ استحسان ضرورت بالخصوص اور باقی انواع بالعموم قیاسی احکام کے مقابلے میں ہر قسم کے متبادل مصلحتی اور رخصتی احکام کے استنباط کا سب سے بڑا ذریعہ ہیں جیساکہ پیچھے بیان کردہ اس امر سے بخوبی عیاں ہو جاتا ہے کہ استحسان اپنی نوعیت کے اکثر مظاہر میں کسی اصل کلی سے جزئی مسائل کے استثناء ہی کا نام ہے۔ بناء بریں یہ کہنا برحق ہے کہ استحسان بیک وقت ابتدائی اساسی اصول اور استثنائی قاعدہ ہونے کے ناطے اسلامی قانون میں اپنی جامعیت کے ایک اور نمایاں رخ سے امتیازی نوعیت اور منفرد حیثیت کا حامل مصدر شریعت ہے۔

۴۔ مستقل اصول استنباط اور منہاج تطبیق احکام

جیساکہ ابتدائے بحث میں اس امر کی طرف اشارہ کیا گیا تھا، اسلام نے زندگی کی تفسیر و تنظیم کے لیے جو الہامی ہدایتی نظام انسان کو عطا فرمایا ہے وہ دو بنیادی عناصر پر مشتمل ہے: ایک شریعت یعنی قانون اور دوسرا منہاج یعنی اس قانونی نظام کو زندگی کے تمام ادوار اور حالات میں نافذ کرنے کا عملی طریق کار۔ یہ اس لیے کہ مجرد قانونی تصورات اور احکام کی اس وقت تک کوئی اہمیت و افادیت نہیں جب تک ان کے عملی نفاذ اور حالات پر انطباق کا مکمل نظام و منہاج ان کے ساتھ نہ مہیا ہو۔ اور یہی وجہ ہے کہ اسلام نے جہاں ہر دور کے مجتہدین کو اپنے عصری مقتضیات کے حوالے سے شریعت کے غیر منصوص دائرہ میں اجتہاد و استنباط کی مکمل آزادی دی ہے اور اس سلسلہ میں متنوع مصادر و وسائل سے آراستہ کر دیا ہے۔ وہیں انہیں تمام منصوص و مستنبط احکام کے ہر عہد اور علاقہ کے ظروف و حالات پر عملی

انطباق کی ذمہ داری بھی سونپی گئی ہے اور اس ضمن میں تحقیق مناط[1] کا لازوال فقہی تطبیقی اصول عطا فرمایا ہے۔ اور یوں اسلامی قانون میں اجتہاد نظری اور اجتہاد عملی[2] دونوں پہلو بہ پہلو موجود ہیں اجتہاد نظری کے وسائل قیاس، استصلاح، استصحاب، استدلال، اور عرف وغیرہ کی صورت میں متعین اور طے شدہ ہیں جبکہ اجتہاد عملی کے وسائل متعین نہیں بلکہ مجتہد کو مکمل آزادی ہے کہ وہ احکام شرعیہ کی تطبیق و تنفیذ کے عمل میں تمام ممکنہ وسائل و ذرائع کو کام میں لائے بشرطیکہ وہ مقاصد شریعت اور روح قانون کے منافی نہ ہوں۔ اور اگرچہ اجتہاد نظری کے یہ مذکورہ وسائل بھی کسی نہ کسی مرحلے اور صورت میں اجتہاد عملی کے وسائل کی حیثیت میں استعمال ہو سکتے ہیں لیکن بہت معمولی اور ابتدائی درجے ہیں، ان کا اصل استعمال نظری اجتہاد کی صورت میں احکام کے اخذ و استنباط ہی کے اندر ہوتا ہے البتہ استحسان ایک ایسا اصول ہے جو اجتہاد نظری اور اجتہاد عملی دونوں میں یکساں طور پر استعمال ہوتا ہے۔ یہ صحیح معنوں میں ایک مستقل اصول استنباط بھی ہے اور تطبیق احکام کا عملی منہاج بھی، اس کی پہلی حیثیت تو اوپر واضح کی جا چکی ہے، البتہ تطبیق احکام میں استحسان کا کردار، اس کے استنباطی

---

[1] تحقیق مناط کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ: هو اثبات العلة فى احاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او قياس (الآمدی: الاحکام، ج ۳ ۲۲) یعنی علت حکم کی نص، اجماع یا قیاس کے ذریعہ معرفت کے بعد اسے عملی صورتوں میں متحقق اور ثابت کرنا۔ جیسے خلیفہ یا امام کا تعیین، نفقات واجبہ، ضمان متلفات اور جنایات کے تاوان کی مقدار کا تعیین وغیرہ۔ (غزالی: المستصفی، ج ۲، ص ۵۴) ۔

[2] اجتہاد عملی یہی تحقیق مناط ہے جو احکام شرعیہ کے حوادث وجزئیات پر انطباق کا نام ہے۔ اجتہاد کی یہ نوع بالاتفاق مشریعت کی ضرورت اور تکلیف شرعی کا جزو لازم ہے اس لیے قیامت تک اس کا انقطاع نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے بغیر احکام شرعیہ کی پابندی تکلیف بالمحال کے درجہ میں آجاتی ہے (الموافقات، ج ۴ ص ۹۵)۔ پھر اجتہاد عملی اپنے مواضع و مجالات، وسائل اور انجام دینے والے افراد کے لحاظ سے اجتہاد نظری کے مقابلے میں کہیں زیادہ وسیع، ہمہ گیر اور ہمہ جہت ہے۔

کردار سے کسی طور کم اور محدود نہیں بلکہ گہری نظر سے جائزہ لینے پر شاید اس کی یہ دوسری حیثیت غالب معلوم ہو۔ کیونکہ نہ صرف قیاس و استصلاح اور استدلال و استصحاب سے ماخوذ احکام کے نفاذ سے پہلے ان کے مآل تطبیق پر غور کرنا ضروری ہوتا ہے بلکہ خود نصوص و اجماع سے مستفاد احکام شریعت کا بھی یہی حال ہے چنانچہ تمام اصل اور استثنائی احکام شریعت کے بطور فتوی بیان کرنے اور حالات پر منطبق کرنے سے پہلے مجتہد کے لیے ان کے نفاذ سے مرتب ہونے والے نتائج و مآلات پر حصول مصلحت اور دفع مفسدہ کے حوالے سے غور کرنا ناگزیر ہے کیونکہ شارع کے پیش نظر تمام احکام شرعیہ کے نفاذ سے حصول مصالح اور دفع مفاسد کا مقصد ہے اور اگر کوئی بھی حکم کسی حال میں اس بنیادی مقصد کے حصول میں یقیناً ناکام ہوتا دکھائی دے تو اس حکم شرعی کو چھوڑ کر ضرورت و حاجت، عرف و تعامل یا قیاس خفی پر مبنی متبادل رخصتی استثنائی حکم نہ صرف جائز بلکہ ضروری ہو جاتا ہے اور یہی تو استحسان کی حقیقت ہے یعنی نفاذ احکام اصلیہ سے پہلے ان کے مآل تطبیق پر غور کرنا اور اگر ضرورت ہو تو متبادل استثنائی احکام اخذ کر کے نافذ کرنا؛ اور یوں اصول استحسان مجرد اجتہاد نظری کے ایک وسیلۂ انکشاف حکم سے بڑھ کر نفاذ و تطبیق احکام کے ایک بہت بڑے وسیلے بلکہ مکمل منہاج کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے جس سے اسلامی قانون میں اس کی امتیازی نوعیت اور شان جامعیت کا ایک اور پہلو نمایاں ہوتا ہے۔

۵ - تمام اجتہادی مصادر سے مقدم اور سب کو شامل

استحسان کی وسعت

وجامعیت اور امتیازی شان کا ایک اہم رخ یہ بھی ہے کہ نہ صرف نظری وسیلۂ اجتہاد کی حیثیت میں بلکہ عملی منہاج تطبیق احکام کے طور پر بھی اصول استحسان اجتہاد کی ان ہر دو نوع نظری و عملی کے جملہ وسائل و ذرائع اور مصادر و مآخذ سے باعتبار عملی استعمال کے مقدم اور پہلے ہے کیونکہ ایک مجتہد کے لیے قیاس و استدلال اور استصحاب و استصلاح کے ذریعہ احکام شرعیہ کے استنباط سے پہلے اس امر پر غور کرنا ضروری ہے کہ آیا مقاصد شریعت کی تحصیل یعنی

جلب مصالح اور دفع مفاسد کی خاطر پیش آمدہ مسائل وحالات میں قیاسی، استدلالی یا استصحابی طرز استدلال سے حاصل ہونے والے احکام کا نفاذ افادیت بخش اور نتیجہ خیز ہے یا نہیں اور اگر مسائل وحالات کی نوعیت ایسی ہو کہ مجرد قیاسی تجزیہ تحلیل یا کلی قواعد کے ذریعہ ان حالات سے مطابقت رکھنے والے احکام کا استخراج ممکن ہی نہ ہو تو پھر ان مصادر و وسائل اجتہاد کی جانب رجوع کرنے کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی بلکہ براہ راست مقاصد شریعت اور نوعیت حالات کی روشنی میں استحسان کے ذریعہ مناسب احکام استنباط کر کے لاگو کر دیئے جاتے ہیں البتہ اگر حالات ومسائل کی نوعیت قیاسی استدلالی احکام کو قبول کرتی ہو تو پھر ان مصادر کی جانب رجوع کیا جاتا ہے یوں یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ تمام اجتہادی مصادر میں عملی رجوع و استخدام کے لحاظ سے استحسان کو مقدم اور اولین حیثیت حاصل ہے کہ سب سے پہلے اس کے مقتضیات پر غور کرنے کے بعد اگر ضرورت محسوس ہو تو باقی وسائل اجتہاد کو کام میں لایا جاتا ہے ورنہ نہیں۔

پھر یہی نہیں کہ استحسان کو عمل استنباط و استخراج میں مقدم حیثیت حاصل ہے بلکہ دقت نظر سے جائزہ لینے پر یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ استحسان اپنی ذات میں ایک ایسا جامع، وسیع اور ہمہ گیر اصول ہے جس میں دیگر تمام اجتہادی مصادر شامل و داخل ہیں چنانچہ ضرورت، استثناء، اور رخصت پر مبنی تمام احکام تو بلاشبہ استحسان میں شامل اور اسی سے مستفاد ہیں رہا قیاس اور استصلاح تو قیاس کی تمام انواع اپنی قوت اثر اور قابلیت عمل کے اعتبار سے قوی اور ضعیف میں سمٹ آتی ہیں اب قیاس ظاہر اور قیاس خفی میں سے کسی ایک کے قوی اور واجب العمل ہونے کا فیصلہ استحسان ہی کی بناء پر کیا جاتا ہے اور ان میں سے جو بھی قوی ہو اس کے مطابق فیصلہ اور حکم کا نفاذ درحقیقت استحسان ہی کی رو سے ثابت شدہ حکم کا نفاذ قرار پاتا ہے اور یوں استحسان بالآخر قیاس کی تمام انواع کو محیط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح استصلاح یا مصالح مرسلہ بھی درحقیقت استحسان ہی کی ایک صورت اور رخ ہے جیساکہ الحجوی الثعالبی نے تصریح کی ہے کہ:

المصالح المرسلة هي من جملة ما دخل في الاستدلال بل في الاستحسان منه [1]

یعنی مصالح مرسلہ بھی انہی امور میں سے ہے جو استدلال بلکہ استحسان میں داخل اور شامل ہیں مالکیہ کے ہاں استحسان اور مصالح مرسلہ دو الگ الگ مصادر قانون ہونے کے باوصف درحقیقت ایک ہی چیز کے دو نام کی حیثیت رکھتے ہیں کیونکہ مصالح مرسلہ اور استحسان کی تمام صور و تطبیقات ایک ہی ہیں جیسا کہ شاطبی نے الموافقات میں مصالح مرسلہ اور استحسان کے لیے ایک ہی طرح کی نظائر پیش کی ہیں۔ اسی لیے ڈاکٹر حسین حامد حسان نے کہا ہے کہ:

اذا كان الاستحسان هو العمل بمصلحة في مقابلة عموم او قياس فانه يكون كل استحسان فيه عمل بمصلحة مرسلة ..... الا ان من ادخل في الاستحسان العمل بالاجماع والعرف وقاعدة رفع الحرج فان الاستحسان يكون اعم من المصلحة المرسلة، اذا تكون المصلحة نوعا من الاستحسان۔ [2]

یعنی استحسان اس اعتبار سے کہ قیاس یا عموم کے مقابلے میں مصلحت پر عمل کا نام ہے، مصالح مرسلہ پر مشتمل ہے لیکن چونکہ استحسان کی سند اجماع، عرف اور رفع حرج بھی ہو سکتی ہے اس لیے استحسان مصالح مرسلہ سے عام اور مصالح مرسلہ اس کی ایک نوع قرار پاتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ حنفیہ نے مصالح مرسلہ کو ایک مستقل اور جداگانہ مصدر شریعت تسلیم نہیں کیا بلکہ اسے استحسان ہی میں شامل تصور کیا ہے۔ اور استحسان مصلحت کے نام سے برتا ہے قیاس اور استصلاح کی طرح استصحاب بھی اصول استحسان میں داخل ہے کیونکہ ثابت شدہ

---

[1] الحجوی، الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی، ج ۱، ص ۹۳

[2] حسین حامد حسان، نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الاسلامی، ص ۲۹۷/۲۹۸۔

احکام کو استصحاب کے ذریعہ باقی وجاری رکھنے کا فیصلہ بھی اعتبار مآل کی بناء پر استحسان ہی کی رو سے کیا جاتا ہے کہ اگر وہ ثابت شدہ حکم جلب مصلحت اور دفع مضرت کا ذریعہ بن رہا ہو تو باقی رہے گا ورنہ متروک ہو جائے گا اور استحسان کی رو سے نیا حکم مستنبط کر کے نافذ کرنا ہوگا اسی طرح دیگر اجتہادی مصادر شریعت بھی بالآخر استحسان میں شامل اور اس کی مختلف انواع وصور کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اور یوں اس اہم اور بنیادی اصول اجتہاد کی امتیازی نوعیت اور شان جامعیت پوری طرح اجاگر ہو جاتی ہے -

اوپر کی تصریحات سے یہ حقیقت پوری طرح واشگاف ہوگئی کہ اسلامی قانون میں استحسان کو بطور مصدر استنباط اور وسیلۂ اجتہاد نظری وعملی جو اہم، بنیادی اور امتیازی نوعیت ومقام حاصل ہے اس کی رو سے بجا طور پر استحسان کو نہ صرف اسلامی فلسفۂ قانون کے تمام جوہری خصائص واوصاف کا مکمل عکاس اور آئینہ دار ٹھہرایا جا سکتا ہے بلکہ دیگر تمام اجتہادی مصادر قانون پر مقدم اور سب کو شامل ومحیط ہونے کی بنا پر اسے ایک حد تک اجتہاد کا مترادف بھی سمجھا جا سکتا ہے اور غالباً یہی وجہ ہے کہ امام مالکؒ نے استحسان کو علم وفقہ کے دس میں سے ۹ حصے قرار دیتے ہوئے فرمایا:

الاستحسان تسعة اعشار العلم[1] اور فرمایا کہ

المغرق فی القیاس یکاد یفارق السنة[2]

یعنی استحسان کو چھوڑ کر محض قیاس پر انحصار کرنے والا شخص سنت کی روح سے انحراف کا شکار ہو سکتا ہے

نیز اصبغ بن فرج مالکی کا یہ قول بھی استحسان کی اسی اہمیت کا بیان ہے کہ:

ان الاستحسان اغلب فی الفقه من القیاس۔[3]

---

[1] الشاطبی: الموافقات، ج ۴: ص ۲۰۹

[2] ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۲۰۹

[3] الشاطبی: الموافقات، ج ۴: ص ۲۰۹

یعنی فقہ میں قیاس اور قواعد پر مبنی احکام کے مقابلے میں استحسان کا عمل دخل بہت زیادہ ہے اور غالباً یہی وجہ ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ جب تک قیاس و استدلال کی رو سے فقہی احکام کے استنباط کے سلسلہ میں نتائج اخذ کرتے رہتے، آپ کے تلامذہ آپ سے بحث و مناقشہ میں مصروف رہتے۔ لیکن جونہی کسی معاملہ میں آپ یہ فرماتے کہ یہ حکم استحسان پر مبنی ہے سب خاموش ہو کر تسلیم کر لیتے اور کوئی بحث پر آمادہ نہ ہوتا چنانچہ امام محمد بن حسن الشیبانی فرماتے ہیں:

ان اصحابہ کانوا ینا زعونہ فی المقاییس، فاذا قال استحسن لم یلحق بہ احد۔[۱]

یعنی آپ کے اصحاب قیاسی احکام کے معاملے میں آپ سے بحث کیا کرتے تھے لیکن جب آپ یہ فرما دیتے کہ میں استحسان کی بنا پر یہ بات کہہ رہا ہوں تو سب قبول کر لیتے تھے۔

امام محمدؒ کا یہ ارشاد بھی استحسان کی اسی اہمیت و افادیت اور وسعت و جامعیت کا غماز ہے کہ:

ان العالم بالاستحسان مع باقی الادلۃ یسعہ الاجتہاد فی کل شیء من امورہ۔[۲]

یعنی استحسان کا علم رکھنے والا شخص باقی دلائل شرعیہ کو بھی کام لاتے ہوئے۔ اپنے تمام معاملات میں اجتہاد و استنباط کی پوری پوری قدرت رکھتا ہے۔

الغرض استحسان اسلامی قانون کے جملہ دینی مقاصد کی تکمیل کا ذریعہ، روح شریعت یا اسلامی استنباط و اجتہاد کا حقیقی امتزاج مثالیت و واقعیت کا حسین مرقع، استنباط و تحقیق احکام کا جامع ترین وسیلہ اور شریعت کے تمام اجتہادی مصادر پر مقدم اور محیط ہے۔

یوں اسلامی قانون میں استحسان کی یہ امتیازی نوعیت اور منفرد حیثیت اس کے مفہوم و ماہیت، حجیت و قطعیت اور اقسام و نظائر کی وسعت کے علاوہ استحسان کی تاریخی اہمیت کے حوالے سے عہد

---

[۱] ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۲۰۷

[۲] بزدوی: اصول الفقہ: ص ۳۱۸۔

حاضر کے جدید تمدنی مقتضیات کی تکمیل اور فقہ کے امکانات ارتقاء میں اس کے خصوصی مقام و کردار کا تفصیلی جائزہ لینے کی مقتضی ہے۔ چنانچہ ذیل میں ان امور پر کسی قدر تفصیل سے بحث کی جائیگی۔

استحسان کا مفہوم اور ماہیت

استحسان کے مخصوص اصطلاحی اور فنی مفہوم کا جائزہ لینے سے پیشتر اس کا لغوی معنی بیان کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کیونکہ عام طور پر کسی بھی لفظ کا اصطلاحی مفہوم اس کے لغوی اطلاق سے ماخوذ اور اس کے قریب تر ہوا کرتا ہے۔

لغوی اطلاق

استحسان لفظ حسن سے استفعال[1] کے باب پر مصدر ہے لغت میں اس کے مندرجہ ذیل معانی اور اطلاقات مستعمل ہیں۔

۱۔ عد الشئ واعتقاده حسنا[2] یعنی کسی چیز کو اچھا اور مستحسن سمجھنا خواہ وہ چیز حسیات میں سے ہو یا معنویات[3] میں سے۔ چنانچہ عربی محاورہ میں " استحسن الرأی، استحسن القول، استحسن الطعام۔ (یعنی اس نے رائے کو، یا بات کو، یا کھانے کو اچھا سمجھا۔) وغیرہ کہا جاتا ہے۔ اس کی ضد استقباح[4] یعنی قبیح سمجھنا ہے۔ یہ استحسان یعنی اچھا سمجھنا بقول راغب تین جہت سے ہوتا ہے۔ جہت عقل، جہت ہوی اور جہت حس[5] لیکن ان پر ایک اور جہت کا اضافہ ممکن ہے یعنی جہت شرع جو اگرچہ جہتِ عقل کے موافق ہے لیکن اس سے مستقل اور جداگانہ رخ ہے۔

۲۔ طلب الاحسن للاتباع الذی ھو مامور بہ[6] یعنی اچھی بات کی جستجو کرنا تاکہ اس

---

[1] الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۴، ص ۲۱۱۔

[2] الزبیدی: تاج العروس، ج ۹، ص ۱۶۷۔

[3] خلاف: مصادر التشریع فیما لانص فیہ، ص ۶۹

[4] مختار الصحاح: ذیل مادہ۔

[5] الراغب: المفردات فی غریب القرآن، ص ۱۱۸

[6] سرخسی: اصول السرخسی، ج ۲ ص ۲۰۰

کی پیروی کی جائے جو کہ شرعاً مامور بہ ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ: فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ[1] (یعنی میرے ان بندوں کو بشارت دو جو اچھی بات سن کر اس پر عمل کرتے ہیں) سے عیاں ہوتا ہے۔

۳۔ کون الشئ علی صفۃ الحسن[2] یعنی کسی چیز کا صفت حسن سے متصف ہونا علامہ راغب اصفہانی کہتے ہیں:

الحسن اکثر ما یقال فی تعارف العامۃ فی المستحسن بالبصر یقال رجل حسن وحسان وامراۃ حسناء وحسانۃ، واکثر ما جاء فی القران من الحسن فللمستحسن من جھۃ البصیرۃ کما فی قولہ تعالیٰ، فیتبعون احسنہ[3]

یعنی عرف عام میں اکثر حسن ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جن کا استحسان از روئے بصارت ہو جبکہ قرآن کریم میں حسن کا لفظ زیادہ تر بر بنائے بصیرت پسندیدہ اشیاء کے لیے استعمال ہوا ہے۔

یہ تھے لفظ استحسان کے لغوی معانی اور اطلاقات جو اس کے فقہی اور اصولی مفاہیم میں پوری طرح جلوہ بار ہیں جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا۔

اصطلاحی مفاہیم

استحسان بیک وقت فقہی تصور بھی ہے اور اصولی اصطلاح بھی اور ان ہر دو اعتبار سے اس کا مفہوم عموم و خصوص اور رد و قبول کے متنوع پہلو رکھتا ہے جن کو اجاگر کیے بغیر استحسان کی ماہیت، نوعیت اور حجیت پر سے اختلاف و تناقض کا غبار دور نہیں کیا جا سکتا لہٰذا ہم ذیل میں استحسان کا عام فقہی تصور بیان کرنے کے بعد اصولی مفاہیم پر مختلف اعتبارات سے تفصیلی گفتگو کریں گے۔

---

[1] الزمر: ۱۸،۱۷

[2] الکاسانی: بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۱۱۸

[3] الراغب الاصفہانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۱۱۹۔

استحسان کا عام فقہی تصور

فقہی اصطلاح میں لفظ استحسان کا اطلاق حظر و اباحت اور زہد و ورع سے متعلق احکام کے وسیع دائرے پر ہوتا ہے چنانچہ فقہاء کرام بالخصوص احناف ، مثلاً کرخی ، سرخسی اور کاسانی وغیرہ نے استحسان کے عنوان سے جن فقہی احکام کا ذکر کیا ہے ان پر ایک اجمالی نظر ڈالنے سے یہ حقیقت پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ آداب معاشرت ، احترام شعائر ، تحفظ مصالح ، تعمیر اخلاق اور تزکیۂ نفس کے دائروں پر محیط سب کے سب احکام و قواعد استحسان کے مفہوم میں سمٹ آتے ہیں جیساکہ ذیل کی اجمالی فہرست سے عیاں ہوتا ہے ۔

۱ - آداب معاشرت سے متعلق احکام

استحسان کے اس دائرے میں حسب ذیل احکام آتے ہیں ۔

ا ؛ مردوں اور عورتوں کے باہمی اختلاط اور ایک دوسرے کو دیکھنے ، ہاتھ لگانے اور بات چیت کرنے کی حدود اور ستر و حجاب کے احکام ۔

ب ؛ دوسروں کے گھر میں داخل ہونے اور وہاں ٹھہرنے کے آداب ۔

ج ؛ مسلمانوں کے باہمی معاشرتی حقوق و فرائض جیسے بیماروں کی عیادت ، میل جول ، جنازوں کی مشایعت ، ولیمہ و عقیقہ اور دعوتوں میں شمولیت ،

۲ - احترام شعائر سے متعلق احکام

اس دائرے سے متعلق استحسانی احکام کی حسب ذیل انواع ہیں ۔

ا ۔ کعبۃ اللہ کی حرمت و تقدس کے پیش نظر پیشاب کرتے وقت قبلہ کی سمت منہ یا پیٹھ کرنے کی ممانعت اور قبلہ کی سمت تھوکنے کی ممانعت وغیرہ ۔

ب ۔ مساجد کی تزیین و آرائش اور مصحف مقدس کی تحسین و تزیین سے متعلق احکام ۔

ج ۔ بعض اہم اور مقدس مناسبات کے حوالے سے مخصوص ایام و اوقات میں عبادات و اذکار کا اہتمام ۔

د ۔ حرم شریف ، مساجد اور مصاحف تک مشرکین کی رسائی کی ممانعت سے متعلق احکام ۔

۳۔ اسلامی تشخص کو اجاگر کرنیوالے احکام

استحسان کے اس دائرہ میں حسب ذیل احکام آتے ہیں۔

ا ۔ وضع قطع چال ڈھال اور فکر و عمل میں غیر مسلم اقوام سے تشبہ کی ممانعت۔

ب۔ غناء و موسیقی، لہو و لعب اور لایعنی امور سے گریز و اجتناب پر مشتمل احکام۔

ج ۔ خوشی و غم کے مواقع اور تقریبات میں عہد جاہلیت کے رسوم اور بدعات سے اجتناب کی ہدایات۔

۴۔ سنن و مستحبات کی پیروی سے متعلق احکام

استحسان کا یہ دائرہ حسب ذیل انواع احکام پر مشتمل ہے۔

ا ۔ عبادات میں نوافل، اوراد و اذکار اور مراقبات وغیرہ بطور وسائل تزکیہء نفس اپنانا۔

ب معاشرتی زندگی میں باہمی محبت و اخوت کے فروغ کی خاطر ولیمہ، عقیقہ، دعوت، ہدیہ وغیرہ ایسے مستحب اعمال انجام دینا۔

ج۔ عادی زندگی میں صحت و تندرستی اور علاج و دوا سے متعلق وہ امور جو سنت سے ثابت ہیں۔

۵۔ مکروہات و مشتبہات سے اجتناب کے متعلق احکام

اس دائرے میں آنے والے استحسانی احکام حسب ذیل ہیں۔

ا ۔ احتکار و اکتناز، جوا، قمار اور رشوت و سود وغیرہ کی غیر واضح اور ربا کی صورتوں تک کی ممانعت۔

ب ۔ مواضع تہمت اور مشکوک معاملات سے اجتناب کی ہدایت۔

ج ۔ مردوں کے لیے سونا، ریشم اور عورتوں سے متعلق دیگر سامان آسائش کو استعمال کرنے کی

ممانعت وغیرہ۔

اس اجمالی فہرست سے استحسان کے فقہی تصور کی وسعت وجامعیت اور عمومیت بخوبی واضح ہو جاتی ہے چنانچہ علامہ سرخسی نے المبسوط[1] میں اور علامہ کاسانی نے البدائع[2] میں علامہ کرخی کی پیروی کرتے ہوئے حظر واباحت اور زہد وورع کے ان تمام احکام کو استحسان کے باب میں بالتفصیل بیان کیا ہے جس سے استحسان کا فقہی اطلاق اور تصور پوری طرح اجاگر ہو جاتا ہے۔

استحسان کا اصولی مفہوم

اصول فقہ میں استحسان کے مفہوم اور تعریف کے بارے میں جس قدر اختلاف وتناقض پایا جاتا ہے شاید ہی کوئی اور اصطلاح اس قدر اختلاف کا شکار ہوئی ہو۔ استحسان کی مشروعیت وحجیت اور مصدر شریعت ہونے کے بارے میں اصولیین اور فقہاء کے تمام اختلافات اور نزاعات کا مرجع درحقیقت یہی ہے کہ ہر ایک نے مخصوص زاویہ نظر سے استحسان کا مفہوم بیان کیا اور پھر اپنے متعین کردہ مفہوم کی روشنی میں اس کی حجیت ومصدریت پر طول طویل بحث کر ڈالی جو بہر صورت نزاع لفظی[3] سے آگے نہ بڑھ سکی۔ استحسان کی ماہیت ومشروعیت کے بارے میں اس تمام فکری اختلاف واضطراب کو رفع کرنے اور معاملہ کی اصل حقیقت اجاگر کرنے کی خاطر ہم ذیل میں پہلے استحسان کا سطحی، غیر حقیقی اور مردود تصور بیان کریں گے، پھر جملہ مذاہب فقہیہ کے علماء کی پیش کردہ تعریفات کا تجزیہ کرتے ہوئے ایک جامع ومانع، حقیقی اور بالاتفاق قابل قبول تعریف متعین کرنے کی کوشش کریں گے۔

تصور مردود

استحسان کا انکار کرنے والے علماء میں امام شافعیؒ اور ان کے پیروکار علمائے اصول غزالی، ماوردی، بیضاوی وغیرہ سے لے کر علمائے

۱؎ دیکھئے المبسوط، ج ۱۰، ص ۱۴۵ و مابعد۔

۲؎ دیکھئے بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۱۱۸ تا ص ۱۳۱

۳؎ اس سلسلہ میں تفصیلی وضاحت آگے آرہی ہے۔

ظواہر ہیں ابن حزم اور شوکانی تک سبھی درحقیقت استحسان کے ایک مخصوص مفہوم کی تردید کرتے آئے ہیں اور جس مفہوم میں استحسان کا انہوں نے انکار کیا ہے وہ تاریخ اسلام میں کسی بھی فقیہ، امام یا اصولی کے نزدیک حجت نہیں رہا بلکہ سب کے نزدیک بالاتفاق باطل اور مردود ہے۔ استحسان کے اس مردود مفہوم کو ظاہر کرنے والی مختلف تعبیرات اور ان کا تجزیہ و ابطال حسب ذیل ہے۔

۱۔ ماوردی نے قائلین استحسان کی طرف منسوب کرتے ہوئے یہ تعریف بیان کی ہے کہ: قال بعضهم : هو ما غلب فی الظن وحسن فی العقل من غیر دلیل ولا اصل وان دفعه من دلائل الشرع اصل [1]

یعنی بعض قائلین استحسان نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جو چیز انسان کے گمان پر غالب آجائے اور عقل کو اچھی معلوم ہو بغیر کسی دلیل یا اصول کے (محض عقل و ذوق کی بناء پر) وہ استحسان ہے خواہ دلائل شرع میں سے کوئی اصول اس کا مزاحم ہی کیوں نہ ہو۔

امام غزالی نے بھی استحسان کے تین معانی میں سے پہلا یہ بیان کیا ہے کہ: انه الذی یسبق الی الفهم ای ما یستحسنه المجتهد بعقله [2] یعنی مجتہد کا کسی چیز کو مجرد اپنی عقل و فہم کی رو سے اچھا سمجھنا استحسان ہے۔ ابن حزم ظاہری نے بھی استحسان کا یہی مفہوم فرض کر کے اس کی تردید میں صفحے کے صفحے لکھ ڈالے چنانچہ وہ کہتے ہیں: هو الحکم بما راه الحاکم اصلح فی العاقبة والحال ومن المحال ان یکون الحق فیما استحسنا دون برهان۔ [3]

یعنی استحسان، استنباط اور رائے سب کا معنی یہ ہے کہ قاضی یا مجتہد اپنی رائے سے کسی حکم کو حال اور مآل کے اعتبار سے اچھا سمجھے ..... اور یہ محال ہے کہ جس چیز کو ہم تے بغیر

---

[1] الماوردی: ادب القاضی، ج ۲، ص ۶۵۱

[2] الغزالی: المستصفیٰ، ج ۱ ص ۲۷۴، نیز المنخول، ص ۳۷۵

[3] ابن حزم: الاحکام نے اصول الاحکام، ج ۶ ص ۱۶، ۱۷۔

دلیل و برہان کے محض اپنی رائے سے اچھا سمجھا ہے وہ صحیح اور حق ہو۔ یوں ہم دیکھتے ہیں کہ منکرین[1] خواہ شافعیہ ہوں یا ظاہریہ، استحسان کے جس فرضی مفہوم کی تردید و ابطال میں طول طویل بحثیں کر رہے ہیں وہ مفہوم قائلین استحسان کے کسی بھی گروہ کے نزدیک بلکہ سرے سے فقہ اسلامی کی تاریخ میں موجود ہی نہیں چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی کسی بھی کتاب میں، یا کسی بھی عالم سے مذکورہ باطل مفہوم کہیں بھی صراحت و شہادت کے ساتھ منقول و ثابت نہیں۔ اور نہ ہی ان جلیل القدر فقہاء کے بارے میں یہ گمان رکھنا از روئے عقل درست ہے کہ وہ اس باطل مفہوم میں استحسان کے قائل ہوں گے جیسا کہ ابن عربی المالکی نے تصریح کی ہے کہ: انکر جمهور من الناس على ابي حنيفة القول بالاستحسان فقالوا انه يحرم ويحلل بالهوى من غير دليل وما كان يفعل ذلك احد من اتباع المسلمين، فكيف ابوحنيفة[2]

یعنی جمہور عوام نے امام ابوحنیفہؒ کے استدلال بالاستحسان کا انکار کیا اور یہ کہا ہے کہ وہ بغیر دلیل شرعی کے صرف اپنی رائے سے تحریم و تحلیل کا فیصلہ کرتے ہیں، یہ محض اتہام ہے کیونکہ امام ابوحنیفہ تو درکنار کسی عام مسلمان کے بارے میں بھی ایسا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ بناء بریں علامہ عبدالعزیز البخاری نے بالکل درست لکھا ہے کہ

ان بعض القادحين في المسلمين طعن على ابي حنيفة واصحابه في تركهم القياس بالاستحسان ..... وقال انه قول بالتشهي .... وكل ذلك طعن من غير روية وقدح من غير وقوف على المراد !! ابوحنيفة اجل قدرا واشد ورعا من ان يقول في الدين بالتشهي او يعمل بما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعا۔[3]

---

[1] یہ امر باعث حیرت و استعجاب ہے کہ ایک متأخر حنفی عالم شاہ ولی اللہؒ نے بھی استحسان کے اسی فرضی اور من گھڑت مفہوم کو بنیاد بنا کر اسے غریب فی الدین میں شمار کیا ہے (ملاحظہ ہو حجۃ اللہ، اردو، ج ۱ ص ۵۰۸) حالانکہ ان کے دور تک تو استحسان کا حقیقی تصور پوری طرح واضح اور جلی ہو کر سامنے آچکا تھا اور غلط فہمیوں کے تمام امکانات مسدود ہو چکے تھے۔

[2] ابن عربی: احکام القرآن: ۱: [3] البخاری، کشف الاسرار: ج ۳: ص ۱۳۳

یعنی بعض لوگوں نے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب پر قیاس کو چھوڑ کر محض اپنی پسند کے مطابق استحسان پر عمل کرنے کا اتہام باندھا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ طعن و تشنیع اور الزام بغیر سوچے سمجھے اور بغیر ان کی مراد جانے محض باطل الزام ہے حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اس امر سے بہت بلند و بالا اور زیادہ متقی اور پرہیزگار ہیں کہ وہ دین میں محض اپنی خواہش کی بنا پر کوئی ایسی رائے دیں جس پر کوئی دلیل شرعی قائم نہ ہو۔ استاذ یوسف موسی نے اس حقیقت کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

قد یراد بالاستحسان ما یستحسنہ المجتہد بعقلہ من غیر دلیل، وھذا طبعاً لا یریدہ الاحناف ولا غیرھم من ھذا الاصل، ما دام سوا یعتبرونہ دلیلاً من ادلۃ الاحکام الفقہیۃ ولعل ھذا المعنی ھو الذی جعل الشافعی یرفض اعتبار الاستحسان اصلاً من اصول ھذہ الاحکام وقال فیہ قولتہ المشہورۃ۔ من استحسن فقد شرع۔[1]

یعنی استحسان کا یہ مفہوم کہ مجتہد کسی چیز کو اپنی عقل سے بغیر دلیل شرعی کے اچھا سمجھے، نہ احناف کی مراد ہو سکتی ہے اور نہ ان کے علاوہ کسی اور قائل استحسان کی، جبکہ وہ اسے احکام فقہیہ کے دلائل میں سے ایک دلیل شرعی ٹھہراتے ہیں، اور شاید استحسان کا یہی باطل اور فرضی مفہوم ہے جس کی امام شافعیؒ نے تردید کرتے ہوئے اپنا یہ معروف قول کہا کہ "جو استحسان کی بناء پر فیصلہ کرے وہ گویا شارع بن بیٹھا"۔ اور علامہ ابن السمعانی الشافعیؒ نے تو یہ تصریح کر کے بات ہی ختم کر دی کہ ان کان الاستحسان ھو القول بما یستحسنہ الانسان ویشتہیہ من غیر دلیل فھو باطل ولا احد یقول بہ۔[2]

---

[1] یوسف موسی، المدخل لدراسۃ الفقہ اسلامی: ص ۱۹۷

[2] الحجوی: الفکر السامی، ج ۱ ص ۹۲، نیز ارشاد الفحول للشوکانی، ص ۲۴۱۔

یعنی اگر استحسان مجتہد کے محض اپنی رائے اور خواہش کی بناء پر بغیر کسی دلیل کے فیصلہ کرنے سے عبارت ہو تو یہ تصور باطل ہے اور علماء میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں۔

۲- استحسان کا ناقابل قبول تصور بیان کرنے کیلئے ایک تعبیر بالعموم یہ اختیار کی جاتی ہے کہ:

هو عبارة عن دليل ينقدح فى نفس المجتهد لا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه - [1]

یعنی استحسان ایک ایسی دلیل سے عبارت ہے جو مجتہد کے نفس پر القاء ہوتی ہے لیکن وہ اسے بیان کرنے کی قدرت نہیں رکھتا کیونکہ الفاظ و عبارات اس ضمن میں اسکی مدد نہیں کرتے

اس تعریف کو اکثر امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے [2] اور پھر اس کی تردید و ابطال میں لمبی چوڑی بحث شروع کر دی جاتی ہے جو بالآخر نزاع لفظی پر منتج ہوتی ہے تاہم اس سلسلہ میں یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہیئے کہ اس تعریف کے مدعا اور منشاء کے بارے میں دو احتمال پائے جاتے ہیں جن میں سے ایک احتمال تو بالاتفاق مردود اور باطل ہے جبکہ دوسرا احتمال تمام فقہاء کے نزدیک بالاتفاق مقبول بلکہ واجب العمل ہے۔ احتمال مردود تو یہ ہے کہ مجتہد کے نفس میں جو دلیل منقدح ہو وہ مجرد شک واحتمال، گمان و وہم اور ہوس و خیال کے درجے میں ہو کسی شرعی عقلی یا کشفی و وجدانی اساس پر استوار نہ ہو ایسی دلیل یقیناً باطل اور بالاتفاق مردود ہے آمدی کہتے ہیں:

"ان تردد فيه بين ان يكون دليلا محققا و وهما فاسدا فلا خلاف فى امتناع التمسك به [3]

یعنی اگر مجتہد اس امر منقدح کے دلیل ثابت اور وہم فاسد ہونے کے بارے میں متردد ہو تو اس کے واجب الترک ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اور مجوی کہتے ہیں:

---

[1] الغزالی: المستصفیٰ، ج ۱ ص ۲۸۱، الشوکانی: ارشاد الفحول، ص ۲۴۰، الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۴ ص ۲۱۱، الشاطبی: الاعتصام: ج ۲، ص ۳۱۷

[2] الآمدی: الاحکام، ج ۴ ص ۲۱۱۔

[3] ایضاً " " " "

ان تردد فیه بین ان یکون دلیلا محققا " هما فاسد افلا خلاف فی امتناع التمسك به[1] ۔ یعنی اگر مجتہد اس امر منقدح کے دلیل ثابت اور وہم فاسد ہونے کے بارے میں متردد ہو تو اس کے واجب الترک ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اور رجوی کہتے ہیں: وان ان یکون بمعنی انه شاك فیه فهو مردود اتفاقا ولا تثبت الاحکام بالاحتمال والشك[2] یعنی اگر مجتہد اس دلیل منقدح میں شک رکھتا ہو تو وہ بالاتفاق مردود ہے کیونکہ احتمال اور شک کی بنا پر احکام شرعیہ ثابت نہیں ہوتے۔ اور غزالی کے اس قول کا مفہوم بھی یہی ہے کہ: انه هوس لان ما لا یقدر علی التعبیر عنه لا یدری انه وهم وخیال اس تعریف کا دوسرا احتمال جو بالاتفاق مقبول ہے یہ ہے کہ مجتہد کے نفس میں منقدح ہونے والی یہ دلیل استحسانی خیال و گمان کے درجے میں نہ ہو بلکہ مرتبۂ ثبوت و تحقیق میں پائی جاتی ہو اور اس کا کسی نہ کسی شرعی، عقلی یا وجدانی و کشفی[3] بنیاد پر استوار ہونا واضح ہو،

---

[1] الجوری: الفکر السامی، ج ۱ ص ۸۹

[2] الغزالی: المستصفی: ج ۱ ص ۲۸۱۔

[3] یہاں کسی کو یہ وہم و اشتباہ لاحق نہ ہو کہ مجرد کشف و وجدان کی بناء پر کسی دلیل کے تحقق و ثبوت کا فیصلہ اور اس کے ذریعہ احکام شرعیہ کا استنباط اور ترجیح کیوں کر ممکن ہے؟ اس لیے کہ علامہ ابن تیمیہ، علامہ شاطبی، علامہ سبکی، علامہ شعرانی اور بیسیوں دیگر جلیل القدر علماء و فقہاء نے کشف صحیح و صریح کی حجیت کا دائرہ استنباط و ترجیح احکام تک پھیلانے کی مکمل وضاحت کر دی ہے چنانچہ ابن تیمیہ کہتے ہیں:

> القلب المعمور بالتقوی اذا رجح بمجرد رایه فهو ترجیح شرعی ...... والذین انکروا کون الالهام طریقا الی الحقائق مطلقا اخطاوا - فاذا اجتهد العبد فی طاعة الله وتقواه کان ترجیحه لما رجح اقوی من ادلة کثیرة ضعیفة ...... وهوا قوی من کثیر من الاقیسة الضعیفة والموهومة والظواهر والاستصحابات الکثیرة - (فتاوی ابن تیمیہ، ج ۲۰: ص ۴۲)

یعنی تقوی سے معمور قلب کا مجرد اپنی رائے سے کسی حکم کو ترجیح دینا بالکل شرعی ترجیح ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس صورت میں مجتہد کا استحسانی فیصلہ نہ صرف بالاتفاق مقبول بلکہ واجب العمل ہے جیسا کہ الحجوی الثعالبی نے تصریح کی ہے کہ: فاما ان یکون انقداحہ فی نفس المجتہد بمعنی تحقق ثبوتہ فعملہ بہ واجب وھو مقبول اتفاقاً[۱]

اور آمدی نے کہا ہے کہ: وان تحقق انہ دلیل من الادلۃ الشرعیۃ فلا نزاع فی جواز التمسک بہ ایضاً[۲]

یعنی اگر اس امرِ منقدح کا دلیل شرعی ہونا مجتہد کے لیے کسی طور پر متحقق ہو گیا تو اس کے حجت اور قابلِ اعتبار ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔

بنا بریں استحسان کا یہ دوسرا مفہوم صرف ایک مخصوص احتمال کی بنا پر باطل اور مردود ٹھہرتا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ تعریف وضع کرنے والوں کے نزدیک اس کا یہ احتمال ہرگز مراد نہ تھا کیونکہ وہ ایک دلیل شرعی کی تعریف کر رہے تھے یہ جانتے ہوئے کہ شریعت کے احکام گمان و وہم کے ذریعہ ہرگز ثابت نہیں ہو سکتے، یہ تو صرف منکرین استحسان کی جانب سے لفظ "منقدح" کے لغوی عموم و اطلاق سے ماخوذ ایک بعید احتمال ہے تاہم اس کے باوجود ہم نے اس تعریف کو تصورِ مردود کے ضمن میں بیان کیا ہے تاکہ کسی کو الجھن یا اضطراب لاحق نہ ہو کیوں کہ استحسان کے حقیقی، واضح اور مقبول تصور کو اجاگر کرنے میں اس تعریف و تعبیر سے پوری

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) اور قیاسات و ظواہر ضعیفہ کے مقابلے میں بدرجہا قوی ہے۔ پھر انہوں نے اپنے اس موقف کے حق میں قرآن، سنت اور آثارِ صحابہ و اجماع اور عقل سے بے شمار دلائل بیان کیے ہیں جو فتاویٰ کے ۶ صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں۔ اسی طرح علامہ شاطبی نے الموافقات اور الاعتصام میں کشف و وجدان کی حجیت پر تفصیل سے بحث کی ہے اور اگرچہ اس کی حجیت کا مدار موافقت شرع پر رکھا ہے (الموافقات ج ۲، ص ۲۷۸) اور اس کا دائرہ عمل تحقیق مناط احکام تک محدود قرار دیا ہے (الاعتصام: ج ۲: ص ۳۵۴) تاہم غیر منصوص احکام اور مشتبہات کے سلسلہ میں اس کی حجیت کو تسلیم کیا ہے۔

(الاعتصام، ج ۲: ص ۳۵۱)

[۱] الحجوی: الفکر السامی، ج ۲، ص ۸۹۔

[۲] الآمدی: الاحکام، ج ۴: ص ۲۱۱

طرح استغناء اور صرف نظر ممکن ہے۔

۳۔ علامہ ماوردی نے احناف کی جانب منسوب کرتے ہوئے استحسان کا یہ مفہوم بیان کیا ہے کہ: ھوالقول بتخصیص العلة کما خص خروج الجص والنورة من علة الربا وان کان مکیلا۔[1]

یعنی بعض حنفیہ کے نزدیک استحسان تخصیص علت سے عبارت ہے جیسے علت ربا میں سے چونے اور گچ کی بربنائے استحسان تخصیص کر دی گئی ہے گویا یہ چیزیں مکیلی ہی کیوں نہ ہوں۔

اور بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ موصوف نے تخصیص علت کا قول حنفیہ کی جانب علامہ کرخی کی تعریف: الاستحسان ھوالعدول فی مسألة عن مثل ما حکم به فی نظائرھا الی خلافه لوجه ھو اقوی۔

(یعنی استحسان کسی مسئلہ کو اپنی نظائر سے قطع کر کے قوی تر وجہ کی جانب راجح کرنے کا نام ہے) کی بناء پر منسوب کیا ہے لیکن کرخی کی اس تعریف سے استحسان کا صرف حکم عام سے حکم خاص کی جانب عدول ہونا ثابت ہوتا ہے نہ کہ تخصیص علت ہونا۔ علامہ آمدی نے احناف کی پیش کردہ ایک اور تعریف سے استحسان کا مفہوم تخصیص علت اخذ کرتے ہوئے کہا ہے:

ومنھم من قال انه عبارة عن تخصیص قیاس بدلیل ھو اقوی منه، وحاصله یرجع الی تخصیص العلة[2]

ان کے برعکس ایک ازہری عالم یس سویلم طہ نے استحسان کا یہ مفہوم کہ وہ تخصیص علت سے عبارت ہے، ابوالحسین البصری المعتزلی کی جانب منسوب کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

وفسره ابوالحسین البصری بانه ترک وجه من وجوه الاجتھاد غیر شامل شمول الالفاظ لوجه اخر اقوی یکون کالطاری علی الاول المتروک..... وھو علی ھذا التفسیر یرجع الاستحسان الی تخصیص العلة[3]

---

[1] الماوردی: ادب القاضی، ج ۲، ص ۶۵۰ [2] الآمدی: الاحکام: ج ۴: ص ۲۱۲

[3] سویلم طہ: مختصر صفوة البیان، ص ۷۷۔

یعنی ابوالحسین البصری نے استحسان کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ اجتہاد کی وجوہ میں سے کسی ایک وجہ کو، دوسری طاری ہونے والی قوی تر وجہ کی بناء پر چھوڑ دینے کا نام ہے۔ یوں وہ اس تفسیر کی بناء پر استحسان کو تخصیص علت کی جانب راجع قرار دیتے ہیں۔ استحسان کا یہ مفہوم کہ وہ تخصیص علت سے عبارت ہے، خواہ ابوالحسین البصری کی تعریف سے ماخوذ ہوتا ہو، خواہ کرخی یا کسی اور حنفی عالم کی تعریف سے، بہر صورت غیر حقیقی اور ناقابل قبول مفہوم ہے جیسا کہ ایک عظیم حنفی عالم علامہ سرخسی نے تصریح کردی ہے کہ: وبهذا يتبين ان من ادعى ان القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فقد اخطا[1]

یعنی مذکورہ تصریحات سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ استحسان کو تخصیص علت کے مرادف ٹھہرانے کا دعویٰ سراسر غلط ہے۔ صاحب کشف الاسرار نے بھی استحسان کو تخصیص علت کی بجائے انعدام علت پر مبنی قرار دیا ہے۔

سلمہ فقہی مذاہب کا تصور استحسان

استحسان کا ایک واضح متعین اور بالاتفاق قابل قبول مفہوم

بالگر کرنے کے لیے پہلے مسلمہ فقہی مذاہب کے مختلف علماء کی پیش کردہ تعریفات استحسان ہتنقیدی جائزہ لینا ضروری ہے تاکہ اس انتقادی مطالعہ کی روشنی میں ایک جامع و مانع اور متفق علیہ مفہوم کا تعین آسان ہوجائے۔

ہ حنفی میں استحسان کا مفہوم

مختلف ادوار کے حنفی فقہاء سے استحسان کے مفہوم کے بارے میں مختلف تعبیرات

منقول ہیں جن میں سے اکثر تعریفات مخصوص زاویہ ہائے نگاہ پر مبنی ہیں یا استحسان کے بعض خاص پہلو اجاگر کرتی ہیں تاہم بعض تعریفات ایسی بھی ہیں جن میں استحسان کا ایک وسیع اور

---

[1] السرخسی: اصول السرخسی، ج ۲، ص ۲۰۴

جامع مفہوم متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ان میں سے چند اہم تعریفات حسب ذیل ہیں:

۱- الاستحسان هو العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه۔ [1]

یعنی استحسان قیاس ظاہر کو چھوڑ کر اس سے قوی تر قیاس پر عمل کا نام ہے۔

یہ تعریف علامہ بزدوی، علامہ نسفی علامہ ابن ہمام اور علامہ ابو بکر جصاص کے علاوہ متعدد دیگر حنفی علماء سے باختلاف الفاظ و تعبیر منقول ہے۔ لیکن یہ تعریف غیر جامع ہے کیونکہ یہ استحسان کی صرف ایک نوع یعنی استحسان قیاسی تک محدود ہے، قیاس کے علاوہ دیگر دلائل جیسے نص، اجماع، ضرورت اور مصلحت وغیرہ کے ذریعہ ثابت ہونے والے استحسان کو شامل نہیں [2] اور اس لحاظ سے یہ تعریف ناقص ہے۔

۲- صدر الشریعہ اور بعض دیگر علماء نے استحسان کی یہ تعریف پیش کی ہے کہ،

هو دليل يقابل القياس الجلي الذي تسبق اليه الافهام۔ [3]

یعنی استحسان ایسی دلیل کا نام ہے جو قیاس جلی کے معارض ہو۔

یہ تعریف گو سابقہ تعریف کے مقابلے میں کسی قدر وسیع اور جامع ہے کہ یہ استحسان کی تمام اساسی انواع کو شامل ہے لیکن اس میں دو خامیاں ہیں۔ ایک تو اس تعبیر میں شدید ابہام اور اجمال پایا جاتا ہے جس کے باعث یہ استحسان کا ایک متعین اور واضح مفہوم اجاگر کرنے سے قاصر ہے۔ دوسرے یہ تعریف استحسان کی ایک عام اور بنیادی قسم جو بقول سرخسی:

العمل بالاجتهاد وغالب الرأي في تقدير ما جعله الشرع موكولا الى آرائنا [4]

---

[1] البزدوی: اصول البزدوی، ص ۶،۳ ابن الملک: شرح المنار، ص ۲۸۴، الجصاص: اصول الجصاص مخطوطہ، ابن ہمام: التحریر مع التیسیر، ج ۴ ص ۷۸،

[2] زکریا بردیسی: الفقہ، ص ۳۰۵

[3] صدر الشریعہ: التوضیح والتلویح، ج ۲ ص ۸۲۔

[4] السرخسی: اصول السرخسی، ج ۲ ص ۲۰۰۔

سے عبارت ہے، کو شامل نہیں اور نہ ہی قیاس ظاہر کے علاوہ کسی اور قاعدہ یا اصول کے مقابلے میں آنے والے استحسان کو شامل ہے۔ اس لیے یہ تعریف غیر جامع اور ناقص ہے۔

۳۔ استاذ ابوزہرہ اور علی حسب اللہ وغیرہ نے بعض حنفی علماء کی جانب استحسان کی یہ تعریف منسوب کی ہے کہ: ھو استثناء مسألة جزئية من أصل كلي [۱]

یعنی استحسان قاعدہ کلیہ سے کسی جزئی مسئلہ کے استثناء کا نام ہے۔ اس تعریف میں بھی مذکورہ دونوں عیب پائے جاتے ہیں کہ اگرچہ یہ قاعدہ کلیہ کے مقابلے میں آنے والے استحسان کو شامل ہے مگر استحسان قیاسی اس سے خارج ہو گیا ہے لہٰذا یہ تعریف بھی مبہم اور غیر جامع ہے۔

۴۔ علامہ کرخی نے استحسان کی تعریف ان الفاظ میں پیش کی ہے:

الاستحسان هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسالة بمثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى من الاول يقتضي العدول عن الاول [۲]

یعنی استحسان سے مراد یہ ہے کہ انسان کسی مسئلہ میں اس فیصلہ سے ہٹ کر فیصلہ دے جو اس کے مشابہ مسائل میں پہلے دیا گیا ہو اس کا یہ فیصلہ کسی ایسے سبب کی بناء پر ہو جو سابق فیصلہ سے قوی تر اور اس سے انحراف کا متقاضی ہو۔

امام کرخی کی یہ تعریف اگرچہ استاذ عبدالوہاب خلاف کی رائے میں تمام حنفی تعریفات سے زیادہ جامع [۳] اور بقول امام ابوزہرہ: ابين التعريفات لحقيقة الاستحسان

---

[۱] ابوزہرہ: اصول الفقہ، ص ۲۰۸، علی حسب اللہ التشریع الاسلامی، ص ۲۰۴

[۲] دیکھیے الشاطبی، الاعتصام ج ۲، ص ۳۱۹؛ التہانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲ ص ۳۹۱۔

[۳] عبدالوہاب خلاف، مصادر التشریع الاسلامی، ص ۷۱

عند الحنفية لانه يشمل كل انواعه و يشير الى اساسه و لبه[1]

(یعنی حنفی استحسان کی حقیقت و جوہر اور اساس و بنیاد کو سب سے زیادہ واضح کرنے والی) ہے لیکن ابو الحسین البصری اور سیف الدین الآمدی نے اس تعریف کو غیر مانع قرار دیا ہے کیونکہ اس میں تین ایسی صورتیں داخل ہو جاتی ہیں جو ہرگز استحسان نہیں کہلا سکتیں، ایک تو حکم عام سے حکم خاص کی جانب عدول، دوسری، حکم منسوخ سے حکم ناسخ کی جانب عدول اور تیسری صورت استحسان ضعیف الاثر کے مقابلے میں قیاس قوی الاثر کو ترجیح دینے کی ہے[2]، یہ تینوں صورتیں استحسان نہیں لیکن بقول آمدی و بصری علامہ کرخی کی پیش کردہ تعریف میں داخل ہو جاتی ہیں جس کے باعث یہ تعریف غیر مانع ٹھہرتی ہے۔

۵ - علامہ سرخسی نے علاوہ ان تعریفات کے جو پیچھے استحسان کی اساس مشروعیت کے ضمن میں بیان ہوئیں، استحسان کا وسیع تر اصطلاحی اصولی مفہوم متعین کرنے کی کوشش ان الفاظ میں کی ہے: هو فی لسان الفقهاء نوعان العمل بالاجتهاد وغالب الرای فی تقدیر ما جعله الشرع موكولا الى ارآئنا نحو المتعة المذكورة فی قوله تعالى: متاعا بالمعروف حقا على المحسنين .... ولا يظن باحد من الفقهاء انه يخالف هذا النوع من الاستحسان، والنوع الآخر هو الدليل الذی يكون معارضا للقياس الظاهر الذی تسبق اليه الاوهام قبل انعام التأمل فيه، وبعد انعام التأمل فی حكم الحادثة و اشباهها من الاصول يظهر ان الدليل الذی عارضه فوقه فی القوة فان العمل به هو الواجب[3]

یعنی فقہاء کی اصطلاح میں استحسان کی دو انواع ہیں۔ ایک تو ان امور کے تعین میں اجتہاد

---

[1] ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۲۰۷

[2] ابو الحسین البصری: کتاب المعتمد، ج ۲: ص ۸۴۰؛ آلآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴: ص ۲۱۲۔

[3] [illegible]: اصول السرخسی، ج ۲: ص ۲۰۰۔

اور غالب رائے پر عمل کرنا جو شریعت نے ہماری رائے کے سپرد کر دیئے ہیں جیسے نفقہ اور متعہ کی مقدار وغیرہ، اور کسی فقیہ کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ وہ استحسان کی اس نوع کا مخالف یا منکر ہے۔ استحسان کی دوسری قسم وہ دلیل ہے جو قیاس ظاہر کے معارض ہو، جس کی طرف اس دلیل میں غور و فکر سے پہلے فوراً خیال جاتا ہو لیکن اس (پیش آمدہ) واقعہ اور اس کے بنیادی نظائر میں غور و فکر کے بعد یہ بات واضح ہو جائے کہ جو دلیل اس کے معارض ہے وہ قوت میں اس سے زیادہ ہے لہٰذا اس دلیل پر عمل کرنا واجب ہے :

استحسان کے وسیع اور جامع مفہوم کا احاطہ کرنے کے سلسلہ میں علامہ سرخسی کی یہ کوشش اگرچہ بہت حد تک کامیاب اور مفید ہے لیکن فنی اعتبار سے تعریف کے معیار پر پوری نہیں اترتی کیونکہ عبارت میں غیر ضروری طوالت و تفصیل آگئی ہے اور جامعیت و اختصار کا عنصر ختم ہو گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ سرخسی نے اس عبارت میں استحسان کا صرف مفہوم ہی بیان کرنا چاہا ہے ایک واضح، متعین اور جامع تعریف کرنا ان کے پیش نظر ہی نہ تھا ورنہ یہ کوئی زیادہ مشکل کام نہیں تھا۔ ویسے بھی علامہ سرخسی اور اس دور کے دیگر فقہاء کی عمومی روش بھی بسط و اطناب اور تفصیل و وضاحت رہی ہے، اختصار و جامعیت کے ساتھ اصطلاحات کی فنی تعریفات پیش کرنے کا کام بعض دیگر لوگوں نے دوسرے ادوار میں انجام دیا ہے۔

استحسان کی مالکی تعریفات

فقہ حنفی کی طرح فقہ مالکی میں بھی استحسان کا مفہوم تعبیرات کے تنوع اور اختلاف کا شکار ہو کر رہ گیا ہے اور سبب یہاں بھی وہی زاویہ نگاہ کا اختلاف یا استحسان کے کسی خاص پہلو کو اجاگر کرنے کا داعیہ رہا ہے۔ جیسا کہ ذیل میں بیان کردہ چند تعریفات سے عیاں ہے۔

۱- علامہ ابن الانباری مالکی نے استحسان کی تعریف یوں کی ہے: الظاهر من قول مالك ان حاصله استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي ومقتضاه تقديم الاستدلال المرسل على القياس۔

یعنی امام مالکؒ کے نزدیک استحسان قیاس کلی کے مقابلے میں مصلحت جزئیہ کی تقدیم اعتبار سے عبارت ہے[1]

یہ تعریف اگرچہ استحسان کے بارے میں مالکی مذہب کے تصور اور مؤقف کی واضح نمائندگی کرتی ہے لیکن اس میں استحسان کو صرف مصلحت جزئیہ تک محدود کرکے اس جامعیت اور وسعت سے محروم کردیا گیا ہے جس کی بعض دیگر مالکی علماء جیسے ابن العربی وغیرہ نے تصریح کرتے ہوئے استحسان کو سند کے اعتبار سے استحسان عرف و اجماع، استحسان مصلحت اور استحسان نفی حرج کی انواع میں تقسیم کیا ہے[2]

۲- امام باجی نے استحسان کی یہ مختصر تعریف پیش کی ہے:

الاستحسان هو الاخذ باقوى الدليلين[3]

یعنی استحسان دو دلیلوں میں سے قوی تر دلیل پر عمل کا نام ہے

یہ تعریف جو علامہ ابن العربی کی طرف بھی منسوب ہے[4] اگرچہ نہایت مختصر، جامع اور وسیع ہونے کے ناطے استحسان کی تمام انواع و صور کو محیط ہے لیکن اس کا یہ اختصار و اجمال بالآخر وسیع ہوکر استحسان کے علاوہ تعارض و ترجیح ادلہ کی دوسری صورتوں کو بھی شامل ہوجاتا ہے[5] جس کے باعث یہ تعریف غیر مانع ٹھہرتی ہے۔

۳- ایک اور مالکی فقیہ علی بن محمد اللخمی کی پیش کردہ تعریف علامہ حجوی نے علی بن عبداللہ التسولی کے حوالے سے نقل کی ہے جو یہ ہے هو كون الحادثة مترددة بين

---

[1] الشاطبی: الاعتصام، ج ۲ ص ۳۲۱: الشوکانی: ارشاد الفحول، ص ۲۴۱، ابوزہرہ، اصول الفقہ، ص ۲۰۸۔

[2] حسین حامد حسان: نظریۃ المصلحۃ، ص ۲۵۰۔

[3] الحجوی: الفکر السامی ج ۱ ص ۹۰، الشوکانی: ارشاد الفحول، ۲۴۱

[4] الشاطبی: الموافقات، ج ۴ ص ۲۰۸

[5] عبداللہ دراز: تعلیق الموافقات ج ۴ ص ۲۰۸۔

اصلین احدھما اقوی بہا شبہا او اقرب الیہا والاخر ابعد فیعدل عن القیاس علی الاصل القریب الی القیاس علی الاصل البعید لجریان عرف وضرب من المصلحۃ اوخوف مفسدۃ اوضرب من الضرر[1]

یعنی استحسان یہ ہے کہ پیش آمدہ حادثہ دو اصولوں کے درمیان اس طور متردد ہو کہ بظاہر ایک اصل سے قریب تر اور دوسرے سے بعید ہو لیکن عرف داخل یا حصول مصلحت اور دفع ضرر و مفسدۃ کی بنا پر اس واقعہ کو اصل قریب پر قیاس سے ہٹ کر اصل بعید پر قیاس کیا جائے۔ یہ تعریف کسی قدر طویل ہونے کے علاوہ غیر جامع اور پیچیدہ بھی ہے۔

۴۔ امام شاطبی نے علامہ ابن عربی کی یہ تعریف اختیار کی ہے کہ:

الاستحسان ھو ایثار ترک مقتضی الدلیل علی طریق الاستثناء والترخص لمعارضۃ مایعارض بہ فی بعض مقتضیاتہ[2]

یعنی استحسان درحقیقت مقتضائے دلیل کلی کو استثناء و رخصت کے طور پر کسی ایسے امر کے باعث ترک کر دینے سے تعبیر ہے جو اس کے بعض مقتضیات سے معارض ہو ابن العربی کی یہ تعریف گو سابقہ تعریفات سے کسی قدر بہتر ہے کیونکہ اس میں استحسان کی وسعت و عموم کے ساتھ ساتھ اس کی عملی نوعیت کو بھی اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے لیکن اس میں استحسان کے تمام مظاہر و انواع کو استثناء و ترخیص میں منحصر کر دینے کے باعث ایک طرح کی سطحیت اور عدم تدقیق کی صورت پیدا ہو گئی ہے۔

---

[1] الجوی: الفکر السامی: ج ۱ ص ۸۹۔

[2] الشاطبی: الموافقات: ج ۴، ص ۲۰۸، الاعتصام: ج ۲، ص ۳۲۰۔

۵ ۔ علامہ ابن رشد نے استحسان کی تعریف یوں کی ہے:

الاستحسان هو ما یکون طرحا لقیاس یودی الی الغلو فی الحکم ومبالغة فیه. فیعدل عنه فی بعض المواضع لمعنی یوثر فی الحکم یختص به ذلك الموضع ۔ [1]

یعنی استحسان یہ ہے کہ جن مواقع پر قیاس کا مطلقاً اجراء حکم شرعی میں غلو اور مبالغہ کا باعث بنتا ہو وہاں کسی ایسے امر کے باعث قیاس کو چھوڑ دیا جائے جو حکم میں مؤثر ہو اس تعریف میں صرف یہ خامی ہے کہ بظاہر استحسان کو ترک قیاس تک محدود کر دیا گیا ہے لیکن استاذ محمد مصطفیٰ شلبی نے اس سلسلہ میں تصریح کی ہے کہ استحسان کی تعریف میں قیاس سے فقہاء کی مراد صرف اصولی اصطلاحی قیاس نہیں بلکہ عام فقہی معنی میں قیاس بشمول قاعدہ کلیہ اور دلیل عمومی مراد ہے ۔ وہ کہتے ہیں:

ومما ینبغی التنبیه علیه منا ان القیاس المقابل لدلیل الاستحسان لا یراد منه القیاس الاصولی فی کل مسائل الاستحسان کما هو المتبادر من کلام الاصولیین بل هو اعم منه فقد یکون قیاسا اصولیا وقد یکون بمعنی القاعدة او الاصل العام، وقد یکون بمعنی الدلیل [2]

یعنی استحسان کے مقابلے میں بیان ہونے والے قیاس سے مراد اصولی قیاس نہیں جیسا کہ اصولیین کے کلام سے متبادر ہوتا ہے بلکہ یہ عام فقہی معنوں میں قیاس اصولی قاعدہ و اصل عام اور دلیل شرعی سب کو محیط ہے۔

علامہ شلبی کی اس تصریح کی روشنی میں ابن رشد اور دیگر مالکی و حنفی علماء کی پیش کردہ

---

[1] الشاطبی: الاعتصام، ج ۲ ص ۳۲۱، ابوزہرہ: اصول الفقہ، ص ۲۰۸ ۔ عبدالوہاب خلاف: مصادر التشریع

[2] محمد مصطفیٰ شلبی: اصول الفقہ الاسلامی، ص ۲۶۵

تعریفات استحسان میں لفظ قیاس کے استعمال سے پیدا ہونے والی خامی کا کسی حد تک ازالہ ہو جاتا ہے۔

حنبلی تعریفات

مذہب حنبلی میں استحسان کی تعریف کے سلسلہ میں بہت کم تعبیرات ملتی ہیں اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اصول فقہ کے موضوع پر حنبلی علماء نے بہت کم کتابیں لکھی ہیں دوسرے چونکہ امام احمد بن حنبل اصول استنباط ے سلسلہ میں اکثر حنفی، مالکی یا شافعیؒ مذہب میں سے کسی ایک کی موافقت اختیار کر لیتے ہیں ا لیے حنبلی فقہاء ان اصول استنباط کے مفاہیم و تعریفات کے بارے میں اکثر دیگر مذاہب ہیہ کے علماء پر اعتماد کر لیتے ہیں، استحسان کے سلسلہ میں بھی یہی کچھ ہوا جیسا کہ ذیل میں پیش کردہ چند بلی تعریفات سے واضح ہوگا۔

۱۔ علامہ ابن قدامہ المقدسی نے استحسان کے تین معنی بتائے ہیں۔

اول: العدول بحکم المسألة عن نظائرها لدلیل خاص من کتاب او سنة۔

یعنی کتاب و سنت سے ماخوذ کسی خاص دلیل کی بناء پر کسی خاص مسئلہ میں اس کے مشابہ مسائل کے حکم سے انحراف کرنا۔

دوم: ما یستحسنه المجتهد بعقله۔

یعنی مجتہد اپنی عقل سے جس حکم کو اچھا سمجھے۔

سوم: دلیل ینقدح فی نفس المجتهد لا یقدر علی التعبیر عنه [1]

یعنی ایسی دلیل جو مجتہد کے ذہن میں تو کھٹکتی ہو لیکن وہ اس کی تعبیر پر قادر نہ ہو۔

۲۔ علامہ طوفی اپنے رسالہ میں کہتے ہیں:

اجود تعریف للاستحسان انه العدول بحکم المسألة عن نظائرها لدلیل شرعی خاص وهو مذهب احمد [2]

---

[1] ابن قدامہ: روضۃ الناظر وجنۃ المناظر، ص ۸۵/۸۶۔

[2] عبدالوہاب خلاف: مصادر التشریع الاسلامی، ص ۸۰۔

یعنی استحسان کی سب سے اچھی تعریف یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں کسی خاص شرعی دلیل کی بناء پر اس کے مشابہ مسائل کے حکم سے انحراف کیا جائے یہی امام احمد کا مذہب ہے۔

۳۔ علامہ صفی الدین البغدادی الحنبلی نے بھی استحسان کی یہی تعریف پیش کی ہے کہ:

هو العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص۔

اور پھر ایک دوسری تعریف یہ نقل کی ہے کہ:

هو ان يترك حكما الى حكم هو اولى منه۔[1]

یعنی کسی حکم کو چھوڑ کر اس سے بہتر اور اعلیٰ حکم کی طرف رجوع کرنا۔

۴۔ خاندان تیمیہ کے تین حنبلی علماء کی تصنیف المسودۃ فی اصول الفقہ" میں آیا ہے:

ان الاستحسان فسره الحلوانی باوجه ثم قال: و يحتمل عندى ان يكون الاستحسان ترك القياس الجلى وغيره لدليل نص من خبر واحد او غيره او ترك القياس لقول الصحابى فيما لا يجرى فيه القياس۔[2]

یعنی علامہ حلوانی نے استحسان کی مختلف تفسیرات بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ میرے خیال میں استحسان کسی دلیل نصی جیسے خبر واحد یا قول صحابی وغیرہ کی بناء پر قیاس جلی کو چھوڑ دینے سے عبارت ہے۔

مذکورہ بالا تمام حنبلی تعریفات میں استحسان کو صرف کتاب وسنت میں سے کسی خاص شرعی دلیل کی بناء پر قیاس جلی کے ترک کر دینے تک محدود کر دیا گیا ہے حالانکہ عملی طور پر فقہاء حنابلہ استحسان کی باقی انواع کے بھی قائل نظر آتے ہیں جیسا کہ آگے بیان کردہ حنبلی نظائر استحسان سے عیاں ہوگا۔

---

[1] صفی الدین البغدادی، قواعد الاصول، ص ۱۱۸۔

[2] آل تیمیہ، المسودۃ فی اصول الفقہ ص ۴۵۱۔

مذہب شافعی کا تصور استحسان

امام شافعیؒ سے بظاہر استحسان کا انکار و ابطال ثابت ہونے کے باعث

گرچہ شافعی فقہاء اور اصولیین نے فنی اور اصولی اصطلاح کے طور پر استحسان کی متعین تعریف پیش کرنے سے گریز کیا لیکن چونکہ عملاً امام شافعیؒ نے اصول استحسان کو اپنے فقہی استنباطات میں پوری طرح برتا تھا اس لیے ان نظائر کی روشنی میں شافعی علماء نے دیگر مذاہب کی پیش کردہ تعریفات میں سے جو جو تعریفات اپنے مذہب کے موافق یا قریب تر پائیں، انہیں اختیار کر لیا، ذیل میں اکابر علماء شافعیہ کی اختیار کردہ چند تعریفات پیش کی جاتی ہیں۔

۱۔ علامہ ماوردی اور شیخ الاسلام زکریا انصاری نے حنفی علماء کی پیش کردہ متعدد تعریفات کو مذہب شافعیؒ کے موافق سمجھتے ہوئے اختیار کر لیا ہے۔ جن میں سے اہم تر یہ ہیں:

ا۔ علامہ ماوردی کہتے ہیں:

قال بعضهم: هو العمل باقوى القياسين، وهذا اسمانوانسلم عليه لانه الاحسن [۱]

یعنی بعض حنفیہ نے استحسان کو قوی تر قیاس پر عمل سے عبارت ٹھہرایا اور اس مفہوم میں ہم ان کی موافقت کرتے ہیں کیونکہ قوی تر قیاس پر عمل کرنا یقیناً احسن ہے اس سلسلہ میں زکریا انصاری اور علامہ محلی کہتے ہیں:

الاستحسان بعدول عن القياس الى اقوى منه ولا خلاف فيه بهذا المعنى اذا اقوى القياس مقدم على الاخر قطعا [۲]

ب: علامہ ماوردی مزید لکھتے ہیں:

اما الاستحسان فيما اوجبته ادلة الاصول واقترن به استحسان العقول فهو حجة متفق عليها يلزم العمل بها [۳]

---

[۱] الماوردی: ادب القاضی ج ۲، ص ۶۵۰

[۲] زکریا انصاری: غایۃ الوصول، ص ۱۳۹؛ المحلی: شرح جمع الجوامع، ج ۲، ص ۳۵۳

[۳] الماوردی: ادب القاضی: ج ۲، ص ۶۴۹۔

یعنی وہ استحسان جو اصولی دلائل اور عقل دونوں سے ثابت ہو بالاتفاق حجت اور واجب العمل ہے۔

شیخ الاسلام زکریا انصاری نے مذکورہ مفاہیم کے علاوہ عرف و عادت کی بناء پر ثابت ہونے والے استحسان کو بھی قطعی الحجیت قرار دیا ہے[۱]۔ اور اس سلسلہ میں علامہ محلا الشافعیؒ بھی ان سے پوری طرح متفق ہیں۔

۲۔ امام غزالی نے علامہ کرخی کی پیش کردہ تعریف استحسان کو صحیح اور منضبط قرار دیتے ہوئے اپنا لیا ہے اور ان کی بیان کردہ تین اقسام استحسان کو مذہب شافعیؒ میں حجیت اور واجب العمل ٹھہرایا ہے۔ چنانچہ المنخول میں ان کے بیان کا خلاصہ یہ ہے:

والصحیح فی ضبط الاستحسان ما ذکره الکرخی وقد قسمه اربعة اقسام: منها۔ اتباع الحدیث تقدیما له علی القیاس، وهذا واجب عندنا۔ ومنها۔ اتباع قول الصحابی علی خلاف القیاس، و ... متبع عندنا۔ ومنها۔ اتباع عادات الناس وما یطرد به عرفهم، وهذا تحکم۔ ومنها۔ اتباع المعنی الخفی اذا کان اخص، فهو متبع، لان الجلی الذی لا یمس المقصود باطل معه او متقدم علیه[۲]

یعنی علامہ کرخی نے استحسان کا صحیح مفہوم بیان کیا ہے اور اسے چار انواع میں تقسیم کیا ہے۔ پہلی قیاس کے مقابلے میں حدیث کی تقدیم و ترجیح، اور یہ ہمارے نزدیک بھی واجب العمل ہے۔ دوسری، قیاس کے مقابلے میں قول صحابی کی ترجیح یہ بھی ہمارے نزدیک واجب الاتباع ہے۔ تیسری قسم قیاس کے مقابلے میں، عرف و عادت پر عمل کرنا، یہ محض تحکم ہے کیونکہ لوگوں کی

---

[۱] المحلی: شرح جمع الجوامع، ج ۲، ص ۳۵۳؛ زکریا انصاری: غایۃ الوصول، ص ۱۳۶۔

[۲] الغزالی: المنخول، ص ۳۷۵ - ۳۷۷۔ نیز دیکھئے المستصفی، ج ۱، ص ۲۸۳۔

عادات میں فساد کا داخل ہونا غالب ہے۔ اور چوتھی قسم قیاس جلی کے مقابلے معنی خفی پر عمل کرنا جب کہ وہ خاص ہو اور حصول مقصود میں مفید تر تو یہ ہمارے نزدیک بھی واجب الاتباع ہے۔

یوں امام غزالی نے علامہ کرخی کی بیان کردہ چار اقسام میں سے تین کو مذہب شافعیؒ میں مقبول بلکہ واجب العمل قرار دیا ہے۔ صرف استحسان عرف و عادت کو مردود ٹھہرایا ہے جسے علامہ آمدی نے بھی محل نزاع قرار دیا ہے[1] لیکن ان کے علاوہ دیگر علماء شافعیہ جیسے محلی، سبکی، قرافی اور زکریا انصاری وغیرہ نے استحسان عرف کو بھی مذہب شافعیؒ میں حجت سمجھا ہے چنانچہ المحلی اور الانصاری کا قول ہے:

الاستحسان بالعرف والعادة هو ايضا قطعی الحجية ان ثبتت حقيقة هذه العادة۔[2]

یعنی استحسان عرف و عادت بھی بالاتفاق قطعی الحجیت ہے بشرطیکہ اس عرف یا عادت کی حقیقت واضح ہو جائے۔

۳۔ علامہ آمدی نے حنفی علماء کی تعریفات پیش کرتے ہوئے انہیں غیر جامع قرار دیا اور پھر ابوالحسن البصری المعتزلی کی پیش کردہ تعریف کو جامع و مانع اور حقیقت استحسان سے قریب تر ٹھہراتے ہوئے اختیار کر لیا ہے۔

وہ کہتے ہیں:

وهذا الحد وان کان اقرب مما تقدم لکونه جامعا مانعا، غير ان حاصله يرجع الى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله بدليل طارئ عليه اقوى منه، من نص او اجماع او غيره ولا نزاع

---

[1] الآمدی: الاحکام، ج ۴: ص ۲۱۳

[2] المحلی: شرح جمع الجوامع، ج ۲، ص ۳۵۳۔ زکریا انصاری: غایۃ الوصول، ص ۱۳۹۔

فی صحۃ الاحتجاج۔ لے

یعنی یہ تعریف اگرچہ جامع و مانع ہے تاہم اس کا خلاصہ یہ ہے کہ استحسان کسی خاص دلیل سے اس کے معارض قوی تر دلیل، خواہ نص ہو، اجماع ہو یا کوئی اور، کی طرف رجوع کا نام ہے اور اس مفہوم میں استحسان کے حجت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔

یہ تھیں علمائے شافعیہ کی اختیار کردہ چند تعریفات جن کی رو سے استحسان مذہب شافعیؒ میں بھی اسی طرح حجت اور واجب الاعتبار ہے جس طرح دیگر مسلمہ فقہی مذاہب میں حجت ہے۔

بعض دیگر مکاتب فقہ کی تعریفات

مذکورہ بالا مسلمہ فقہی مذاہب کے علاوہ بعض دیگر مسالک و مذاہب میں بھی استحسان کا تصور موجود ہے کیونکہ استحسان اپنے مفہوم و تعریف میں ہزار اختلافات کے باوصف اپنی حقیقت کے لحاظ سے تمام فقہاء اور مجتہدین کے نزدیک بالاتفاق حجت اور قابل اعتماد اصول استنباط ہے چنانچہ ذیل میں ہم دو معروف فقہی مذاہب کا تصور استحسان پیش کرتے ہیں۔

۱۔ ظاہری مذہب

اگرچہ اہل ظاہر نے استحسان کو بھی عقلی اور قیاسی اصول سمجھتے ہوئے مسترد کر دیا ہے لیکن عملاً استنباط احکام میں تعارض ادلہ کے وقت سنت، تعامل و اجماع اور قول صحابی کی بناء پر احکام کی ترجیح و تقدیم کو جائز رکھا ہے اور ساتھ ہی ضرورت و حاجت اور دفع مشقت کی خاطر رخصتی اور استثنائی احکام کے علاوہ مصالح اجتماعیہ کی تکمیل کے لیے عمومی قواعد سے انحراف کر کے خصوصی احکام کو بھی اپنایا ہے جیسا کہ ابن حزم کی المحلی اور شوکانی کی نیل الاوطار میں پائے جانی والی بیسیوں نظائر سے واضح ہوتا ہے۔ ان دونوں علمائے ظاہریہ کی پیش کردہ تعریفات استحسان حسب ذیل ہیں۔

لے الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام: ج ۴، ص ۲۱۳

۱۔ علامہ ابن حزم نے استحسان کی تعریف کی ہے:

ھو الحکم بما راہ الحاکم اصلح فی العاقبۃ والحال [1]

یعنی استحسان مجتہد کا کسی رائے کو حال اور مآل کے اعتبار سے بہتر اور مصلحت انگیز سمجھنا ہے۔ اس مجمل اور مبہم تعریف کے بعد انہوں نے بغیر کسی دلیل و برہان کے محض اپنی عقل اور رائے پر مبنی استحسان کو سراسر باطل اور قرآن و سنت اور اجماع کے موافق فقہی اقوال کو احسن قرار دیا ہے۔ کہتے ہیں:

واحسن الاقوال ما وافق القران وکلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم.... ومن المحال ان یکون الحق فیما استحسنا دون برھانہ [2]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مجتہد کا فتویٰ اگر قرآن و سنت یا اجماع کے موافق ہو یا کسی اور دلیل شرعی پر مبنی ہو تو علامہ ابن حزم کے نزدیک بالکل درست اور احسن ہے اور ظاہر ہے کہ استحسان ہمیشہ کسی نہ کسی دلیل نصی و اجماعی و مصلحی پر مبنی ہوتا ہے۔

علامہ شوکانی نے علمائے مذاہب کی پیش کردہ بہت سی تعریفات نقل کرنے کے بعد آخر میں بعض محققین کی جانب منسوب کرتے ہوئے استحسان کا وہ مفہوم پیش کیا ہے جو دقت نظر سے جائزہ لینے پر خود ان کے نزدیک بھی درست اور پسندیدہ معلوم ہوتا ہے وہ لکھتے ہیں:

قال بعض المحققین الاستحسان کلمۃ یطلقھا اھل العلم علی ضربین احدھما واجب بالاجماع وھو ان یقدم الدلیل الشرعی او العقلی لحسنہ فھذا یجب العمل بہ لان الحسن ما حسنہ الشرع والقبیح ما قبحہ الشرع والثانی ان یکون علی مخالفۃ الدلیل مثل ان یکون الشی محظورا

---

[1] ابن حزم، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۶، ص ۱۶۔

[2] ایضاً، ص ۱۶۔

بدلیل شرعی و فی عادات الناس التحسین فھذا عندنا
یحرم القول بہ و یجب اتباع الدلیل [1]

یعنی اہل علم کے نزدیک لفظ استحسان کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے: ایک تو بالاتفاق حجت اور واجب العمل ہے جو کسی شرعی یا عقلی دلیل کی بناء پر تقدیم حکم سے عبارت ہے۔ اور دوسرا اطلاق یہ ہے کہ مثلاً کوئی چیز شرعاً ممنوع ہو لیکن لوگوں کے عرف وعادت میں پسندیدہ ٹھہرے تو ایسے عرف کی بناء پر ترجیح حکم قطعاً حرام ہے

اس سے واضح ہوتا ہے کہ علامہ شوکانی کسی شرعی یا عقلی دلیل پر مبنی استحسان کو بالاتفاق حجت اور واجب العمل قرار دیتے ہیں اگرچہ اسے استحسان کے نام سے ایک الگ اور مستقل دلیل کے طور پر بیان کرنے کو بے سود سمجھتے ہیں اور دیگر ادلہ شرعیہ میں داخل وشامل سمجھتے ہیں۔

۲۔ مذہب معتزلہ

فرقہ اعتزال بنیادی طور پر ایک کلامی فرقہ ہے جو اہلسنت سے صرف عقائد اور کلامی مباحث میں اختلاف رکھتا ہے فروعی مسائل اور عملی احکام میں معتزلہ ماسوائے چند مسائل کے زیادہ تر فقہ حنفی کے پیروکار رہے ہیں۔ اور استنباط احکام کے اصول وقواعد میں بھی مذہب حنفی کے پابند ہیں۔ اس لیے استحسان کی حجیت کے بارے میں معتزلہ کا عمومی موقف وہی ہے جو احناف کا ہے چنانچہ معروف معتزلی عالم ابوالحسین البصری نے اپنی کتاب ' المعتمد ' میں بڑی تفصیل کے ساتھ استحسان کی حجیت کے بارے میں احناف کا موقف اجاگر کیا ہے اور منکرین کے تمام دلائل واعتراضات کو لغو قرار دیا ہے وہ کہتا ہے:

ان الحکی من اصحاب ابی حنیفۃ القول بالاستحسان ' وقد ظن کثیر ممن رد علیھم انھم عنوا بذلک الحکم بغیر دلالۃ ' والذی حصلہ متاخروا اصحاب ابی حنیفۃ ھو أن الاستحسان ھو عدول فی الحکم عن طریقۃ الی طریقۃ ھی اقوی منھا ' وھذا اولی ممن ظنہ مخالفوھم

---

[1] الشوکانی: ارشاد الفحول، ص ۲۴۱۔

لانه الاليق باهل العلم ولان اصحاب المقالة اعرف بمقاصد اسلافهم .... فعلمنا انهم لم يستحسنوا بغير طريق[1]

یعنی حنفیہ استحسان کے قائل ہیں بعض منکرین استحسان نے ان پر بے دلیل رائے پر عمل کرنے کا الزام لگایا ہے لیکن متاخرین احناف نے استحسان کا مبنی بر دلیل ہونا واضح کر دیا ہے جس سے مخالفین کا گمان غلط ہو جاتا ہے کیونکہ قائلین استحسان اپنے اسلاف کے مقاصد کو دوسروں سے زیادہ جانتے ہیں اس کے بعد ابو الحسین البصری نے استحسان کی متعدد تعریفات بیان کر کے ان پر تنقید کی ہے اور آخر میں اپنی طرف سے یہ جامع و مانع تعریف پیش کی ہے۔

الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول[2]

ترجمہ: یعنی استحسان سے مراد یہ ہے کہ وجوہ اجتہاد میں سے کسی ایک وجہ کو کسی قوی تر سبب کی بناء پر ترک کریں اور اس میں الفاظ کا عموم شامل نہ ہو، اپنے سابق نظائر کے مقابلہ میں یہ کسی نئے پیش آمدہ مسئلہ کے حکم کے بارے میں ہوگا۔

استحسان کی یہ تعریف بہت حد تک جامع و مانع، واضح و منضبط اور حقیقت استحسان سے قریب تر ہے جیسا کہ علامہ آمدی اور دیگر علماء نے تصریح کی ہے اس سلسلہ میں مزید وضاحت آگے آرہی ہے۔

بعض متاخرین کی پیش کردہ تعریفات

مذکورہ بالا فقہی مذاہب کے علمائے فقہ و اصول کی پیش آمدہ تعریفات کے تنوع، اختلاف و اضطراب اور محدودیت کے باعث بعض متاخرین نے انہیں سامنے رکھتے ہوئے نسبتاً زیادہ واضح، متعین اور جامع و مانع تعریفات وضع

---

[1] ابو الحسین البصری، المعتمد، جلد ۲، صفحہ ۸۳۸۔
[2] ایضاً

کرنے کی کوششیں کیں جن میں سے چند ایک حسب ذیل ہیں:

۱۔ استاذ محمد اعلی التھانوی نے علمائے متاخرین کے حوالے سے استحسان کی تعریف یہ کی ہے۔

والذی استقر علیہ رای المتاخرین ھو انہ عبارۃ عن دلیل یقابل القیاس الجلی نصا کان او اجماعا او قیاسا خفیا او ضرورۃ [1]

ترجمہ: یعنی استحسان کا وہ مفہوم جس پر متاخرین کی رائے جم گئی یہ ہے کہ استحسان قیاس جلی کے مقابلے میں آکر ترجیح پانے والی دلیل کا نام ہے خواہ وہ نص و اجماع ہو یا قیاس خفی اور ضرورت۔

اس تعریف میں کسی قدر وسعت اور عموم پایا جاتا ہے لیکن استحسان کو ان چار امور میں منحصر قرار دینا درست نہیں کیونکہ استحسان کی سند عرف و تعامل، مصلحت مرسلہ اور رفع حرج وغیرہ ایسے دلائل بھی ہو سکتے ہیں بلکہ استاذ محمد مصطفیٰ شلبی نے تو استحسان کو اپنی سند کے اعتبار سے، آٹھ سے زائد انواع میں تقسیم کیا ہے [2] جس سے اس کی وسعت و عمومیت کا اندازہ ہوتا ہے اور یوں استحسان کی یہ تعریف ناقص ٹھہرتی ہے۔

۲۔ استاذ علال الفاسی نے استحسان کی تعریف یہ کی ہے:

ھو ایثار دلیل علی دلیل یعارضہ لمرجح یعتد بہ شرعا۔ [3]

ترجمہ: یعنی استحسان ایک دلیل کے معارض دوسری دلیل کو ترجیح دینے سے عبارت ہے بشرطیکہ وجہ ترجیح کوئی ایسا امر ہو جو شرعاً قابل اعتماد ہو۔

اس تعریف میں دلیل مرجوح کو بالکل عام اور مطلق رکھا گیا ہے حالانکہ استحسان صرف قیاس جلی یا قاعدہ کلیہ

---

[1] التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، جلد ۲، صفحہ ۳۹۲۔

[2] مصطفیٰ شلبی: اصول الفقہ، صفحہ ۲۶۵۔

[3] علال الفاسی: مقاصد الشریعۃ و مکارمھا، صفحہ ۱۳۴۔

کے مقابلہ میں آیا کرتا ہے' اس اعتبار سے یہ تعریف غیر مانع ہو گئی ہے۔

۳۔ استاذ عبدالوہاب خلاف نے متقدمین کی تعریفات سامنے رکھتے ہوئے استحسان کی ایک جامع تعریف ان الفاظ میں پیش کی ہے:

الاستحسان هو العدول عن حكم اقتضاه دليل شرعي في واقعة الى حكم آخر، فيها لدليل شرعي اقتضى هذا العدول [1]

یعنی استحسان یہ ہے کہ کسی خاص واقع میں ایک دلیل شرعی سے ثابت شدہ حکم کو چھوڑ کر کوئی دوسرا حکم اختیار کیا جائے جس کی ایک اور دلیل شرعی متقضی ہو۔

اس تعریف میں بھی دلیل متروک کا وہی عموم و اطلاق پایا جاتا ہے جو اوپر والی تعریف میں تھا اور جس کے باعث اس میں عدم مانعیت کا نقص پیدا ہو گیا تھا۔

۴۔ علامہ محمد زکریا البردیسی استحسان کی تعریف کے سلسلہ میں کہتے ہیں۔

وبعد هذا كان لا بد لنا ان نعرف الاستحسان تعريفا جامعا مانعا لا يرد عليه شئ فنقول الاستحسان.....هو عدول المجتهد عن قياس جلى الى قياس خفى او عدول المجتهد عن حكم كلى الى حكم استثنائى لدليل انقدح فى عقله رجح لديه هذا العدول [2].............

یعنی ان تمام تعریفات کا تنقیدی جائزہ لینے کے بعد اب یہ ضروری ہے کہ ہم استحسان کی ایک جامع و مانع اور تمام نقائص سے پاک تعریف وضع کریں چنانچہ استحسان یہ ہے

---

[1] عبدالوہاب خلاف: مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ، ص ۷۱۔

[2] زکریا بردیسی، اصول الفقہ، ص ۳۰۵۔

کہ مجتہد قیاس جلی سے قیاس خفی کی طرف یا حکم کلی سے حکم استثنائی کی طرف کسی ایسی دلیل کی بناء پر عدول کرے جو اس عدول کی مقتضی ہو۔

موصوف نے اگرچہ استحسان کی یہ تعریف اس دعوی کے ساتھ پیش کی ہے کہ یہ جامع و مانع اور تمام عیوب و نقائص سے پاک ہے لیکن گہری نظر سے جائزہ لینے پر یہ تعریف متعدد خامیوں کا شکار نظر آتی ہے سب سے بنیادی خامی یہ ہے کہ اس تعریف میں استحسان کو دو خانوں میں بانٹ دیا گیا ہے ایک قیاس جلی سے قیاس خفی کی طرف عدول اور دوسرا حکم کلی سے حکم استثنائی کی طرف عدول۔ اس تقابل کا نتیجہ یہ نکلا کہ قیاس جلی سے قیاس خفی کے علاوہ کسی اور دلیل جیسے نص، ضرورت، اجماع، عرف یا مصلحت وغیرہ کی طرف عدول استحسان سے خارج ہو گیا اور اسی طرح حکم کلی سے حکم استثنائی کے علاوہ کسی اور نوعیت استحسان کی جانب عدول بھی استحسان کی ماہیت سے نکل گیا اور یوں اس تعریف کی رو سے استحسان بالآخر صرف دو انواع میں محدود ہو کر رہ گیا اور باقی تمام انواع کی نفی ہو گئی۔ دوسری بڑی خامی یہ ہے کہ اس تعریف میں حکم استحسانی کا دائرہ صرف پیش آمدہ واقعہ تک محدود نہیں رکھا گیا بلکہ اسے مطلق اور عام کر دیا گیا ہے حالانکہ فقہائے متقدمین جیسے ابن رشد، ابن العربی، الکرخی وغیرہ نے اس عدول کو صرف پیش آمدہ حالات کے ساتھ مختص کر دیا ہے۔

۵۔ ایک اور عالم ڈاکٹر احمد حسن نے فقہائے متقدمین کی تعریفات پیش کرنے کے بعد ان کی بدل میں ایک جامع اور آسان تعریف ان الفاظ میں پیش کرنے کا دعوی کیا ہے کہ "کسی مسئلہ میں دلیل شرعی کی رو سے جو حکم مقرر ہے کسی قوی سبب کی بناء پر اس کو چھوڑ کر کوئی دوسرا حکم اختیار کرنا جو خود بھی کسی دلیل شرعی پر مبنی ہو استحسان کہلاتا ہے" مگر موصوف کی یہ تعریف طبع زاد نہیں بلکہ در حقیقت اوپر نمبر ۲ میں مذکور استاد عبدالوہاب خلاف کی عربی تعریف کا ہو بہو اردو ترجمہ ہے۔ اس لیے جو نقائص استاد خلاف کی تعریف میں پائے جاتے تھے وہ اس میں بھی موجود ہیں۔

یہ تھیں استحسان کی جامع و مانع تعریف متعین کرنے کے سلسلہ میں علمائے متقدمین اور متاخرین کی کاوشیں۔ ذیل میں ہم ان تمام تعریفات پر ایک طائرانہ تجزیاتی نظر ڈالتے ہوئے اتفاقی اور اختلافی نکات کو اجاگر کر کے استحسان کے ایک متفق علیہ مفہوم و تعریف تک پہنچنے کی کوشش کریں گے۔

[illegible] ، شمارہ ۱ ، اکتوبر ۱۹۶۷ء ، ص ۲۲۱ -

جملہ تعریفات استحسان کا عمومی تجزیہ

اوپر بیان کردہ تمام تعریفات سے استحسان کی ماہیت اور نوعیت کے بارے میں مندرجہ ذیل اہم اور بنیادی نتائج سامنے آتے ہیں:

ا۔ علمائے فقہ واصول کے درمیان استحسان کی تعریف کے تعین میں ہزار اختلاف تعبیر کے باوجود اس کے جوہری مفہوم پر مکمل اتفاق پایا جاتا جس کے چند اساسی نکات حسب ذیل ہیں۔

۱۔ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ استحسان کسی مسئلہ میں ایک مقررہ حکم سے ہٹ کر (عدول) دوسرا حکم اختیار کرنے کو کہتے ہیں یا ایک متعین حکم پر دوسرے حکم کو ترجیح دینے (ایثار) کا نام ہے یا ایک حکم کو نظر انداز (طرح) کرنے یا اس کے حکم سے جزوی طور پر استثنا رکو یا عام حکم میں تخصیص کرنے کو استحسان کہا جاتا ہے۔

ب۔ یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ استحسان کسی خاص واقعہ یا مسئلہ میں ہوگا جب کہ عام قیاسی یا کلی حکم کو لاگو کرنا غلو ومبالغہ کا شکار ہو کر فوت مصالح یا جلب مفاسد پر منتج ہوتا ہو اور یہ حکم استثنائی صرف اس خاص واقعہ یا مسئلہ تک محدود رہے گا۔

ج۔ اس بات پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ اس انحراف، عدول، ترجیح، استثنا یا تخصیص کے لیے کسی دلیل شرعی کی ضرورت ہے جس کو وجہ استحسان یا سند استحسان کہا جاتا ہے۔ یہ دلیل نص بھی ہو سکتی ہے، دلیل عقلی بھی ممکن ہے، عرف اور مصلحت بھی سند بن سکتے ہیں اور ضرورت وحاجت کی بنا پر بھی استثنا وعدول ممکن ہے۔

د۔ یہ امر بھی سب کے نزدیک مسلم ہے کہ انحراف وعدول کبھی ایسے حکم سے ہوتا ہے جو نص کے عمومی اور ظاہری مفہوم سے ظاہر ہوتا ہے اور کبھی ایسے حکم سے جس کو قیاس ظاہر بتلاتا ہے اور بعض اوقات ایسے حکم کو چھوڑا جاتا ہے جو کسی شرعی کلیہ پر مبنی ہوتا ہے۔

ھ۔ استحسان کے عام فقہی اور اصولی تصور پر بھی سب فقہا اور اصولیین کا مکمل

اتفاق ہے۔ کیونکہ حزم واحتیاط، زہد وورع اور تحقیق مصالح دینیہ وعمرانیہ پر مبنی احکام حظر واباحت سب کے نزدیک شرعاً واجب التعمیل ہیں اور اسی طرح احکام کی تحقیق مناط اور ہماری رائے پر موقوف تقدیرات کے تعین میں اصول استحسان کا اعتبار واطلاق بھی سب کے نزدیک مسلم ہے۔

۲۔ مختلف مکاتب فقہ کے علمائے فقہ واصول کے درمیان استحسان کی ماہیت اور نوعیت کے بارے میں چند امور پر جزوی اختلافات بھی پائے جاتے ہیں جو گہری نظر سے جائزہ لینے پر زیادہ تر فروعی، ضمنی اور تعبیراتی نوعیت کے حامل نظر آتے ہیں ان میں سے چند اہم اختلافی امور حسب ذیل ہیں۔

ا۔ استحسان کی نوعیت کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ آیا استحسان قیاسی کی حقیقت تخصیص علت ہے یا انعدام علت؛ اور اسی طرح باقی انواع استحسان کی نوعیت استحسان وتخصیص ہے یا تعارض وترجیح، لیکن یہ اختلاف درحقیقت موضوع سے زیادہ تعبیر کا اختلاف ہے کیونکہ ہر دو موقف رکھنے والے فقہاء کے درمیان نتیجہ کے لحاظ سے استحسان کی نوعیت وحیثیت اور حکم یکساں نظر آتا ہے جیسا کہ آگے چل کر بیان ہوگا۔

ب۔ استحسان کی مصدری حیثیت کے بارے میں بھی جزوی تعبیری اختلاف موجود ہے، بعض اسے استنباط احکام کا ایک الگ اور مستقل مصدر یا دلیل سمجھتے ہیں جب کہ بعض ان دلائل کے تابع اور ان میں داخل قرار دیتے ہیں جو اسکی سند یا وجہ ترجیح بنتے ہیں اور ایک مستقل نام سے الگ مصدر شریعت یا جداگانہ وسیلۂ اجتہاد نہیں مانتے لیکن نتیجہ کے لحاظ سے یہ اختلاف بھی کوئی جوہری فرق وتاثیر نہیں رکھتا کیونکہ اسے خواہ دلیل مستقل کے طور پر برتا جائے یا سند استحسان کے تابع رکھا جائے بہرصورت استنباط وترجیح احکام میں اس کا کردار یکساں رہے گا۔

ج۔ سند استحسان یا وجہ استحسان کے بارے میں بھی بعض جزوی اختلافات پائے

جاتے ہیں، کہ بعض نص و اجماع کے بعد ضرورت و رفع حرج کو سند استحسان کے طور پر ذکر کرتے ہیں اور بعض اس کی جگہ مصلحت اور عرف کو رکھتے ہیں لیکن دقت نظر سے جائزہ لینے پر یہ اختلاف بھی لفظی ہی نکلتا ہے کیونکہ ضرورت میں مصلحت اور عرف دونوں داخل ہیں کیونکہ ضرورت سے مراد مصالح ضروریہ ہیں اور مصالح حاجیہ اگر عام ہوں تو مصالح ضروریہ کی حیثیت اختیار کر جاتے ہیں اور عرف و عادت بھی مصالح حاجیہ میں شامل ہے کہ عرف و عادت کا اعتبار ہی رفع حرج و دفع مشقت پر مبنی ہے جو کہ مصالح حاجیہ سے عبارت ہے اسی طرح جو صرف مصلحت کا ذکر کرتے ہیں ان کے نزدیک بھی ضرورت و حاجت اور عرف اس میں شامل ہوتے ہیں۔

اب ہم استحسان کے مفہوم و ماہیت اور نوعیت و وسعت کے بارے میں ان اتفاقی اور اختلافی نکات کو سامنے رکھتے ہوئے اس کی ایک سادہ اور جامع و مانع تعریف پیش کرنے کی کوشش کریں گے تاکہ اس متعین مفہوم اور تعریف کی روشنی میں ہی استحسان کے تمام پہلوؤں پر گفتگو کی جاسکے۔

استحسان کی جامع و مانع تعریف اور تمام مکاتب فقہ کے علماء کی

پیش کردہ جتنی بھی تعریفات بیان کی گئیں اور ان کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ان میں سے صرف پانچ تعریفات ایسی نظر آتی ہیں جو استحسان کے مفہوم و ماہیت سے قریب تر اور جامعیت وانضباط کے لحاظ سے دوسری تعریفات کے مقابلے میں کسی قدر بہتر ہونے کے علاوہ ایک دوسرے کے ساتھ کافی حد تک مطابقت اور ہم آہنگی بھی رکھتی ہیں لہٰذا ہم ان پانچ تعبیرات کی روشنی میں ہی ایک کسی قدر زیادہ واضح، متعین اور جامع و مانع تعریف اخذ کرنے کی کوشش کریں گے۔ یہ پانچ تعریفات حسب ذیل ہیں۔

۱۔ علامہ کرخی کی تعریف:

الاستحسان هو العدول بحكم المسألة عن نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى منه۔

۲۔ علامہ سرخسی کی تعریف:

الاستحسان نوعان، احدهما، العمل بالاجتهاد وغالب الرائ فی تقدیر ما جعله الشرع موکولا الی آرائنا، والثانی هو الدلیل الذی یکون معارض للقیاس الظاهر الذی تسبق الیه الاوهام قبل انعام التأمل فیه، وبعد انعام التأمل فی حکم الحادثة واشباهها من الاصول یظهر ان الدلیل الذی عارضه فوقه فی القوة فالعمل به هو الواجب۔

۳۔ علامہ ابن عربی کی تعریف:

هو ایثار ترک مقتضی الدلیل علی طریق الاستثناء والترخص لمعارضة مایعارض به فی بعض مقتضیاته۔

۴۔ علامہ ابن رشد کی تعریف:

هو ان یکون طرد القیاس یودی الی غلو فی الحکم ومبالغة فیه، فیعدل عنه فی بعض المواضع لمعنی یوثر فی الحکم یختص به ذلک الموضع۔

۵۔ ابو الحسین البصری کی تعریف:

الاستحسان هو ترک وجه من وجوه الاجتهاد غیر شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوی منه، وهو فی حکم الطاری علی الاول۔

استحسان کی ان پانچ تعریفات میں سے ہر تعریف کوئی نہ کوئی ایسا پہلو اور خوبی رکھتی ہے جو دوسری تعریفات میں مفقود ہے۔ اور اگر ان پانچوں تعریفات میں سے حشو و زوائد نکال کر سب کی خوبیاں جمع کر لی جائیں تو یقیناً ایک زیادہ واضح، منضبط اور جامع و مانع تعریف سامنے آئے گی۔

پھر چونکہ ان تعریفات میں ابوالحسین البصری کی پیش کردہ تعریف متعدد اعتبارات باقی تعریفات کے مقابلے میں زیادہ جامع اور زیادہ منضبط ہے لہٰذا ہم اسے بنیاد بنا کر باقی تعریفات کے بہتر پہلو جمع کرتے ہوئے استحسان کی ایک سادہ، آسان اور جامع و مانع تعریف یوں کر سکتے ہیں کہ

الاستحسان عبارة عن تقدير ماجعله الشرع موكولا الى الاجتهاد العملى كما انه عبارة عن ايثار ترك وجه من وجوه الاجتهاد النظرى غير شامل شمول الالفاظ، على طريق الاستثناء والترخيص او الاحتياط والترجيح، لوجه طارى يعارضه فى بعض مقتضياته وهو اقوى منه۔

یعنی استحسان نام ہے ان امور کی تقدیر و تعیین کا جو شریعت نے اجتہاد عملی کے سپرد کر دیئے ہیں اور اسی طرح وہ عبارت ہے اجتہاد نظری کے وجوہ میں سے کسی وجہ کو ایک ایسے قوی تر سبب کے ذریعہ استثناء، ترخیص یا احتیاط و ترجیح کے طور پر ترک کر دینے سے جو اس پر طاری ہو کر اس کے بعض مقتضیات سے معارض ہو رہا ہو۔

استحسان کی یہ تعریف مندرجہ ذیل نمایاں اوصاف اور خصوصیات کی حامل ہے۔

۱- یہ تعریف استحسان کے عام اصولی تصور، جو تحقیق مناط سے عبارت ہے، کو بھی شامل اور محیط ہے کہ اس کا پہلا حصہ:

عبارة عن تقدير ماجعله الشرع موكولا الى الاجتهاد العملى۔

مفہوم استحسان کے اسی بنیادی، عمومی اصولی پہلو سے متعلق ہے جو استحسان کے کے نظری پہلو کے مقابلے میں زمانی، مکانی اور عملی لحاظ سے زیادہ جامع، وسیع اور سب

کے نزدیک بالاتفاق حجت اور واجب العمل ہے۔

۲۔ اس تعریف میں، ترك وجه من وجوه الاجتهاد النظری کے الفاظ حکم متروک کی تمام انواع پر حاوی ہیں خواہ یہ حکم نص کے عمومی اور متبادر مفہوم سے ظاہر ہو، یا قیاس جلی اور قاعدہ کلیہ پر مبنی ہو۔ بہر طور" وجه من وجوه الاجتهاد النظری "کے تحت داخل ہے کیونکہ نص کے مفہوم کا تعین قیاس جلی اور قاعدہ کلیہ بھی اجتہاد نظری کے مختلف وجوہ ہیں

۳۔ تعریف میں غیر شامل شمول الالفاظ، کی تعبیر در حقیقت حکم عام سے حکم خاص کی طرف عدول کی صورت کو استحسان کے مفہوم سے خارج کرنے کے لیے اختیار کی گئی ہے کیونکہ حکم عام کے الفاظ حکم خاص کو شامل ہوا کرتے ہیں، اور اگر یہ تعبیر اختیار نہ کی جائے تو حکم عام سے حکم خاص کی طرف عدول کی ضرورت بھی استحسان میں داخل ہو جاتی ہے حالانکہ استحسان سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

۴۔ اس تعریف میں علی طریق الاستثناء والترخیص اوالاحتیاط والترجیح" کے الفاظ شامل کرنے سے دو فائدے مقصود ہیں ایک تو استحسان کی نوعیت کا تعین درکار ہے جو استثناء، ترخیص اور ترجیح تینوں پہلو رکھتی ہے للذا یہاں نوعیت استحسان کے تینوں پہلوؤں کو جمع کر دیا گیا ہے۔ لفظ احتیاط اگر ایک طرف ماہیت استحسان جو اعتبار مآل سے عبارت ہے، پر دلالت کرتا ہے تو دوسری جانب استحسان کا عام فقہی تصور بھی اجاگر کرتا ہے جو زہد وورع اور حزم واحتیاط سے متعلق احکام خطر واباحت پر مشتمل ہے اور یہ اس تعریف کی وسعت وعمومیت اور جامعیت کا نمایاں ترین پہلو ہے۔

۵۔ تعریف میں لوجه طاری یعارضه فی بعض مقتضیاته کی تعبیر سے بھی دو فوائد کا تحقق مقصود ہے۔ ایک تو لفظ طاری کے ذریعہ عدول و ترجیح کی ایک خاص صورت کو استحسان سے خارج کرنا مطلوب ہے اور وہ صورت ہے حکم استحسانی سے حکم قیاسی کی طرف عدول جو حکم قیاسی کی قوت اثر کی بنا پر ہوتا ہے لیکن استحسان سے یکسر مختلف ہے۔
اور یعارضه فی بعض مقتضیاته کے الفاظ سے اس عدول و ترجیح استحسانی کو صرف اس خاص واقعہ یا مسئلہ تک محدود رکھنا پیش نظر ہے جس خاص واقعہ یا مسئلہ میں دلیل اصلی اور دلیل طاری کے مابین تعارض رونما ہوا ہے۔

مذکورہ بالا امور کی روشنی میں اس تعریف کو ہر اعتبار سے واضح، متعین، منضبط اور جامع ومانع قرار دینا بالکل درست اور بجا ہے۔

استحسان کی حجیت و قطعیت

تمہیدی مباحث میں ہم اسلامی قانون کی خصوصی نوعیت کے حوالے سے استحسان کی مشروعیت اور حجیت کی تمام شرعی اور عمرانی بنیادوں پر تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں۔

یہاں خالص فنی نقطہ نظر سے استحسان کی بطور مصدر قانون حجیت و قطعیت پر استدلال درکار ہے اور اس سلسلہ میں سب سے پہلے مصادر شریعت اور اصول اجتہاد کی قطعیت پر عمومی بحث کرتے ہوئے استحسان کی قطعیت پر دلیل قائم کی جائے گی اور پھر خصوصی طور پر استحسان کی حجیت پر عقلی و نقلی و براہین پیش کرتے ہوئے شبہات و اعتراضات کے دفعیہ پر اصولی گفتگو کی جائے گی۔

اولاً: مصادر شریعت کی عمومی قطعیت

امام شاطبی نے اس حقیقت کو بڑی شرح و بسط سے بیان کیا ہے کہ اصول فقہ[1] جو کہ اصول اجتہاد اور قواعد استنباط سے عبارت ہیں سب کے سب قطعی، یقینی اور حتمی ہیں کیونکہ یہ اصول اپنے استقراء قطعی شریعت کے کلیات کی جانب راجع ہیں اور جو چیز کلیات شریعت سے متعلق ہو وہ لازماً قطعی ہو گی[2]۔ اصول استنباط کی اس قطعیت پر امام شاطبی نے حسب ذیل محکم دلائل قائم کیے ہیں۔

---

[1] علامہ شاطبی نے اصول الفقہ کی اصطلاح استعمال کی ہے لیکن ایک جلیل القدر عالم استاذ خضر حسین نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے قرار دیا: اصول العلم قوانینه التی یتالف منها ککون الاجماع والقیاس حجة والمطلق یحمل علی المقید والعام یقبل التخصیص ودلالة علی جمیع افراده قطعیة او ظنیة ونحوها من قواعد الاستنباط۔ (خضر حسین، تعلیق الموافقات: ج ۱، ص ۱۷)

اور استاذ موصوف کی یہ تعلیق و توضیح ان کی اپنی جانب سے نہیں بلکہ خود علامہ شاطبی کی آگے چل کر پیش کردہ تصریحات سے ماخوذ ہے۔ جیسا کہ ہم اہم مرحلے میں آگے اس کی وضاحت کریں گے۔

[2] الشاطبی: الموافقات، ج ۱، ص ۲۹

۱ - اصول استنباط یا تو دلائل عقلیہ پر مبنی ہوں گے یا ادلہ شرعیہ کے کلی استقراء کی بناء پر ثابت ہوں گے اور دلائل عقلیہ ہوں کہ استقراء شریعت دونوں ہی یقین و جزم کا فائدہ دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔

اصول الفقه قطعية لانها ترجع، اما الى اصول عقلية وهى قطعية واما الى الاستقراء الكلى من ادلة الشريعة، وذلك قطعى ايضا ولا ثالث لهذين الا المجموع منهما والمؤلف من القطعيات قطعى [1]

یعنی اصول فقہ سب کے سب قطعی ہیں کیونکہ یا تو وہ اصول عقلیہ کی جانب راجع ہوں گے جو کہ قطعی ہیں، یا ادلہ شرعیہ کے کلی استقراء پر مبنی ہوں گے اور وہ بھی قطعی ہے۔ اور ان دونوں کے علاوہ دلائل اثبات کی اور کوئی نوع نہیں بجز ان ہر دو نوع کے اجتماع کے اور اگر اصول فقہ ان دونوں انواع دلائل (عقلیہ، شرعیہ) سے ثابت ہوں تب بھی وہ قطعی ہی ٹھہریں گے کیونکہ امور قطعیہ سے ترکیب [illegible] نے والی چیز بھی قطعی ہی ہوتی ہے۔

۲ - شاطبی اپنی اس دلیل کو تقویت دینے کے لیے اس کی نقیض سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

انها لو كانت ظنية لم تكن راجعة الى امر عقلى اذ الظن لا يقبل فى العقليات، ولا الى كلى شرعى لان الظن انما يتعلق بالجزئيات اذ لو جاز تعلق الشك بكليات الشريعة لجاز تعلقه باصل الشريعة ..... وذلك غير جائز عادة .... وايضا لو جاز تعلق الظن باصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها وهى لا شك فيها ولجاز تغييرها وتبديلها وذلك خلاف ما ضمن الله عزوجل من حفظها [2]

---

[1] الشاطبی: الموافقات: ج ۱: ص ۲۹، ۳۰۔

[2] ایضاً: ص ۳۱

یعنی اگر اصول اجتہاد یا بالفاظ دیگر مصادر شریعت ظنی ہوتے تو وہ ہرگز امور عقلیہ کی جانب راجح نہ ہوتے کیونکہ عقلیات میں ظن ہرگز قبول نہیں اور نہ ہی کلیات شریعت سے متعلق ہوتے کیونکہ کلیات میں ظن کا دخل نہیں بلکہ جزئیات میں ہے۔ کیونکہ اگر کلیات شریعت میں ظن کا دخل جائز ہو تو پھر اصل شریعت ہی ظنی اور مشکوک بن کر ہر لحظہ قابل تغیر و تبدل ٹھہرے جو کہ واقع عملی اور خدا کی جانب سے حفاظت شریعت کی ضمانت کے خلاف ہے۔

۳۔ قطعیت اصول اجتہاد پر علامہ شاطبی نے تیسری دلیل یہ دی ہے کہ اگر اصول فقہ کو ظنی ٹھہرانا جائز ہو تو پھر اصول دین (یعنی ایمانیات) میں بھی ظن کو معتبر قرار دینا پڑے گا کیونکہ اصول اجتہاد کو اصول شریعت سے وہی نسبت حاصل ہے جو اصول الدین کو حاصل ہے اور یہ سب کے سب حفاظت دین کے لازمی تقاضوں کی صورت میں انسانیت کے مصالح ضروریہ میں سے ہونے کے باعث تمام اقوام و ملل میں ہمیشہ واجب التحفظ ہیں۔ ان کی عبارت یہ ہے:

لو جاز جعل الظن اصلا فی اصول الفقه لجاز جعله اصلا فی اصول الدین ولیس کذلك باتفاق، فکذلك هنا لان نسبة اصول الفقه من اصل الشریعة کنسبة اصول الدین وان تفاوتت فی المرتبة فقد استویت فی انها کلیات معتبرة فی کل ملة، وهی داخلة فی حفظ الدین من الضروریات۔[1]

۴۔ ارشاد باری تعالیٰ: انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون میں جس حفاظت و عصمت کی ضمانت دی گئی ہے وہ درحقیقت کلیات اور اصول شریعت کی حفاظت ہے ورنہ اگر تمام جزئیات شریعت کی حفاظت مراد ہو تو اس سے لازم آئے گا کہ کوئی ایک جزئی مسئلہ بھی مجتہدین کی دسترس سے باہر نہ رہنے پائے جو کہ خلاف واقع ہے۔ لہٰذا

---

[1] الشاطبی: الموافقات: ج ۱: ص ۳۱

یہاں حفاظت مضمونہ سے مراد اصول وکلیات کی حفاظت ہے جس کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ ہر اصل اور ہر کلی قطعی، یقینی اور حتمی ہو۔

علامہ شاطبی رقمطراز ہیں:

ان الحفظ المضمون فی قوله تعالیٰ: انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون انما المراد به حفظ اصول الکلیة المنصوصة ...... لان المراد المسائل الجزئیة، اذ لو کان کذالک لم یتخلف عن الحفظ جزئی من جزئیات الشریعة .... فدل علی ان المراد بالذکر المحفوظ ما کان منه کلیا واذ ذالک یلزم ان یکون کل اصل قطعیا۔[1]

مصادر شریعت اور اصول اجتہاد کی اس قطعیت کی بنیاد یہ ہے کہ تمام اصول شریعت کے بیشمار ظنی دلائل (نصوص، قواعد، مقاصد) کے کلی استقراء سے ماخوذ و مستفاد ہیں اور استقراء کلی حصول قطع ویقین کا سب سے بڑا ذریعہ ہے کیونکہ کسی ایک معنی ومفہوم پر متعدد دلائل کے اجتماع سے ایک ایسی قوت پیدا ہو جاتی ہے جو تواتر معنوی کے مشابہ (شاطبی کے الفاظ میں، شبیہ بر تواتر معنوی) ہو کر یقین وجزم کے حصول کا ذریعہ بن جاتی ہے[2]۔ اب ان تمام اصول اجتہاد کے دلیل استقراً

---

[1] الشاطبی: الموافقات، ج ۱، ص ۳۱

[2] استقراء کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ: هو عبارة عن الاستدلال الذی ینتقل فیه العقل من قضایا جزئیة الی قضیة کلیة۔ یعنی استقراء استدلال کی وہ نوع ہے جس میں عقل بہت سے جزئی قضایا سے ایک کلی قضیہ کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ اس کی کیفیت یہ ہے کہ ذہن متعدد قضایا کا مطالعہ کر کے ان سے ایک مشترک کلی حکم اخذ کرتا ہے جو ان تمام جزئیات پر یکساں صادق آتا ہے۔ علامہ جرجانی شرح تجرید کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

لا بد فی الاستقراء من حصر الکلی فی جزئیاته ثم اجراء حکم واحد علی تلک الجزئیات لیتعدی ذالک الحکم الی ذالک الکلی۔

یعنی استقراء میں ضروری ہے کہ امر کلی کو اس کی تمام پیش نظر جزئیات میں منحصر قرار دیا جائے اور پھر (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

سے ماخوذ ہونے پر علامہ شاطبی نے یہ واضح تصریح کر دی ہے کہ:

واذا تاملت ادلۃ کون الاجماع حجۃ، اوخبر الواحد، اوالقیاس حجۃ، فھو راجع الی ھذا المساق لان ادلتھا ماخوذۃ من مواضع تکاد تفوق الحصر۔ ؎

یعنی اگر ہم اجماع، خبر واحد اور قیاس وغیرہ کی حجیت پر غور کریں تو وہ اسی نوع استدلال (یعنی استقراء کلی مشابہ بہ تواتر معنوی) پر مبنی ہے کیونکہ ان مصادر اجتہاد کی حجیت بے شمار ادلہ شرعیہ سے مستفاد ہے۔ آگے چل کر وہ دیگر اصول اجتہاد کی قطعیت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ویدخل تحت ھذا ضرب الاستدلال المرسل ..... فانہ وان لم

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) ان تمام جزئیات پر ایک مشترک حکم لگایا جائے جو بالآخر اس امر کلی تک متعدی ہو سکے۔
اہل منطق کے نزدیک استقراء صرف اس صورت میں یقین کا فائدہ دیتا ہے جب کہ وہ تام اور کلی ہو، بایں طور کہ امر کی تمام ممکن الوجود جزئیات کا حقیقی استقراء کر لیا جائے اور کوئی ایک جزئی بھی دائرہ استقراء سے باہر نہ بچ جائے۔ ورنہ محض ادعائی اور غیر تام ہونے کے باعث یقین کا فائدہ نہ دے گا۔ (دائرہ معارف، للبستانی: ج ۳: ص ۲۱۶)
لیکن فقہاء اور اصولیین کے نزدیک چونکہ استدلال اپنی حقیقت میں لزوم عقلی اور لزوم عادی دونوں کو شامل ہے اور لزوم عقلی کی طرح لزوم عادی بھی موجب یقین ہے جیسا کہ خبر متواتر کی صورت میں صرف لزوم عادی ہی مفید قطع ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک استقراء کا افادہ یقین کیلئے اتنا کافی ہے کہ: لزوم عادت، استقراء سے بچ رہنے والی جزئیات کو بھی حکم میں ان جزئیات کے مشابہ قرار دیدے جن کا استقراء ہو چکا (شرح مینی بر حاشیہ بنانی: ج ۲: ص ۳۴۵: ص ۳۴۶) یہی وجہ ہے کہ فقہ اسلامی میں اصول اور فروع دونوں کے استنباط میں شروع ہی سے استقراء کو پوری طرح استعمال کیا جاتا رہا البتہ اصول میں اس کا استعمال زیادہ اور غالب رہا کیونکہ اصول و کلیات میں حصول قطع و یقین کی زیادہ ضرورت پیش آتی ہے۔ فروع میں صرف ظن غالب بھی کافی ہو جاتا ہے چنانچہ تمام مصادر شریعت کی حجیت استقراء ہی سے ثابت ہو کر یقین کے درجہ اختیار کر چکی ہے قرافی کے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ: والعمدۃ الکبریٰ ان کل نص من ھذہ النصوص مضموم للتام من نصوص القرآن والسنۃ واحوال الصحابۃ وذالک یفید القطع عند المطلع علیہ (شرح تنقیح الفصول: ص ۱۴۱) یعنی اجماع اور دیگر مصادر کی حجیت کے سلسلہ میں سب سے بڑی دلیل قرآن اور احوال صحابہؓ کا استقراء ہے جو کہ جاننے والوں کو قطع کا فائدہ دیتی ہے۔ ؎ الشاطبی: الموافقات: ج ۱، ص ۲۶

یشہد للفرع اصل معین فقد شہد لہ اصل کلی والاصل الکلی اذا کان قطعیا قد یساوی الاصل المعین .... وکذلک الاستحسان علی رای مالک ینبنی علی ھذا الاصل لان معناہ یرجع الی تقدیم الاستدلال المرسل علی القیاس ۔ [1]

یعنی استدلال مرسل اور استحسان وغیرہ کے اصول بھی اسی نوع استدلال کے تحت آتے ہیں کیونکہ استدلال مرسل میں فرع درحقیقت اصول کلیہ سے مأخوذ ہوتی ہے اور استحسان، قیاس ظاہر کے مقابلے میں استدلال مرسل کی تقدیم و ترجیح کا نام ہے جس کا ثبوت بے شمار دلائل سے ملتا ہے۔

امام شاطبی کے اس قول کی مزید وضاحت کرتے ہوئے استاذ خضر حسین کہتے ہیں:

أن من قرر اصلاً کالاستصحاب او مفہوم المخالفۃ او سد الذرائع، او المصالح المرسلۃ او الاستحسان فھو انما انتزعہ من موارد متعددۃ من الشریعۃ حتی قطع بانہ من الاصول المقصودۃ فی بناء الاحکام ۔ [2]

یعنی جن مجتہدین نے استصحاب، مفہوم مخالف، سد ذرائع، مصالح مرسلہ اور استحسان وغیرہ بطور مصادر قانون اپنائے ہیں انہوں نے شریعت کے بہت سے نصوص و دلائل کے استقراء سے استنباط احکام میں ان اصولوں کی حجیت کا یقین حاصل کر لیا ہے۔

یہاں اس امر کی طرف اشارہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علامہ شاطبی اس بنیادی حقیقت کی تقریر و تصریح میں منفرد نہیں ہیں بلکہ تمام متقدمین اور متاخرین علماء فقہ و اصول نے اس حقیقت کا اعتراف و اظہار کیا ہے۔ چنانچہ امام غزالی ان اصول فقہ کو قطعی قرار دیتے ہوئے اجتہاد کے دائرہ سے بالاتر رکھتے ہیں[3]

---

[1] الشاطبی: الموافقات: ج ۱ ص ۴۰

[2] خضر حسین: تعلیق موافقات ج ۱ ص ۱۰۰

[3] الغزالی: المستصفی: ج ۲ ص ۱۰۶

اسی طرح امام قرافی، علامہ ابن حاجب اور بیضاوی وغیرہ بھی ان اصول اجتہاد کی قطعیت کے قائل ہیں[1]

محب اللہ بہاری لکھتے ہیں۔

والشرعیات القطعیات کذلک فمنکر الضروریات منہا کالارکان وحجیۃ القرآن کافر آثم ومنکر النظریات منہا کحجیۃ الاجماع وخبر الواحد آثم فقط۔[2]

یعنی قطعیات شریعت میں امور ضروریہ کا منکر کافر اور امور نظریہ جیسے حجیت اجماع وخبر واحد وغیرہ کا منکر گناہ گار ہے:

متاخرین میں سے علامہ خضری کی تصریح ملاحظہ ہو۔

اما الاصولیۃ ککون الاجماع والقیاس وخبر الواحد حجۃ فہذہ مسائل ادلتہا قطعیۃ[3]

یعنی مسائل اصولیہ جیسے اجماع، قیاس اور خبر واحد وغیرہ کی حجیت کے دلائل قطعی اور یقینی ہیں۔

ثانیاً: اصول استحسان کی قطعیت

اوپر کی تصریحات سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ دیگر تمام مصادر شریعت کی طرح استحسان بھی شریعت اسلامیہ کا ایک قطعی، اٹل اور یقینی اجتہادی مصدر رہا ہے جس کی حجیت محض کسی ایک عقلی یا نقلی دلیل سے نہیں بلکہ شریعت کے بے شمار نصوص وموارد کے کلی استقرار سے ثابت ہوتی ہے جن میں سے چند ایک کلی اور عمومی دلائل آگے بیان ہوں گے، یہاں ہم استحسان کی قطعیت وحتمیت

---

[1] قرافی: شرح تنقیح الفصول: ص ۱۴۱؛ عضد الدین، شرح مختصر ابن الحاجب؛ ج ۲: ص ۲۳
[2] البہاری؛ مسلم الثبوت: ص ۲۸۰۔ [3] الخضری: اصول الفقہ

پر اتفاق فقہاء کے حوالے سے وہ بنیادی اور واقعی وعملی شہادت پیش کر رہے ہیں جو بتصریح امام شعرانی "سید الادلہ" یعنی تمام دلائل کی سردار اور سب سے زیادہ سچی دلیل ہے۔

۱۔ استحسان تمام مذاہب فقہ میں !

عام طور پر یہ گمان کیا جاتا ہے کہ اصول استحسان صرف مذہب حنفی اور مذہب مالکی کے ساتھ مختص ہے[1] بلکہ شوکانی نے تو علامہ قرطبی کے حوالے سے مذہب مالکی میں بھی اسے غیر معروف قرار دیا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب کی جانب بھی اس کا انکار منسوب کیا ہے۔

وہ کہتے ہیں:

ونسب القول به الى ابى حنيفةؒ وحكى من اصحابه ونسبه امام الحرمين الى مالكؒ وانكره القرطبى فقال ليس معروفا من مذهبه وكذلك انكر اصحاب ابى حنيفةؒ ما حكى عن ابى حنيفة من القول به۔[2]

یعنی استحسان کا قول امام ابو حنیفہؒ اور ان کے بعض اصحاب کی جانب منسوب ہے اور امام الحرمین نے امام مالکؒ کی جانب بھی منسوب کیا ہے لیکن قرطبی نے اسے مذہب مالکی میں غیر معروف قرار دیا ہے اور اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب نے بھی امام صاحب کی طرف اس کی نسبت کا انکار کیا ہے۔

شوکانی نے تو مذہب حنبلی میں استحسان کے ثبوت سے متعلق ابن الحاجب وغیرہ کے اقوال کی بھی تردید کرتے ہوئے جمہور کی طرف اسکے انکار و ابطال کا قول منسوب کر دیا ہے موصوف کی یہ رائے محض سطحی اور خلاف حقیقت ہے کیونکہ تاریخ مذاہب فقہیہ کی و عملی شہادتیں اس کے برعکس ہیں جو تمام مسلمہ فقہی مذاہب میں دیگر اصول اجتہاد کی طرح اس کی حجیت و قطعیت اور استنباط احکام میں اس پر اعتماد کا ٹھوس ثبوت پیش کرتی ہیں

---

[1] ابو زہرہ: اصول الفقہ، ج ۱، ص ۲۰۷

[2] الشوکانی: ارشاد الفحول، ص ۲۴۰

ڈاکٹر حسین حامد حسان نے درست کہا ہے:

وهذا النوع من الاجتهاد موجود في فقه الائمة جميعا وليس في فقه ابي حنيفةؒ فقط ولكن الشافعية لم يطلقوا عليه استحسانا بل عدوه تطبيقا للقواعد وتحقيقا للمناط العموم... وعلى كل حال، فانه لا مشاحة في الاصطلاح ولا حجر في التسمية مادامت الحقائق محل اتفاق۔[1]

یعنی اجتہاد کی یہ نوع تمام ائمہ ہدی کے فقہی مذاہب میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے نہ کہ صرف امام ابو حنیفہؒ کے مذہب میں تاہم شافعیہ نے اسے استحسان کا نام نہیں دیا بلکہ قواعد کی تطبیق اور عموم نصوص کی تحقیق مناط سے تعبیر کیا ہے... لیکن بہر طور جب حقائق محل اتفاق ہیں تو پھر کسی مخصوص اصطلاح یا نام کو اپنانے پر کوئی پابندی اور ممانعت نہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں استحسان کی حجیت تو کسی خارجی قرینہ یا ثبوت کی محتاج نہیں کیونکہ ان دونوں مذاہب کے جلیل القدر اماموں اور اکابر علماء کی تصریحات اس سلسلہ میں مکمل طور پر واضح اور بے غبار ہیں جن میں بعض پیچھے اہمیت استحسان اور تعریف استحسان کے ضمن میں بیان ہوئیں اور بعض آگے مختلف مقامات پر بالتفصیل بیان کی جائیں گی، اسی طرح حنابلہ کی جانب حجیت استحسان کی نسبت بھی اکابر فقہاء اور اصولیین سے ثابت ہے۔ چنانچہ علامہ آمدی[2]، ابن الحاجب[3]، علامہ اسنوی[4]، مجوی[5]، استاذ عبد الوہاب خلاف[6]، استاذ محمد یوسف

---

[1] حسین حامد حسان: نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الاسلامی، ص ۵۹۳

[2] الآمدی: الاحکام: ج ۴، ۲۰۹

[3] ابن الحاجب: مختصر ابن الحاجب مع الشروح، ج ۲، ص ۲۵۵

[4] الاسنوی: شرح المنہاج، ج ۳، ص ۱۲۳

[5] الحجوی: الفکر السامی، ج ۱، ص ۸۸

[6] خلاف: مصادر التشریع الاسلامی: ص ۷۰

موسیؒ[1] اور علی حسب اللہ[2] وغیرہ نے حنابلہ کی طرف حجیت استحسان کا قول منسوب کیا ہے۔ لیکن اس سے بڑھ کر یہ کہ خود حنبلی مذہب کی کتب اصول میں اس کی تصریح ملتی ہے چنانچہ ابن قدامہ المقدسی نے روضۃ الناظر[3] میں اور نجم الدین الطوفی نے اپنے مختصر رسالہ میں استحسان کی تعریف، بیان کرنے کے بعد اسے امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک حجت قرار دیا ہے[4]۔ اسی طرح علامہ صفی الدین البغدادی نے اپنی کتاب "قواعد الاصول میں تصریح کی ہے کہ:

قال القاضی: الاستحسان مذهب احمد وهو ان تترك حكما الى حكم هو اولى منه..[5]

یعنی بقول قاضی، امام احمد کے مذہب میں استحسان حجت ہے اور وہ کسی حکم کو چھوڑ کر اس سے بہتر حکم کی طرف رجوع کرنے کا نام ہے۔ مذہب حنبلی کی ایک اور مایۂ ناز کتاب المسودۃ فی اصول الفقہ، جو خانوادۂ تیمیہ کے تین معزز علماء کی مشترک تصنیف ہے میں کہا گیا ہے کہ:

اطلق احمد القول بالاستحسان فی مواضع[6]

یعنی امام احمد نے متعدد امور میں استحسان پر اعتماد کیا ہے۔ اس کے بعد حنبلی استحسان کی چند نظائر بیان کی گئی ہیں جو حسب ذیل ہیں۔

۱- قال فی رواية الميمونی: استحسن ان يتيمم لكل صلاة، والقياس إنه بمنزلة الماء يصلی به حتى يحدث - ان يجد الماء۔

---

[1] یوسف موسی: المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی، ص ۱۹۶

[2] علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۲۰۴

[3] ابن قدامہ: روضۃ الناظر، ص ۸۵

[4] خلاف: مصادر التشریع الاسلامی، ص ۷۷

[5] صفی الدین البغدادی: قواعد الاصول، ص ۱۱۹

[6] آل تیمیہ: المسودۃ فی اصول الفقہ، ص ۴۵۱

یعنی میمونی کی روایت میں امام احمد کا قول ہے کہ میں از روئے استحسان ہر نماز کے لیے تیمم کرنے کا فتویٰ دیتا ہوں حالانکہ قیاس یہ ہے کہ وضو کی طرح تیمم سے بھی حدث ظاہر ہونے تک متعدد نمازیں ادا کی جا سکتی ہیں۔

ب۔ قال فی روایۃ بکر بن محمد فیمن غصب ارضا فزرعها۔ الزرع لرب الارض وعلیه النفقة، وهذا شیٔ لا یوافق القیاس ولکن استحسن ان یدفع الیه نفقته۔

یعنی غاصب اگر ارض مغصوبہ میں فصل کاشت کر دے تو فصل مالک زمین کی ہوگی اور وہ خرچہ ادا کریگا یہ حکم قیاس کے خلاف ہے لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ مالک زمین، غاصب کو اس کے اخراجات ادا کرے۔

ج۔ قال فی روایۃ المروزی: یجوز شراء ارض السواد ولا یجوز بیعها۔ فقیل له کیف یشتری ممن لا یملك؟ فقال القیاس کما تقول، وهذا استحسان۔

یعنی ارض سواد کو خرید نا جائز ہے مگر فروخت کرنا ممنوع ہے اور یہ حکم استحسان پر مبنی ہے۔

د۔ قال فی روایۃ صالح فی المضارب، اذا خالف فاشتری غیر ما امره به صاحب المال فالربح لصاحب المال ولهذا اجرة مثله الا ان یکون الربح یحیط باجرة مثله فیذهب وکنت اذهب الی ان الربح لصاحب المال ثم استحسنت۔ [1]

یعنی اگر مضارب نے صاحب المال کی بتائی ہوئی چیز کے علاوہ کچھ اور خریدا تو منافع صاحب مال کا ہوگا اور مضارب کو اجرت مثل ملے گی، یہ حکم بھی استحسان پر مبنی ہے۔ [2]

امام شافعیؒ تو اگرچہ بظاہر ان کی طرف اصول استحسان کا انکار و ابطال منسوب ہے بلکہ خود انہوں نے الرسالۃ' اور الام' میں ابطال استحسان کے عنوان سے باب باندھا اور اس سلسلہ

---

[1] ایضاً: ص ۳۵۲

میں اپنے دلائل وشبہات بڑی تفصیل سے بیان کرتے ہوئے یہ معروف جملہ کہا ہے من استحسن فقد شرع یعنی جس نے استحسان پر عمل کیا وہ گویا ایک نئی شریعت گھڑنے کا مرتکب ہوا لیکن ان کے یہ تمام شبہات بقول ڈاکٹر احمد حسن محض غلط فہمی پر مبنی تھے [۱] - جیسا کہ آگے چل کر تفصیل سے وضاحت کی جائے گی - اور حقیقت یہ ہے کہ - بقول علامہ حجوی وہ خود بھی نہ صرف نظری طور پر استحسان کے قائل تھے بلکہ عملاً استنباط احکام میں اسے برتتے بھی تھے [۲]

چنانچہ سیف الدین آمدی، تقی الدین سبکی، شیخ الاسلام زکریا انصاری، علامہ ماوردی، بنانی اسنوی، قاضی رویانی، امام رافعی اور امام غزالی جیسے جلیل القدر شافعی علمائے فقہ واصول نے امام شافعیؒ کی طرف حجیت استحسان کا عملی اقرار منسوب کرتے ہوئے اس سلسلہ میں بہت سے فقہی نظائر بھی بیان کیے جن میں سے چند ایک حسب ذیل ہیں۔

ا۔ امام شافعی نے فرمایا:

استحسن فی المتعۃ ان تکون ثلاثین درھما [۳]

یعنی از روئے استحسان متعہ (مطلقہ کو دیے جانے والے ہدیہ) کی مقدار تیس درہم ہے

ب۔ استحسن ان تثبت الشفعۃ الیٰ ثلاثۃ ایام [۴]

یعنی مجھے شفیع کے لیے حق شفعہ تین دن تک ثابت وحاصل رہنا مستحسن معلوم ہوتا ہے

قسم لینے کے بارے میں فرمایا:

ج۔ وقد رایت بعض الحکام یحلف بالمصحف وذلک عندی حسن [۵]

یعنی میں نے بعض قاضیوں کو قرآن پاک پر قسم لیتے دیکھا ہے اور یہ میرے نزدیک مستحسن ہے

---

[۱] احمد حسن: مقالہ اصول فقہ اور امام شافعی۔ فکر ونظر، جولائی ۱۹۶۶ء ص ۴۹

[۲] الحجوی، الفکر السامی ج ۳ ص ۲۳۲

[۳] الشافعی: الام، ج ۵، ص ۶۲ الآمدی الاحکام، ج ۴، ص ۲۱۰

[۴] الشافعی الام، ج ۳، ص ۲۳۲

[۵] الشافعی: الام، ج ۶، ص ۲۷۹

مؤذن کے بارے میں کہا،

د۔ حسن ان یضع اصبعیہ فی صماخی اذنیہ [1]

یعنی مؤذن کے لیے پسندیدہ یہ ہے کہ اپنے دونوں کانوں میں انگلیاں ڈال کر اذان دیا کرے۔

ھ۔ استحسن ان یترک شی للمکاتب من نجوم المکاتبۃ [2]

یعنی استحسان کا تقاضا ہے کہ مکاتب غلام کو بدل کتابت کی اقساط میں سے کچھ معاف کر دیا جائے۔

و۔ ان اخرج السارق یدہ الیسری بدل الیمنی فقطعت، فالقیاس یقتضی قطع یمناہ والاستحسان۔ ان لا تقطع [3]

یعنی اگر چور بایاں ہاتھ سامنے کر دے اور حد سرقہ میں کاٹ دیا جائے تو قیاس کا تقاضا ہے کہ اب اس کا دایاں ہاتھ بھی کاٹا جائے (کیونکہ اصل میں دایاں ہاتھ کاٹنا ہی واجب ہے) لیکن استحسان کی رو سے اس کا دایاں ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔

ز۔ ان صورتوں کے علاوہ اور بہت سے مقامات پر امام شافعی نے استحسان اور استحباب کے الفاظ استعمال کیے ہیں مثلاً۔

وقد استحسنتم ان توتروا بثلاث اور ینبغی تستحبوا ما صنع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بکل حال وغیرہ [4]۔

ح۔ پھر بہت سے مسائل ایسے بھی ہیں جن میں اگرچہ امام شافعیؒ لفظ استحسان استعمال نہیں کرتے لیکن اس سلسلہ میں جو اصول اور طریق کار اختیار کرتے ہیں، وہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے استحسان

---

[1] الشافعی، الام، ج ۱، ص ۶ ۰ ۷، الماوردی، ادب القاضی، ج ۲، ص ۶۵۸

[2] السبکی، الابہاج شرح المنہاج، ج ۳، ص ۱۲۵، الآمدی: الاحکام، ج ۴، ص ۲۱۰

[3] زکریا انصاری، غایۃ الوصول، ص ۱۴۰

[4] الشافعی: الام، ج ۷، ص ۱۹۰، ص ۲۳۹

میں داخل ہے۔ چنانچہ مسئلہ عرایا کے سلسلہ میں امام شافعیؒ ایک حدیث کی بنیاد پر قیاس کو ترک کر کے حدیث پر عمل کرتے ہیں کیونکہ عریہ، مزابنہ میں داخل ہے۔ جس کی ممانعت حدیث سے ثابت ہوتی ہے[1]

ط۔ حجوی کہتے ہیں:

ان الشافعی ایضا لم یخل عن الاستحسان، فقد ثبت عنه ان امد الحمل اربع سنین، مع ان القیاس یقتضی ان یکون تسعة اشهر لانه غالب ما یقع[2]

یعنی حقیقت یہ ہے کہ امام شافعیؒ بھی استحسان پر عمل سے خالی نہیں۔ چنانچہ ان سے حمل کی مدت چار سال تک ثابت ہے حالانکہ از روئے قیاس مدت حمل ۹ ماہ ہونی چاہیئے جو امر غالب ہے کیونکہ شریعت کے احکام غالب عادات پر مبنی ہوتے ہیں۔

ی۔ اسی طرح مسئلہ حماریہ اور مسئلہ مشترکہ میں امام شافعی کا موقف بھی وہی ہے جو قائلین استحسان کا ہے کہ ان مسائل میں قیاسی حکم کی رو سے شقیق بھائی محروم رہتے ہیں اور صرف ماں جائے بھائی حقدار وراثت ٹھہرتے ہیں حالانکہ شقیق بھائی ماں جایا ہونے میں ان کے ساتھ برابر کے شریک ہیں، اس بنا پر قیاس کو چھوڑ کر از روئے استحسان سب بھائیوں کو مال وراثت کا حقدار قرار دیا گیا ہے۔

اور حجوی کہتے ہیں:

والشافعی یقول بهذا کمالك فلزمه القول بالاستحسان ولو سماه بغیر اسمه[3]

یعنی امام شافعی کا موقف بھی یہاں وہی ہے جو امام مالکؒ کا ہے، اس لیے استحسان پر

---

[1] الشافعی: الام، ج ۹، ص ۱۸۲

[2] الحجوی: الفکر السامی، ج ۱، ص ۹۲

[3] ایضاً: ص ۹۱

عمل ان سے بھی ثابت ہوتا ہے اگرچہ وہ اسے استحسان کا نام نہ دیں مگر نام کے اختلاف سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

ک۔ امام شافعیؒ کی پیروی میں ان کے متعدد اصحاب اور اکابر فقہائے شافعیہ جیسے امام رافعی قاضی رویانی ابوالفرج السرخسی عزالدین بن عبدالسلام، جلال الدین السیوطی اور السبکی وغیرہ بھی استحسان کے قائل ہیں[1] اور استنباط احکام و تفریع جزئیات میں اس سے پوری طرح کام لیتے ہیں۔

چنانچہ المنخول کے حاشیہ نگار لکھتے ہیں۔

قال الرافعی فی التغلیظ علی المعطل فی اللعان استحسن ان یحلف ویقال، قل بالذی خلقک ورزقک۔[2]

یعنی امام رافعی نے کہا: لعان میں رک جانے والے سے سختی کے ساتھ حلف لیا جائے گا۔ یہ استحسان کی بنا پر کہتا ہوں۔

ل۔ نیز یہ بھی آیا ہے۔

قال القاضی الرویانی فیما اذا امتنع المدعی من الیمین المردودة، وقال، امھلونی لا سال الفقھاء استحسن قضاة بلدنا امھاله یوما۔[3]

یعنی لوٹائی جانے والی قسم سے باز رہنے والے مدعی کے بارے میں قاضی رویانی نے کہا کہ: مجھے وقت دو، میں فقہاء سے پوچھ لوں کیوں کہ ہمارے شہر کے قاضی ازروئے استحسان مدعی کو ایک دن کی مہلت دیتے ہیں۔

م۔ استحسان اپنی نوعیت کے اکثر مظاہر میں استثناء سے تعبیر ہے، جیسا کہ شروع میں واضح کیا جا چکا ہے، بلکہ مالکیہ نے تو اس کی تعریف ہی استثناء مصلحة جزئية

---

[1] السبکی: الابہاج، ج ۳، ص ۱۲۵

[2] محمد حسن ہیتو، تعلیق المنخول، ص ۳۷۴

[3] ایضاً: ص ۳۷۴۔

من قاعدة کلیـــــة بیان کی ہے - اور استثنائی - احکام فقہ شافعی میں بھی بڑی کثرت سے پائے جاتے ہیں جو بالآخر استحسان ہی پر مبنی قرار پاتے ہیں - چنانچہ شافعیہ کے نزدیک حرم کا گھاس کاٹ کر چوپایوں کو کھلانا جائز ہے کیونکہ اسے نہ کاٹنے سے حجاج کو تکلیف و مشقت لاحق ہوتی ہے[1]، اور یہ حکم عمومی حرمت سے استثناء و تخصیص ہی تو ہے جس کی نوعیت استحسانی ہے -

ن - اسی طرح اگر ایک شخص نے ایسے پھل خریدے جن کی صلاح ظاہر ہو چکی ہے تو پک کر کاٹنے کے قابل ہو جانے تک ان کا درختوں پر باقی رکھنا عرف کی بنا پر لازم ہے اس بارے میں عزالدین ابن عبدالسلام الشافعی کہتے ہیں:

انما صح هذا الاشتراط منا لان الحاجة ماسة اليه ومعاملة عليه فكان من المستثنيات عن القواعد تحقيقا لمصالح هذا العقد - [2]

یعنی اس شرط کا صحیح ہونا محض حاجت کی بنا پر قواعد عمومی سے استثنائی حکم ہے -

س - نیز وہ کہتے ہیں

انما خولفت القواعد في الوقف على بناء القناطر والمساجد لان المقصود منه المنافع والغلات وهي باقية الى يوم الدين ، فلما عظمت مصلحته خولفت القواعد في امره تحصيلا للمصلحة - [3]

یعنی پلوں اور مساجد سے متعلق وقف کے معاملہ میں عمومی قواعد کو چھوڑ کر استثنائی ' استحـ اس لیے اپنائے گئے تاکہ مصالح وقف کی تکمیل ہو سکے -

ع - اسی طرح علماء شافعیہ نے دادا کے لیے اپنی پوتی کا پوتے سے خود ہی نکاح کر د

---

[1] مصطفیٰ شلبی ، اصول الفقہ ، ص ۲۶۸

[2] عزالدین بن عبدالسلام : قواعد الاحکام فی مصالح الانام ، ج ۲ ، ص ۱۰۸

[3] ایضاً ، ج ۲ ، ص ۱۵۲

کا اختیار بھی قواعد وقیاس کے خلاف دیا ہے اور باپ یا دادا کے لیے قرض کی وجہ سے اپنے زیر ولایت بچوں کا مال رہن رکھنے کا اختیار بھی قیاس کے خلاف محض استحسان کی بنا پر دیا ہے[1]

ان تمام نظائر سے ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ باوجود نظری اعتبار سے ظاہری انکار عملاً اپنی فقہ میں استنباط احکام کے وقت اصول استحسان پر پورا پورا اعتماد کرتے ہیں اور اس کی بنا پر قیاس اور قواعد عامہ کو چھوڑ دیتے ہیں اور غالباً یہی وجہ ہے جس کی بنا پر شیخ محی الدین ابن عربی نے الفتوحات المکیہ میں امام شافعیؒ کے معروف قول کو انکار کی بجائے مدح پر محمول کیا گرگویا من استحسن فقد شرع سے ان کی مراد یہ تھی کہ استحسان کی بنا پر استنباط احکام کرنے والا شخص عمل اجتہاد وتشریع میں نبی کے قائم مقام ہے۔[2]

تاہم میرے خیال میں امام شافعیؒ کا یہ قول تاویل کا محتاج نہیں بلکہ اس کا محل مختلف ہے ان کے پیش نظر استحسان کا وہ مفہوم تھا جو بالاتفاق باطل اور مردود ہے۔ جب کہ استحسان کے حقیقی اور واضح مفہوم میں نہ صرف وہ نظری طور پر قائل ہیں بلکہ عملاً اسے پوری طرح استنباط احکام میں برتا ہے ان مسلمہ فقہی مذاہب کے علاوہ دیگر فقہاء و مجتہدین نے بھی استحسان کی حجیت کو تسلیم کیا اور اسے بطور مصدر شریعت اپنایا ہے۔ چنانچہ امام اوزاعی، ابراہیم نخعی اور سفیان ثوری کے علاوہ معتزلہ میں سے ا ابوالحسین البصری اس کے قائل ہیں[3]

یوں بالآخر اصول استحسان تمام مسلمہ فقہی مذاہب اور معتبر فقہاء و مجتہدین اور اصولیین کے نزدیک قابل اعتماد اور حجت ٹھہرتا ہے اور یہی وہ حقیقت ہے جس کے پیش نظر محققین کی ایک جماعت نے

---

[1] نہایۃ المحتاج: ج ۴ ص ۴ ص ۲۳۲

الاشباہ والنظائر سیوطی۔ ص ۲۲۳

[2] الحجوی: الفکر السامی: ج ۱ ص ۹۳

[3] الاسنوی: شرح المنہاج: ج ۳۔ ص ۱۲۵، الشوکانی: ارشاد الفحول: ص ۲۴۱، الحجوی، الفکر السامی: ج ۱ ص ۸۹: خلاف: مصادر التشریع الاسلامی: ص ۸۱

طور پر بھی عدل رحمت کا تقاضا ہے کہ مجتہدین کیلئے اصول تشریع میں اتنی گنجائش موجود ہو کہ بعض خاص مسائل یا بدلتے ہوئے حالات و ظروف میں عام قوانین اور قیاس سے ہٹ کر حصول مصلحت اور دفع مضرت کی خاطر کوئی دوسرا طریقہ اختیار کر سکیں اور اسی کا نام اصول استحسان ہے۔

ب : استقراء نصوص و آثار علامہ شاطبی نے اصول استحسان کو ایک ایسے اصل کلی کی طرف راجع قرار دیا ہے جو شریعت کے بے شمار نصوص کے استقراء سے ماخوذ ہونے کے باعث قطعی اور یقینی ہے۔

وہ کہتے ہیں۔

کل أصل کلی لم یشهد له نص معین ..... و یدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل ..... وکذلك اصل الاستحسان علی رأی مالك ینبنی علی هذا الاصل لان معناه یرجع الی تقدیم الاستدلال المرسل علی القیاس ۔[۲]

یعنی استدلال مرسل اور استحسان درحقیقت ایک اصل کلی کے تابع ہیں جو کسی معین نص کی بجائے بہت سی نصوص کے استقراء سے یقینی اور استقراء کے ذریعہ ایک قطعی اور یقینی قاعدہ کے طور پر حجت ثابت ہوتا ہے۔

ج : استقراء واقع شرعی شریعت اسلامیہ میں موجود احکام اور قواعد تشریع کے استقراء سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ شارع نے بعض واقعات یا مسائل میں قیاس ظاہر اور قواعد عمومی کے مقتضی کو چھوڑ کر مصالح دینیہ و عمرانیہ کی تحصیل کی خاطر استثنائی اور رخصتی احکام وضع فرمائے ہیں جیسے سلم، اجارہ، مضاربت، مساقات، مزارعت اور بیسیوں دیگر معاملات جو قیاس و قواعد کے خلاف از روئے نص شرعی جائز قرار پائے ہیں۔ اسی طرح ضرورت و اضطرار کے حالات میں اور رفع حرج

---

[۱] خلاف : مصادر التشریع الاسلامی، ص ۷۷

[۲] الشاطبی : الموافقات، ج ۱، ص ۳۹

ومشقت کی خاطر متبادل عارضی رخصتی احکام بھی دیئے گئے ہیں یہ تمام احکام درحقیقت استحسان ہی پر مبنی ہیں لہٰذا ان تمام وقائع تشریعیہ کا استقراء، اصول استحسان کی حجیت اور مشروعیت پر پوری طرح دلالت کرتا ہے۔

۳- دلیل اجماعی

استحسان کی مشروعیت اور حجیت پر ایک اور بہت بڑی دلیل اجماع ہے چنانچہ اوپر قطعیت استحسان کے ضمن میں تمام مکاتب فقہ کے مشروعیت استحسان پر عملی اتفاق و اجماع کو پوری طرح ثابت کیا جا چکا ہے جس کے بعد یہ حقیقت بے غبار ہو جاتی ہے کہ استحسان کی حجیت میں دراصل کوئی نزاع واختلاف نہیں بظاہر منکرین استحسان کے تمام اعتراضات ایک ایسے مزعومہ معنیٔ استحسان پر وارد ہوتے ہیں جس کا کوئی بھی قائل نہیں اور وہ استحسان جس کے فقہاء مذاہب قائل ہیں اس کی حجیت میں کسی کو بھی نزاع وکلام نہیں۔

صدر الشریعۃ کہتے ہیں۔

والاستحسان حجۃ لان ثبوتہ بالدلائل التی ھی حجۃ اجماعا وقد انکر بعض الناس العمل بالاستحسان جھلا منھم، فان انکروا ھذہ التسمیۃ فلا مشاحۃ فی الاصطلاح۔[۲]

یعنی استحسان یقیناً حجت ہے کیونکہ اس کی شریعت پر دلالت کرنے والے تمام شواہد بالاتفاق حجت ہیں باقی جن لوگوں نے استحسان کا انکار کیا ہے وہ نادانی اور غلط فہمی پر مبنی ہے اور اگر انہیں صرف لفظ استحسان کے اطلاق پر اعتراض ہے تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ وضع اصطلاح پر کوئی پابندی نہیں۔

---

[۱] الماوردی: ادب القاضی: ج ۲، ص ۶۵۲

نیز محمد یوسف موسیٰ: المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی: ص ۱۹۹

[۲] دیکھئے موسوعۃ جمال عبد الناصر فی الفقہ اسلامی، مادہ استحسان: ص ۴۲

۴۔ دلیل تاریخی

حجیت استحسان پر اسلامی قانون کے تاریخی تسلسل سے بھی ایک بہت بڑی شہادت ملتی ہے۔ چنانچہ عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر عہد صحابہ، دور تابعین، عصر ائمہ اجتہاد اور عہد تقلید تک پھیلے ہوئے ادوار تشریع میں استحسان نہ صرف ہمیشہ ایک بنیادی وسیلۂ اجتہاد کے طور پر زیر عمل رہا بلکہ دیگر تمام استنادی اور اجتہادی مصادر قانون کے مقابلہ میں اس کا کردار زیادہ واضح، مؤثر اور ہمہ گیر رہا ہے، جس سے بطور مصدر شریعت استحسان کی حجیت پر قطعی دلالت ملتی ہے۔ اس سلسلہ میں تفصیلی وضاحت آگے آرہی ہے۔

رابعاً: حجیت استحسان پر شبہات اور ان کا ازالہ

استحسان کی حجیت پر کیے جانے والے اکثر اعتراضات اور شبہات تو بالکل سطحی، غیر حقیقی اور محض غلط فہمی پر مبنی ہیں جو یا تو حقیقت استحسان سے ناواقفیت کے غماز ہیں اور یا پھر ان کا محل و مورد استحسان کا وہ مزعومہ تصور ہے جو تمام فقہاء کے نزدیک بالاتفاق مردود اور باطل ہے۔ اور کسی کے نزدیک بھی قابل قبول نہیں۔ لہٰذا ایسے تمام سطحی اور غیر حقیقی اعتراضات کو تو ہم قطعاً درخور اعتنا نہیں سمجھے البتہ چند شبہات ایسے ہیں جو استحسان کی نوعیت اور حیثیت سے متعلق ہیں اور جن کی وضاحت و تردید کیے بغیر استحسان کی حقیقت اور حجیت پوری آشکار نہیں ہو سکتی اس لیے سطور ذیل میں ان شبہات و اعتراضات کا بالاختصار جائزہ لیا جاتا ہے۔

۱۔ شبہۂ موافقت شریعت و قیاس

علامہ ابن تیمیہ نے اور ان کی موافقت میں علامہ ابن القیم نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ شریعت اسلامیہ میں کوئی حکم ایسا نہیں جو قیاس صحیح کے خلاف ہو۔ بلکہ ہر ہر حکم قیاس کے ساتھ کلی مطابقت رکھتا ہے۔

وہ کہتے ہیں۔

القیاس الصحیح لا تأتی الشریعة بخلافه قط ... فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفا للقياس فانما هو مخالف للقياس الذى انعقد فى نفسه ليس مخالفا للقياس الصحيح الثابت فى نفس

الامر۔ [1]

یعنی شریعت اسلامیہ کا کوئی حکم قیاس صحیح کے خلاف ہرگز نہیں ہو سکتا، اور جو حکم کسی کو خلاف قیاس نظر آئے تو وہ درحقیقت اس کے ذہن میں جنم لینے والے غلط قیاس کے خلاف ہوگا نہ کہ نفس الامر میں ثابت صحیح قیاس کے خلاف۔

علامہ ابن تیمیہ اور ابن القیم کا یہ مؤقف آگے چل کر حجیت استحسان کے خلاف ایک شبہہ اور اعتراض کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ کیونکہ استحسان قیاس ظاہر یا قاعدۂ کلیہ کے مصالح شرعیہ کی تحصیل میں ناکام ہو جانے کی بنا پر حکم قیاسی کو چھوڑ کر حکم استحسانی کی طرف رجوع کا نام ہے۔ اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ شریعت کا کوئی حکم قیاس کے خلاف نہیں ہو سکتا اور قیاس صحیح ہمیشہ نصوص شرعیہ کے مطابق ہوتا ہے تو اس کے نتیجے میں مشروعیت استحسان کی بنیاد ہی منہدم ہو کر رہ جاتی ہے۔

احکام شرعیہ اور قیاس صحیح کی کلی موافقت ثابت کرنے کے سلسلہ میں علامہ ابن تیمیہ اور ابن القیم کی تمام کاوشیں قابل قدر سہی، مگر ان کے تمام نتائج کا درست ہونا ضروری نہیں لہٰذا یہ حقیقت اپنی جگہ پھر بھی برقرار رہتی ہے کہ بعض اوقات قیاسی احکام مقاصد شریعت کی تکمیل میں ناکام ہو جاتے ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ خود مذہب حنبلی کے اندر قیاس کو چھوڑ کر استحسان، بر مبنی احکام کی بہت سی نظائر المسودۃ فی اصول الفقہ میں بیان کی گئی ہیں جس کی تصنیف میں علامہ ابن تیمیہ بھی شریک ہیں۔ (یہ نظائر ہم پیچھے قطعیت استحسان کے ضمن بیان کر آئے ہیں۔)

دراصل یہ ضروری نہیں کہ ایک مسئلہ میں ہمیشہ ایک ہی قیاس پایا جائے بلکہ ایک معاملہ میں متعدد اور متعارض قیاس بھی پیش آ سکتے ہیں جن میں سے ایک قیاس زیادہ قوی اور دوسرا ظاہر و متبادر ہونے کے باوصف ضعیف ہو اور ایسے میں قیاس ظاہر کو چھوڑ کر قیاس مخفی کو اس کی قوت اثر کی بنا پر قبول کر لیا جائے، اور یہی تو استحسان ہے۔ لہٰذا

---

[1] ابن تیمیہ، مجموع فتاوی شیخ الاسلام: ج ۲: ص ۵۰۵۔ نیز ابن القیم: اعلام الموقعین: ج ۱ ص ۳۲۵ ج ۲ ص ۲۲

علامہ ابن تیمیہ کے اس موقف کو درست تسلیم کرتے ہوئے بھی حجیت استحسان پر کوئی زد نہیں پڑتی کیونکہ استحسان، قیاس صحیح کو چھوڑ کر غیر قیاسی حکم اپنانے کا نام نہیں بلکہ صحیح یہ ہے کہ استحسان ایک ظاہر مگر ضعیف الاثر قیاس کو چھوڑ کر مخفی مگر قوی الاثر قیاس کی بناء پر فیصلہ کرنے سے عبارت ہے۔ استحسان کی سند خواہ نص و اجماع ہو یا عرف و مصلحت، وہ بہر صورت اپنی حقیقت کے لحاظ سے قیاس قوی الاثر ہی ہوتا ہے۔ خود علامہ ابن تیمیہ کے اس قول پر غور کیا جائے تو مذکورہ حقیقت واشگاف ہو جاتی ہے کہ:

وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الانواع بحكم يفارق به نظائره فلا بد ان يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذى اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل ان يعلم صحته كل احد[1]

یعنی شریعت میں جو احکام بظاہر خلاف قیاس نظر آتے ہیں وہ درحقیقت کسی نہ کسی ایسے خاص وصف پر مبنی ہوتے ہیں جو درحقیقت قیاس صحیح ہوتا ہے لیکن سب لوگوں کو اس کا علم نہیں ہوتا اس تصریح سے عیاں ہے کہ استحسان پر مبنی احکام درحقیقت ایسے قیاس پر مبنی ہوتے ہیں جو قوی الاثر صحیح اور حقیقی قیاس ہوتا ہے مگر مخفی ہونے کے باعث سب پر آشکار نہیں ہوتا۔

۲۔ شبہۂ اختلاف طبائع و احکام

علامہ ابن حزم نے حجیت استحسان پر یہ اعتراض کیا ہے کہ چونکہ مجتہدین کی طبائع اور ذہنی صلاحیتوں میں اختلاف پایا جاتا ہے اس لیے اگر ان کا استحسان جو کہ میلان طبعی سے عبارت ہے۔ استنباط احکام کا ذریعہ قرار پائے تو نتیجۃً استحسانی احکام میں بے پناہ اختلاف و انتشار پیدا ہو جائے گا۔

وہ کہتے ہیں:

لو كان الحق فيما استحسنا دون برهان .... لبطلت الحقائق ولتضادت

---

[1] ابن تیمیہ: مجموع فتاوی: ۲۰: ۵۰۵

الدلائل و تعارضت البراهين ولكان تعالیٰ یامرنا بالاختلاف الذی قد نہانا عنہ، وھذا محال لانہ لا یجوز اصلا ان یتفق استحسان العلماء کلھم علی قول واحد، علی اختلاف طبائعھم وھممھم واغراضھم .... ولا سبیل الی الاتفاق علی استحسان شی واحد مع ھذہ الدواعی المھیجۃ واختلافھا واختلاف نتائجھا وموجباتھا ونحن نجد الحنفیین قد استحسنوا ما استقبحہ المالکیون، ونجد المالکیین قد استحسنوا قولا قد استقبحہ الحنفیون، فبطل ان یکون الحق فی دین اللہ عزوجل مردودا الی استحسان بعض الناس۔ [1]

یعنی اگر بغیر دلیل کے محض مجتہد کی پسند و رغبت پر مدار حق ہو تو اختلاف طبائع و اغراض کے باعث کسی ایک حکم پر اس کا اتفاق محال ہونے کے باعث احکام شریعت میں اضطراب و اختلاف در آئے جو کہ ممنوع ہے۔ اور چونکہ علماء مالکی اور حنفی فقہاء کے استحسانی احکام تعارض کا شکار نظر آتے ہیں اس لیے سرے سے اصول استحسان ہی باطل قرار پاتا ہے۔

علامہ ابن حزم کی یہ رائے اپنی جگہ درست مگر اس کا اطلاق، اصول استحسان پر غلط ہے کیونکہ اولاً تو استحسان صرف مجتہدین کے ذاتی رائے اور طبعی میلان کا نام نہیں جس کی بنا پر اختلاف و انتشار پیدا ہوتا ہے، بلکہ استحسان اپنی تمام انواع و صورتوں میں کسی نہ کسی دلیل شرعی پر استوار ہوتا ہے جو سند استحسان کہلاتی ہے۔ اور ادلۂ شرعیہ کی بنا پر استنباط احکام میں کسی کو اختلاف نہیں۔ رہا فقہ مالکی اور فقہ حنفی میں اختلاف احکام تو یہ صرف استحسانی احکام تک محدود نہیں بلکہ واضح نصوص اور دلائل کی تشریح و توضیح اور تعیین مراد میں بھی اختلاف تمام مکاتب فقہ اور خود فقہ ظاہری کے اندر بھی پوری طرح موجود ہے۔ تو کیا اس اختلاف کو ختم کرنے کے لیے سرے سے اجتہاد و استنباط اور تعبیر نصوص کے قواعد و اصول ہی کا انکار کر دیا جائے۔ پھر حقیقت یہ ہے کہ استحسانی احکام میں تو فقہاء کے درمیان بہت کم اختلاف پایا جاتا ہے۔ اگر جستجو کی جائے تو شاید ہزاروں میں

---

[1] ابن حزم: الاحکام فی اصول الاحکام: ج ۶، ص ۱۷

گنتی کے چند ہی مسائل ونظائر ایسے میسر آئیں جن میں فقہاء کے استحسان کی بنا پر اختلاف پیدا ہوا ہے۔ اس کے برعکس استحسان بہت سے وجوہ واعتبارات سے اختلاف کو کم کرنے اور اس کی حدت مٹانے کا ایک بہت بڑا ذریعہ ہے تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔

۳۔ شبہئہ عدم استقلال استحسان

علامہ شوکانی نے استحسان کی مستقل مصدری حیثیت پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے

فعرفت بمجموع ما ذکرنا ان ذکر الاستحسان فی بحث مستقل لافائدۃ فیہ اصلا' لانہ ان کان راجعا الی الادلۃ المتقدمۃ فھو تکرار وان کان خارجا عنھا فلیس من الشرع من شی بل ھو من التقول علی ھذہ الشریعۃ بما لم یکن فیھا تارۃ وبما یضادھا اخری۔ [1]

یعنی مذکورہ امور سے واضح ہوتا ہے کہ استحسان کو مستقل دلیل کے طور پر الگ ذکر کرنا بے سود اور لاحاصل ہے کیونکہ اگر یہ دیگر ادلہ شرعیہ کی طرف راجع ہو تو تکرار محض ہے اور اگر ان سے خارج ہو تو سراسر باطل ہے۔

استحسان کی فقہی نوعیت اور مصدری حیثیت کے بارے میں کسی قدر گفتگو ہم شروع میں کر آئے ہیں اور مزید وضاحت آگے آئے گی، یہاں صرف اتنا ہی کافی ہے کہ اگر بالفرض علامہ شوکانی کا مؤقف ہی تسلیم کر لیا جائے اور استحسان کو دیگر دلائل شرعیہ سے الگ اور مستقل مصدر نہ قرار دیا جائے بلکہ انہی میں داخل سمجھا جائے تب بھی بطور وسیلۂ اجتہاد نظری وعملی اس کی حجیت اور مشروعیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ کسی قاعدہ کا مصدر مستقل ہونا الگ چیز ہے اور حجت ہونا ایک دوسری چیز ہے۔ ورنہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ حجیت استحسان اس کی مستقل مصدری حیثیت پر مبنی ہے تو پھر نہ صرف استحسان بلکہ تمام اجتہادی مصادر، قیاس، استصلاح، استصحاب، عرف، ذرائع وغیرہ کا بھی انکار کرنا پڑے گا بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر خود استنادی مصادر کا بھی انکار لازم آئے گا کیونکہ استنادی مصادر میں اگر ایک لحاظ سے سنت سراسر قرآن پر مبنی اور اس کے تابع ہے تو دوسرے اعتبار سے ہم قرآن کی تشریح وتوضیح میں سنت کے

---

[1] [illegible]

پورے پورے محتاج ہیں اور یوں کلی استقلال کسی ایک مصدر شریعت کو بھی میسر نہیں اسلیئے علامہ شوکانی کا یہ شبہ حجیت استحسان سے لے کر حجیت قرآن تک یکساں اثر رکھتا ہے۔ لہٰذا یہ ماننا پڑے گا کہ استحسان کی مستقل مصدری حیثیت کا انکار کرنے سے بھی اس کی حجیت کا انکار و ابطال لازم نہیں آتا۔

۴۔ شبہۂ انکار تسمیۂ استحسان

اکثر منکرین استحسان نے اس کی حقیقت وحجیت پر اعتراض نہیں کیا۔ بلکہ اسے ایک الگ دلیل کے طور پر استحسان کا نام دینے کی مخالفت کی ہے۔

چنانچہ امام غزالیؒ علامہ کرخی کی تعریف بیان کرنے کے بعد کہتے ہیں۔

وهذا مما لا ينكر، وانما يرجع الاستنكار الى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسمية استحسانا من بين سائر الادلة۔[1]

یعنی استحسان کا یہ مفہوم تو درست اور بالاتفاق مقبول ہے البتہ اسے تمام دیگر ادلہ سے ممتاز کر کے استحسان کا نام دینا محل اعتراض ہے۔

بعینہٖ یہی بات علامہ شاطبی نے بھی کہی ہے:

اما الشرع فاستحسانه واستقباحه قد فرغ منهما لان الادلة اقتضت ذلك فلا فائدة لتسميته استحسانا ولا لوضع ترجمه زائده له على الكتاب والسنة والاجماع وما ينشا عنها من القياس والاستدلال۔[2]

امام غزالی اور امام شاطبی حقیقت استحسان کے قائل ہیں لیکن اسے استحسان کے نام سے ایک الگ دلیل کے طور پر اختیار کرنے پر اعتراض کر رہے ہیں۔ لیکن یہ اعتراض اس لئے نہ

---

[1] الغزالی: المستصفیٰ: ج ۱، ص ۲۸۲

[2] الشاطبی: الاعتصام: ج ۲، ص ۳۱۶

ضابطہ کی روسے درست قرار نہیں پاتا کہ: لا مشاحۃ فی الاصطلاح یعنی اصطلاح اختیار کرنے پر کوئی نزاع اور اختلاف نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ بیسیوں شافعی، مالکی اور حنفی علماء نے اس اعتراض کا یہی جواب دیا ہے جو سراسر فطری اور نہایت معقول جواب ہے کیونکہ اگر محض استحسان کا نام رکھنے پر اعتراض و انکار کو جائز رکھا جائے تو پھر شریعت بلکہ حیات و کائنات کی کسی بھی مادی یا معنوی چیز کا نام محل اعتراض بننے سے نہیں بچ سکتا اس لیے کہ دنیا میں کسی بھی مادی یا معنوی چیز کا نام اس کی تمام خصوصیات اور لوازمات کا پورا پورا احاطہ نہیں کر سکتا بلکہ عام طور پر صرف چند عمومی خصائص و لوازم کو پیش نظر رکھتے ہوئے اشیاء کا نام تجویز کر دیا جاتا ہے۔

تاہم استحسان کے بارے میں حقیقت یہ ہے کہ اس کا نام یونہی بے وجہ اور بلا سبب نہیں بلکہ اس میں بہت سی حکمتیں پنہاں ہیں جو اس نام کا جواز مہیا کرتی ہیں۔

چنانچہ علامہ سرخسی نے اس سلسلہ میں تصریح کی ہے کہ:

فسموا ذلك استحسانا للتميز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذي تسبق اليه الاوهام قبل التامل على معنى انه يمال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسنا لقوة دليله، وهو نظير عبارات اهل الصناعات في التميز بين الطرق لمعرفة المراد..... فكذلك استعمال علمائنا عبارة القياس والاستحسان بين الدليلين المتعارضين، وتخصيص احدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسنا ولكونه مائلا عن سنن القياس الظاهر، فكان هذا الاسم مستعارا لوجود معنى الاسم فيه[1]

یعنی استحسان کو یہ نام اس لیے دیا گیا ہے تاکہ اس میں اور اس کے معارض قیاس ظاہر میں تمیز ہو سکے اور یہ تو اہل فنون و صناعات کا عام شیوہ ہے کہ دو چیزوں میں تمیز اور فرق

---

[1] السرخسی: اصول السرخسی: ج ۲: ص ۲۰۰، ص ۲۰۱

کی خاطر مختلف نام تجویز کر دیا کرتے ہیں۔ اور استحسان کا یہ نام اپنے اندر دو معنوی حکمتیں رکھتا ہے۔ ایک تو یہ کہ قیاس ظاہر سے عدول اور میلان و انحراف کی بنیاد اس حکم راجح کا مستحسن اور پسندیدہ ہونا ہے اور دوسرے یہ کہ اس حکم استحسان پر عمل کرنا مآل اور نتائج کے اعتبار سے مستحسن ہے کیونکہ یہ حکم نہ صرف دلیل کی قوت اثر پر مبنی ہے بلکہ اعتبار مآل کے حوالے سے اس میں مقاصد شرعیہ اور مصالح انسانیہ کی تحقیق و تکمیل کی بہتر صلاحیت بھی پائی جاتی ہے۔

قاعدۂ استحسان کی فنی نوعیت اور حکم

اصول استحسان کی عمومی نوعیت اور شان

جامعیت پر ہم شروع میں گفتگو کر آئے ہیں یہاں خالص فنی لحاظ سے استحسان کی فقہی و اجتہادی نوعیت اور مصدری حیثیت اجاگر کرتے ہوئے اس کا حکم بیان کیا جائے گا۔

۱۔ فقہی نوعیت

اوپر ہم نے استحسان کا عام فقہی تصور اور اس دائرہ میں آنے والے احکام و تطبیقات بالاختصار بیان کیے تھے جن پر گہری نظر ڈالنے سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ فقہ میں استحسان دراصل قاعدۂ "حزم و احتیاط" کا دوسرا نام ہے کیونکہ استحسان پر مبنی ان تمام فقہی احکام و تطبیقات کے اندر زہد و ورع، اخلاص و دیانت اور حزم و احتیاط کی روح کارفرما ہے جس کے نمایاں مظاہر حسب ذیل ہیں:

۱۔ دائرہ استحسان میں آنے والے احکام خواہ آداب معاشرت اور احترام شعائر سے متعلق ہوں یا ملت کے منفرد اسلامی تشخص کے استقرار سے متعلق اور خواہ یہ احکام سنن و مستحبات کی پیروی سے متعلق ہوں یا مکروہات و مشتبہات سے اجتناب کے ضمن میں آتے ہوں، بہر آئینہ ان تمام انواع احکام کی بنیاد تقوی و تزکیہ اور اخلاق و احتیاط کے اصولوں پر استوار ہے۔ اور ان کی انجام دہی بایں طور درکار ہے کہ لفظ قانون کے تقاضوں کی تکمیل اور تحایل کی بجائے روح قانون اور مقاصد شریعت کی پیروی کرتے ہوئے وہ عمل اپنایا جائے جو حکم واقعی و نفس الامری کے مطابق انجام پائے اور مکلف کے نفس ناطقہ پر پائیدار نورانی اثرات مرتب کر کے تعمیر سیرت و تہذیب نفس کے عمل

میں ممد و معاون ثابت ہو۔ چنانچہ مذکورہ بالا تمام انواع کے استحسانی احکام قضاء ظاہری کے بجائے دیانت باطنی اور فرض قانونی کے بجائے احتیاط شرعی پر مبنی ہیں؛

ب ۔ شروع میں بیان ہوا کہ مشروعیت استحسان کی ایک دینی اور عمرانی بنیاد نظریہ اعتبار مآل ہے جس کی رو سے تمام استحسانی احکام کی یہی "احتیاطی نوعیت" مزید واضح ہو کر سامنے آجاتی ہے کیونکہ قاعدۂ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ مجتہد احکام فقہیہ کے استخراج اور ان کی قانونی حیثیت (وجوب و حرمت وغیرہ) کے تعین سے پہلے اس امر پر غور کرے کہ آیا ان احکام کے نفاذ سے شارع کے مطلوبہ عمومی مقاصد پورے ہوں گے یا نہیں نیز یہ احکام مکلفین کے دینی و عمرانی مصالح کی تکمیل اور انہیں یسر و سہولت کی فراہمی میں کس حد تک مثبت کردار ادا کریں گے؟ ان امور پر غور کرنے کے بعد نتائج و آثار اور مقاصد و مآل کے حوالے سے مفید و بہتر احکام کا استنباط استحسان کہلاتا ہے اور یہی تو حزم و احتیاط اور تقوی و اخلاص کی معراج ہے کہ احکام کا استنباط ان کے مقاصد اور مآل کے تابع ہو۔

ج ۔ اصل استحسان کی احتیاطی نوعیت کا ایک اور بنیادی رخ یہ ہے کہ بطور وسیلۂ استنباط اور منہج تطبیق احکام قاعدۂ استحسان، اجتہاد کی نظری و عملی ہر دو نوع کے جملہ وسائل و ذرائع اور مصادر و مآخذ سے باعتبار عملی استعمال کے مقدم اور اولی ہے کیونکہ ایک مجتہد کے لیے قیاس و استدلال اور استصحاب و استصلاح کے ذریعہ احکام شرعیہ کے استنباط سے پہلے مقاصد شریعت کی تکمیل اور مصالح دینیہ و عمرانیہ کی تحصیل میں ان مصادر کے ذریعہ حاصل ہونے والے احکام کی تاثیر و نتیجہ خیزی پر غور کرنا ضروری ہے کیونکہ اگر مسائل و حالات کی نوعیت ایسی ہو کہ مجرد قیاسی تجزیہ و استدلال یا کلی قواعد کے ذریعہ ان حالات سے مطابقت رکھنے والے احکام کا استنباط ممکن نہ ہو تو پھر ان مصادر اجتہاد کی جانب رجوع کرنے کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی بلکہ براہ راست مقاصد شریعت اور نوعیت حالات کی روشنی میں استحسان کے ذریعہ مناسب احکام اخذ کر کے نافذ کر دیئے جاتے ہیں، جو مقاصد شریعت کی تکمیل اور نوعیت حالات سے مطابقت

کی یقینی احتیاط و ضمانت پر مبنی ہوتے ہیں۔

اوپر بیان کردہ تینوں امور کی روشنی میں استحسان کی فقہی نوعیت حزم و احتیاط متعین ہوتی ہے جو شریعت اسلامیہ کا ایک ایسا بنیادی اور عمومی خاصہ ہے کہ عقائد و عبادات سے لے کر معاملات، جنایات اور عادات تک ہر شعبہ سے متعلق احکام و ضوابط اسی حزم و احتیاط کے رنگ میں رنگے ہوئے نظر آتے ہیں، اس ضمن میں تفصیلی وضاحت ہم آئندہ کسی موقع پر اٹھا رکھتے ہیں۔

۲- اجتہادی نوعیت

استحسان ایک فقہی قاعدہ سے بڑھ کر اجتہاد نظری و عملی کا ایک بنیادی اور اہم تر وسیلہ ہونے کے علاوہ اسلامی قانون کا ایک اساسی اجتہادی مصدر بھی ہے۔ اور ان دونوں حیثیتوں میں اس کی فنی نوعیت دیگر وسائل اجتہاد اور مصادر قانون سے منفرد اور ممتاز ہے۔ بطور وسیلۂ اجتہاد عملی استحسان کی امتیازی نوعیت شروع میں بیان کی جا چکی ہے یہاں ہم بطور وسیلہ اجتہاد نظری اس کی مخصوص نوعیت کے چند پہلو اجاگر کرتے ہیں۔

۱- اجتہاد اپنے اسلوب اور نوعیت حجت کے لحاظ سے بنیادی طور پر دو قسم کا ہے۔ اجتہاد بیانی اور اجتہاد بالرائ۔ کتاب و سنت کے نصوص کی قواعد کے مطابق تعبیر و تشریح قواعد اصولیہ کے انکشاف اور علل موضوعہ کی تنقیح و تعیین[1] کا نام اجتہاد بیانی ہے جب کہ غیر اسنادی مصادر جیسے قیاس و استحسان اور استصلاح و استصحاب وغیرہ کے ذریعہ غیر منصوص مسائل کے احکام کا استنباط و استخراج اجتہاد بالرائ کہلاتا ہے[2]۔ یوں بظاہر استحسان خالصتاً اجتہاد بالرائ کی ایک نوع محسوس ہوتا ہے جیسا کہ عبدالوہاب خلاف نے تصریح کی ہے کہ:

الطریق الثانی من طرق الاجتہاد بالرأی الاستحسان۔[3]

یعنی اجتہاد بالرأی کے اسالیب میں سے دوسرا اسلوب اور طریق استحسان ہے۔

---

[1] الدوالیبی، محمد معروف: المدخل الی علم اصول الفقہ، ص ۴۰۴، نیز موسوعہ جمال عبدالناصر، ج ۲ ص ۹

[2] خلاف، عبدالوہاب: مصادر التشریع الاسلامی، ص ۷، ص ۸۔

[3] خلاف: مصادر التشریع الاسلامی، ص ۶۷۔

لیکن گہری نظر سے جائزہ لینے پر یہ حقیقت کھلتی ہے کہ استحسان ایک ایسا قاعدہ ہے جو اپنی وسعت اور جامعیت کے باعث اجتہاد کی مذکورہ دونوں اقسام سے یکساں تعلق رکھتا ہے چنانچہ اگر استحسان کی سند اور دلیل وحجت، نص یا اجماع قولی ہو تو وہ اجتہاد بیانی کے دائرے میں شمار ہوگا اور اگر اس کی سند یا دلیل قیاس خفی، مصلحت یا عرف وغیرہ ہو تو پھر یہ اجتہاد بالرأی کی نوع ٹھہرے گا کیونکہ پہلی صورت میں استحسان اپنی سند یعنی نص یا اجماع قولی کی تعبیر و تشریح اور توضیح وتبیین کی حیثیت رکھتا ہے جبکہ دوسری صورت میں اس کی نوعیت رائے پر مبنی دلیل کی ترجیح ٹھہرتی ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

ب۔ استحسان کی اجتہادی نوعیت کا دوسرا بنیادی پہلو یہ ہے کہ وہ کسی مسئلہ کے بارے میں دو متعارض دلیلوں میں سے ایک کی ترجیح وتنفیذ کا نام ہے۔ اور اس کی اساس امام ابوزہرہ کے الفاظ میں یہ ہے کہ:

ان یجیٔ الحکم مخالفا قاعدۃ مطردۃ لامر یجعل الخروج عن القاعدۃ اقرب الی الشرع من الاستمساك بالقاعدۃ فیکون الاعتماد علیه اقوی استدلالا فی المسألة من القیاس۔[1]

یعنی کسی قاعدہ کلیہ یا قیاس ظاہر کے مقابلے میں ایک ایسی دلیل آجائے جو اس قاعدہ کلیہ کی بہ نسبت، روح شریعت سے زیادہ قرب ومطابقت رکھتی ہو اور یوں اس مسئلہ میں قیاس کے بجائے دلیل معارض پر اعتماد قوی تر ٹھہرے خواہ یہ دلیل معارض نص واجماع ہو یا قیاس و مصلحت اور عرف وضرورت، بہرصورت اس کا روح شریعت سے ہم آہنگی اور مقتضیات عصریہ سے مطابقت کی بناء پر اقوی تر ہونا ہی اساس استحسان ہے۔

امام شاطبی نے مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک استحسان کی ماہیت و نوعیت کے بارے میں علامہ ابن العربی کا یہ قول نقل کرتے ہوئے اس کی تائید وتوثیق کی ہے کہ:

الاستحسان یرجع الی العمل باقوی الدلیلین، فالعموم اذا

---

[1] ابوزہرہ: اصول الفقہ، ص ۲۰۷، ص ۲۰۸ ر

استمر والقياس اذا اطرد فان مالکا وابا حنیفة یریان تخصیص العموم بای دلیل کان من ظاهر او معنی۔[1]

یعنی استحسان دو دلیلوں میں سے قوی تر دلیل پر عمل کا نام ہے کہ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حکم عام اور حکم قیاسی کے استمرار کو کسی قوی تر ظاہری یا معنوی دلیل کی بناء پر چھوڑ دینا جائز ہے۔

ایک ازہری عالم سویلم لیس طہ نے تو استحسان کی اجتہادی نوعیت کو دو متعارض دلیلوں میں سے ایک کی ترجیح میں منحصر قرار دیتے ہوئے یہ تصریح کر دی ہے کہ:

والتحقیق ان کل ما اطلق علیه لفظ الاستحسان فی کلام الائمة لا یخرج عن کونه ترجیحا للعمل باحد الدلیلین المتعارضین لوجه مستحسن کتقدیم الاقوی علی القوی والاخذ بالایسر[2]

یعنی حقیقت یہ ہے کہ ائمہ مجتہدین کے کلام میں استحسان کا لفظ جہاں بھی استعمال ہوا اس کا معنی بجز اس کے کچھ نہیں کہ دو متعارض دلیلوں میں سے ایک کو کسی مستحسن سبب کے باعث عمل کے لیے راجح قرار دیا جائے۔

ج۔ اگرچہ استحسان کی مذکورہ عمومی اجتہادی نوعیت جو "قوی تر دلیل پر عمل" سے تعبیر ہے، اجتہاد بیانی اور اجتہاد بالرای دونوں کے ضمن میں آنے والی جملہ اقسام استحسان پر محیط ہے لیکن ان میں سے ہر نوع استحسان ایک خصوصی فنی نوعیت کی بھی حامل ہے جو صرف اسی نوع سے خاص ہے اور یوں تمام اقسام استحسان میں خصوصی اجتہادی نوعیت کے لحاظ سے باریک فرق و امتیاز پایا جاتا ہے جس کا اجمالی بیان حسب ذیل ہے۔

استحسان نصی استحسان نصی جو قیاس یا عمومی قاعدہ کے مقابلے میں سنت کے ذریعہ ثابت ہونے والے حکم کی ترجیح سے تعبیر ہے، اپنی خصوصی نوعیت کے لحاظ سے "بیان و تعبیر" کی حیثیت تک محدود ہے۔

---

[1] الشاطبی: الاعتصام: ج ۲ ص ۳۱۹ نیز الموافقات: ج ۴: ص ۲۰۹

[2] سویلم: مختصر صفوۃ البیان ج ۱ ص ۷۷، نیز دیکھئے خلاف: مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ، ص ۷۲۔

استحسان اجماعی استحسان اجماعی کی غالب صورتیں اور نظائر امت کے مجموعی تعامل کو قیاسی احکام کے مقابلے میں راجح ٹھہرانے پر مبنی ہیں اور یوں اس نوع استحسان کی خصوصی نوعیت "ترجیح تعامل" قرار پاتی ہے کیونکہ اس میں اجماع عملی کے ذریعہ حکم قیاسی کی جہت خطا متعین ہوتی ہے اور وہ واجب الترک ٹھہرتا ہے۔[1]

استحسان قیاسی استحسان قیاسی کی نوعیت متعین کرنے میں بعض لوگوں کو اشتباہ لاحق ہوا اور انہوں نے اسے "تخصیص علت" پر مبنی قرار دیا لیکن حقیقت یہ ہے کہ استحسان قیاسی کی نوعیت تخصیص علت "نہیں بلکہ" انعدام علت ہے، جیسا کہ علامہ سرخسی صدر الشریعۃ، بزدوی اور عبدالعزیز البخاری وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ:

الاخذ بالاستحسان فی مقابل القیاس الجلی اساسه انعدام العلة فی کل موضع ینعدم بعض اوصاف العلة کان انعدام الحکم لانعدام العلة لا ان یکون بطریق تخصیص العلة۔[2]

استحسان مصلحی استحسان مصلحی اپنی ماہیت اور نوعیت کے لحاظ سے کسی قاعدہ کلیہ کے مقابلے میں مصلحت جزئیہ کی ترجیح کا نام ہے[3]۔ علامہ شاطبی رقمطراز ہیں

الاستحسان .... هو الاخذ بمصلحة جزئية فی مقابلة دلیل کلی، و مقتضاه الرجوع الی تقدیم الاستدلال المرسل علی القیاس۔[4]

استحسان ضرورت استحسان ضرورت کی خصوصی اجتہادی نوعیت کسی خاص مسئلہ میں حکم کلی سے استثناء و ترخیص کے ذریعہ حکم خصوصی پر عمل سے عبارت ہے۔

---

[1] البخاری: کشف الاسرار، ج ۴، ص ۱۱۲۵۔

[2] ایضاً، ج ۴، ص ۱۱۲۸؛ نیز السرخسی: اصول السرخسی، ج ۲، ص ۲۰۸۔

[3] علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۲۰۵

[4] الشاطبی: الموافقات، ج ۴، ص ۲۰۶

۳۔ مصدری نوعیت

اوپر ہم نے ارشاد کیا تھا کہ استحسان صرف ایک فقہی قاعدہ اور اجتہادی وسیلہ ہی نہیں بلکہ اسلامی قانون کا ایک مصدر[1] بھی ہے۔ اس کی مصدری حیثیت کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے بعض کا خیال ہے کہ استحسان کوئی الگ اور مستقل مصدر قانون نہیں بلکہ دلائل شرعیہ کی جانب رجوع اور ان کے موازنہ و ترجیح کے لیے مجتہد کے نہج عمل سے تعبیر ہے۔ استاذ محمد مصطفیٰ شلبی رقمطراز ہیں:

انه ليس دليلا مستقلا وانما هو خطة لعمل بعض المجتهدين....

فهو يكشف لنا عن طريقة بعض الائمة في تطبيق ادلة الشريعة

وقواعدها عندما تصدم بواقع الناس في بعض جزئياتها۔[2]

یعنی استحسان کوئی مستقل دلیل و مصدر نہیں بلکہ وہ بعض مجتہدین کے اسلوب عمل سے عبارت ہے۔ کہ اس کے ذریعہ ان ائمہ کا وہ طریق کار متعین ہوتا ہے جو وہ شریعت کے ادلۂ

---

[1] یہاں بعض لوگوں کو یہ گمان ہو سکتا ہے کہ اسلامی قانون کا مصدر فقط کتاب و سنت یا بعض کے نزدیک مصلحت و عرف بھی ہے استحسان و قیاس وغیرہ تو صرف استنباط احکام کے طرق و وسائل ہیں، مصدر قانون نہیں، لیکن یہ گمان محض غلط فہمی اور لفظ مصدر کے اصطلاحی اطلاقات سے لاعلمی پر مبنی ہے "مصدر" بنیادی طور پر عربی لفظ ہے جس کے تین معانی ہیں: ایک "المنشئ والموجب للحکم" یعنی حکم کو وضع کرنے اور وجود بخشنے والا۔ دوسرا معنیٰ "الکاشف والمظہر للحکم" یعنی حکم کا انکشاف و اظہار کرنے والا اور تیسرا معنیٰ ہے "الوسیلة التی یتوصل بہا الی الشئ" یعنی مصدر وہ وسیلہ ہے جس کے ذریعہ کسی چیز تک رسائی ہو۔ (دیکھئے المدخل لدراسة الفقہ الاسلامی مؤلفہ حسین حامد حسان، صفحہ ۳۶) پہلے مفہوم میں تو احکام شرعیہ کا مصدر، یعنی موجد و واضع شارع کی ذات ہے اور وحی بہر دو نوع متلو و غیر متلو ان احکام موضوعہ کے خطاب و ابلاغ کا ذریعہ۔ باقی دوسرے اور تیسرے معنوں میں اجتہاد اور اس کے تمام وسائل قیاس، استحسان، استصلاح، استصحاب، عرف، ذرائع وغیرہ احکام کے مصادر قرار پاتے ہیں کیونکہ یہ تمام اصول احکام شرعیہ کا کاشف و مظہر بھی ہیں اور وسائل و ذرائع بھی لہٰذا مقالہ ہذا بلکہ منہاج کے اس پورے مصادر شریعت نمبر میں لفظ مصدر یا مصادر کا اطلاق انہی دو اصطلاحی معنوں میں ہوا ہے اور اصطلاحات کے وضع و استعمال میں اعتراض کی گنجائش نہیں ہوتی کہ لامشاحة فی الاصطلاح۔

[2] مصطفیٰ شلبی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۲۷۹، ص ۲۸۰

وقواعد کو تعارض کے وقت انسان کے واقع عملی سے تطبیق دینے کے لیے اختیار کرتے ہیں، یہی رائے شوکانی، ابوزہرہ، علال الفاسی، اور علی حسب اللہ وغیرہ نے پیش کی ہے اور بظاہر امام شاطبی کے اس قول سے بھی یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ:

ان الاستحسان غیر خارج عن مقتضی الادلۃ الا انہ نظر الی لوازم الادلۃ ومآلاتہا۔[1]

یعنی استحسان ادلہ شرعیہ کے مقتضی سے خارج اور علیحدہ کوئی چیز نہیں بلکہ ان ادلہ شرعیہ کے لوازم ومآلات اور احکام کے نتائج پر غور وخوض کا نام ہے۔

یہ موقف کہ استحسان مستقل مصدر قانون نہیں بلکہ ادلۂ شرعیہ پر مبنی اور ان میں داخل ہے، بظاہر درست اور قوی معلوم ہوتا ہے جیسا کہ بعض لوگوں کو گمان ہوا ہے، لیکن گہری نظر سے جائزہ لینے پر یہ حقیقت واضح ہو کر سامنے آجاتی ہے کہ استحسان اپنی سند کے لحاظ سے دیگر ادلۂ شرعیہ پر مبنی اور ان کی طرف راجع ہونے کے باوجود کم از کم تین اعتبارات سے ایک الگ، جداگانہ اور مستقل مصدر قانون ہے جن کا اجمالی بیان حسب ذیل ہے۔

۱ جیسا کہ شروع میں بیان ہوا، کشف واستنباط احکام کے عمل میں مجتہد کے لیے سب سے پہلے اس امر پر غور کرنا ضروری ہے کہ آیا مقاصد شریعت کی تحصیل یعنی جلب مصالح اور دفع مفاسد کی خاطر پیش آمدہ حالات ومسائل میں مختلف قیاسی واستدلالی مصادر کے ذریعہ مثبت ونتیجہ خیز احکام کا استخراج ممکن ہے بھی یا نہیں؛ اور ظاہر ہے کہ یہ غور وخوض جو اپنی حقیقت کے لحاظ سے اعتبار مآل، اور فنی وعملی نوعیت کے لحاظ سے "استحسان" کہلاتا ہے، تمام مصادر قانون سے قطع نظر کرتے ہوئے صرف مقاصد شریعت اور نوعیت حالات کی روشنی میں انجام پائے گا اور اس کے ذریعہ حاصل ہونے والے نتائج ہی ان مصادر قانون کے ترک واستعمال کا معیار ٹھہریں گے کہ اگر ان کے ذریعہ مقاصد شریعت اور نوعیت حالات سے مطابقت رکھنے والے احکام کا استنباط ممکن ہو

---

[1] الشاطبی: الموافقات ج ۴ ص ۲۰۹۔

تب تو ان مصادر قانون کی طرف رجوع کیا جائے گا ورنہ متبادل اساسی یا استثنائی احکام کی جستجو کی جائے گی۔
اب اگر استحسان اپنی حقیقت کے لحاظ سے اعتبار مآل اور عملی نوعیت کے اعتبار سے استنباط احکام سے مقدم اور پیشتر غور و خوض کا نام ہے تو یہ اپنی اس حقیقت و نوعیت کے لحاظ سے نہ صرف دیگر تمام مصادر قانون سے یکسر الگ، جداگانہ اور مستقل مصدر اجتہاد ٹھہرتا ہے بلکہ اپنے عملی رجوع و استخدام کے اعتبار سے باقی تمام مصادر پر مقدم اور سب کو محیط و شامل بھی قرار پاتا ہے۔ اور یہ بھی واضح ہے کہ وہ تمام احکام جو استحسان کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں اگرچہ ان کی سند اور دلیل نص، مصلحت یا عادت ہوا کرتی ہے لیکن وہ مرتبہ جعل و تعین سے نکل کر مرتبہ ثبوت و ترجیح اور تنقید میں آنے کے لیے سراسر اسی غور و خوض کے رہین منت ہوتے ہیں جسے ہم نے استحسان کی ماہیت قرار دیا ہے: اور یوں استحسان ہی ان احکام کا مصدر ٹھہرتا ہے۔
ب۔ عام طور پر یہ گمان کیا جاتا ہے کہ استحسان صرف دو متعارض دلیلوں کے مابین عمل ترجیح کا نام ہے اور بس۔ اور یہیں سے اس کی مصدری حیثیت میں شک پیدا ہو کر بالآخر استحسان کو مصادر شریعت سے خارج کر دینے یا دیگر مصادر میں مدغم کر دینے پر منتج ہوتا ہے۔ استحسان کا عمل ترجیح سے تعبیر ہونا مسلم، مگر صرف اسی میں منحصر قرار دینا غلط ہے کیونکہ یہ تو صرف اس کی اجتہادی نوعیت ہے جو اس کے وسیلہ اجتہاد نظری ہونے کے حوالے سے متعین ہوتی ہے۔ جبکہ استحسان، نظری و عملی اجتہاد کا ایک وسیلہ ہونے سے بڑھ کر اوپر بیان کردہ مفہوم میں، احکام شریعت کا ایک الگ مستقل مصدر بھی ہے۔ اس پر مزید غور کریں تو یہ حقیقت کھلتی ہے کہ دو متعارض دلیلوں کے درمیان تقابل اور ترجیح کی اساس و بنیاد ایک ایسا قاعدہ نظریہ یا اصول ہے جو ان دونوں متعارض دلیلوں سے یکسر الگ، خارج اور جداگانہ قاعدہ ہے کیونکہ ان دونوں متعارض دلیلوں میں سے کوئی بھی دلیل بالذات (بذات خود) تقابل و موازنہ اور اپنی ترجیح کی قوت نہیں رکھتی کہ اگر ایسا ہو تو "تعارض" ہی ساقط ہو جائے

یوں ان دو متعارض دلیلوں (خواہ یہ تعارض حقیقی ہو یا ظاہری) میں تقابل، موازنہ اور ترجیح و تقویت کی خارجی بنیاد یہی قاعدۂ استحسان ٹھہرتا ہے اور اس اعتبار سے وہ ان دونوں دلیلوں کے مقابلے میں ایک الگ اور "مستقل دلیل تقابل و ترجیح" اور نتیجہ کے لحاظ سے "دلیل استنباط" قرار پاتا ہے۔

اس کی مثال یوں سمجھئے کہ کسی معاملہ میں دو قیاس باہم متعارض ہیں، ایک جلی و ظاہر ہے اور دوسرا خفی۔ لیکن دونوں کے نتیجے میں حاصل ہونے والے احکام مختلف ہیں۔ اب ایک درست اور روح شریعت و نوعیت حالات سے ہم آہنگ حکم اخذ کرنے کی خاطر، ان دونوں متعارض قیاسوں کے درمیان مختلف اعتبارات (جلاء، وضوح، قوت اثر، مآل و مصلحت وغیرہ) سے تقابل اور موازنہ اور اس کے نتیجے میں کسی ایک کو ترجیح دے کر اختیار کرنا ایک الگ اور مستقل "اجتہادی عمل" ہے اور جس بنیاد پر یہ اجتہادی عمل انجام پائے گا وہ استحسان یا بالفاظ دیگر اعتبار مآل ہے۔ یوں دونوں متعارض قیاسوں میں سے کوئی بھی بذات خود قوت و ترجیح حاصل کر کے نفاذ پذیر نہیں ہو سکتا بلکہ اس سلسلہ میں ایک تیسری دلیل، قاعدہ یا نظریہ و اصول کی احتیاج لازمی ہے اور وہ تیسری دلیل یا قاعدہ استحسان ہے جو قیاس خفی کو ترجیح دے کر نافذ کرتا ہے اسی طرح قاعدہ کلیہ اور مصلحت یا عرف کے تعارض کی صورت میں بھی استحسان بطور ایک خارجی مصدر کے روبہ عمل آتا ہے۔ اور اس اعتبار سے وہ لازماً ایک منفرد اور مستقل مصدر قانون ٹھہرتا ہے۔

ج - استحسان کا اپنی سند اور دلیل کے لحاظ سے کسی نہ کسی قاعدۂ شرعیہ پر استوار ہونا اس کی مستقل مصدری حیثیت کی نفی نہیں کرتا کیونکہ اگر سند کے لحاظ سے قواعد شرعیہ کی مصدری حیثیت کا فیصلہ کرنے کا اصول بدیں عموم درست مان کر اختیار کر لیا جائے تو پھر استحسان و قیاس، استصحاب و استصلاح، اور عرف و ذرائع تو درکنار، خود کتاب و سنت کی مستقل مصدری حیثیت ہی محل نظر ہو جائے گی کہ استنادی مصادر ہوں یا اجتہادی سب کے سب اپنی حجیت اور کشف احکام کے عمل میں کسی نہ کسی اعتبار سے ایک دوسرے کے ساتھ مربوط و منسلک اور کسی نہ کسی دلیل و سند کے محتاج ہیں۔

مثلاً قرآن کریم کے تمام مجمل، عام اور مطلق احکام اس وقت تک ثابت و حجت

قرار نہیں پاتے جب تک سنت کے ذریعہ ان کی تبیین و تفصیل تخصیص یا تقیید کا فیصلہ نہ ہو جائے اور یوں قرآن حکیم کے تمام مجمل احکام اپنے ثبوت و حجیت میں سنت کی دلیل تفصیلی اور تمام عام و مطلق احکام اپنے عموم و اطلاق پر ثابت و برقرار رہنے یا تخصیص و تقیید کو قبول کرنے میں سنت کے نصوص و دلائل پر انحصار کرتے ہیں، اور یہی حال سنت کا ہے کہ وہ اپنے تمام اساسی تشریعی احکام میں قرآنی مطابقت اور تشریحی احکام میں قرآنی اساسیات پر انحصار کرتی ہے اور اسی طرح تمام اجتہادی مصادر اپنے ثبوت و حجیت اور کشف احکام کے عمل میں بطور سند کسی نہ کسی دلیل یا قاعدہ شرعیہ پر مبنی ہوتے ہیں۔ تو کیا یہ فرض کر لیا جائے کہ چونکہ یہ تمام استنادی و اجتہادی مصادر کسی نہ کسی دلیل و سند کے حامل ہوتے ہیں اس لیے ان میں سے کوئی بھی الگ اور مستقل مصدر قانون نہیں؟ ایسا ہرگز نہیں۔ بلکہ مسند و دلیل پر انحصار کے باوجود انمیں سے ہر ایک مصدر شریعت کسی نہ کسی اعتبار سے اپنی جگہ امت منفرد اور مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ جو اس باہمی تلازم و ترابط اور اشتراک و انحصار کے باوصف ایک مسلمہ حقیقت ہے۔ بناء بریں استحسان کا کسی نہ کسی دلیل شرعی پر استوار ہونا اس کی جداگانہ مصدری حیثیت کی نفی نہیں کرتا بلکہ وہ متعدد اعتبارات سے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، نہ صرف ایک الگ اور مستقل مصدر قانون ہے بلکہ دیگر اجتہادی مصادر قانون سے مقدم اور ان سب کو محیط و شامل بھی ہے۔

حکم استحسان

لفظ "حکم" کا عرفی اطلاق تو بقول التھانوی: اسناد امر الی آخر ایجابا او سلبا۔[1]

یعنی دو چیزوں کے مابین نسبت خبری کے سلبی یا ایجابی پہلو پر ہوتا ہے لیکن یہاں ہمارے پیش نظر حکم کا خاص فقہی مفہوم ہے جو استحسان کو بطور وسیلہ اجتہاد یا مصدر قانون اپنانے کی شرعی حیثیت اور اس کے ذریعہ حاصل ہونے والے نتائج کی فنی و عملی نوعیت سے عبارت ہے۔ استحسان کا تکلیفی حکم تو ایک لحاظ سے مکمل طور پر حکم اجتہاد کے تابع ہے کہ جن جن حالات اور صورتوں میں اجتہاد فرض و واجب ہوتا ہے وہاں قیاس و استدلال کے تمام مصادر

---

[1] التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲: ص ۳۴۲۔

سے حاصل ہونے والے احکام کے مآل و نتائج پر غور و خوض ناگزیر ہونے کی بناء پر استحسان کی تکلیفی حیثیت بھی وہی متعین ہوتی ہے جو اجتہاد کی ہے۔ اسی طرح تطبیق احکام شرعیہ کا عملی منہاج اور اجتہاد عملی کا ایک اہم وسیلہ ہونے کے ناطے اس کا تکلیفی حکم افراد و مکلفین اور زمانۂ تکلیف کے حوالے سے وہی متعین ہوتا ہے جو خود اجتہاد تطبیقی کا ہے یعنی رہتی دنیا تمام افراد و طبقات مکلفین اور جملہ ذمہ داران تنفیذ شریعت کے لیے عموم و اطلاق اور بلاشبہ یہ استحسان کی ایک اور امتیازی خصوصیت ہے۔

رہا استحسان کا حکم باعتبار نتائج و آثار کے تو وہ حسب ذیل بنیادی رخ رکھتا ہے۔

۱۔ حکم استحسان باعتبار ظنیت و قطعیت۔

۲۔ بلحاظ نوعیت عمل

۳۔ باعتبار تعدیۂ حکم استحسانی۔

ذیل میں ان تینوں پہلوؤں کو بالاختصار اجاگر کیا جاتا ہے۔

۱۔ حکم استحسان باعتبار ظنیت و قطعیت

عام طور سے استحسان کو صرف اجتہاد بالرای کی ایک نوع سمجھتے ہوئے اس کے ذریعہ حاصل ہونے والے احکام فقہیہ کو خالصتاً ظنی یا غلبۂ ظن کی بناء پر راجح قرار دیا جاتا ہے کیونکہ اجتہاد بالرای کی تمام انواع کو عام اصولیین اور فقہاء حصول ظن غالب مع احتمال خطاء کے ذرائع ٹھہراتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ استحسان کے ذریعہ حاصل ہونے والا حکم دو اعتبارات سے قطع و یقین کا درجہ رکھتا ہے جبکہ بعض صورتوں میں صرف ایک پہلو سے ظنی قرار پاتا ہے۔ ذیل میں اس حقیقت کی کسی طور وضاحت کی جاتی ہے۔

۱۔ استحسان، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، صرف اجتہاد بالرای کا ایک اسلوب ہی نہیں بلکہ ایک ایسا قاعدہ ہے جو استنادی اور بیانی اجتہاد سے بھی تعلق رکھتا ہے اور یوں استحسان کی ان تمام صورتوں میں جہاں بھی اس کی سند نص یا اجماع ہے، استحسان کے ذریعہ حاصل ہونے والے احکام نہ صرف استنادی اور بیانی حیثیت رکھتے ہیں بلکہ قطع و یقین کے بھی حامل ہیں کیونکہ احکام منصوصہ، اپنی وضاحت و تفسیر کے ساتھ اور احکام اجماعیہ اپنی قطعی سند کی بناء پر

لانہا یقین وجزم کا فائدہ دیتے ہیں اس لیے کہ نص اور اجماع خطاء وگمان کے شوائب سے قطعاً منزہ ہیں [1]

ب استحسان کی وہ تمام انواع جو اجتہاد بالرائی کے دائرے میں آتی ہیں وہ بھی ظاہر حال اور مستحسن یعنی مجتہد کے ادراک کے اعتبار سے قطع ویقین کا فائدہ دیتی ہیں تفصیل اس امر کی یہ ہے کہ مجتہد جب استحسان یا کسی اور ماخذ اجتہاد کو استعمال کرتے ہوئے ایک حکم فقہی کا استنباط کرتا ہے تو یہ حکم اس کے لیے حسب ذیل اعتبارات سے حتمی، قطعی اور یقینی حیثیت رکھتا ہے۔

آ مجتہد شرعی دلائل اور امارات کے ذریعہ استنباط احکام کا مکلف ہے اور اس پر از روئے اجماع لازم ہے کہ امارات شرعیہ جس حکم کے وجوب یا حرمت وغیرہ پر دلالت کریں وہ ان کے وجوب وحرمت پر یقین وجزم رکھے [2] کیونکہ اس امر پر امت کا اجماع ہے کہ مجتہد کو جس حکم شرعی کا ظن غالب حاصل ہو جائے وہ خود اس مجتہد کے لیے اور اس کے مقلدین کے لیے قطعاً اور یقیناً اللہ تعالیٰ کا حکم ہے [3]

اس سلسلہ میں فقہاء اور اصولیین کی تصریحات بہت واضح ہیں چنانچہ علامہ بیضاوی نے لکھا ہے:

"المجتهد اذا ظن الحکم وجب علیه الفتویٰ والعمل به للدلیل القاطع علی وجوب اتباع الظن، فالحکم مقطوع به والظن فی طریقه" [4]

یعنی مجتہد کو جب حکم شرعی کا ظن غالب حاصل ہو جائے تو اس کے لیے مذکورہ حکم پر عمل کرنا اور اس کا فتویٰ دینا واجب ہے کیونکہ اتباع ظن کا وجوب دلیل قطعی سے ثابت ہے پس حکم فقہی بذات خود تو یقینی ہے البتہ اس کے طریق استنباط میں ظن کو دخل حاصل ہے۔

---

[1] دیکھئے: القرافی، شرح تنقیح الفصول، ص ۱۰، ص ۴۱، نیز الشاطبی: الموافقات، ج ۲ ص ۵۸۔

[2] التفتازانی بحاشیہ شرح العضد، ج ۱ ص ۳۰۔

[3] الاسنوی: شرح المنہاج ج ۱ ص ۲۲، السبکی: الابہاج، ج ۱ ص ۲۲۔ شرح تنقیح الفصول للقرافی، ص ۱۰۔

[4] البیضاوی: المنہاج، ج ۱ ص ۲۲۔

اسیطرح علامہ عضدالدین کہتے ہیں:

فاذا ظن حکما قطع بانه الحکم فی حقه [1]

اور علامہ بہاری و جرجانی و تفتازانی وغیرہ ہم نے اس کی وضاحت یوں کی ہے کہ:

علم المجتهد بوجوب اتباع الحکم لمظنون یوصله الی العلم بثبوته من الله تعالیٰ فی حقه مع مقلدیه۔ [2]

یعنی حکم مظنون پر وجوب عمل کا شعور مجتہد کو اس حکم کے اپنے اور اپنے مقلدین کے لیے اللہ تعالیٰ کی جانب سے ثابت و صادر ہونے کا یقین بخشتا ہے۔

11 شریعت میں چونکہ احکام ظاہری (یعنی جن کا احکام ہونا دلائل و امارات سے ظاہر ہو جائے) ہی واجب الاتباع ہیں [3] ماخذ اجتہاد کو درست طور پر استعمال کرتے ہوئے مجتہد کو جس حکم شرعی تک رسائی ہو جائے وہ ظاہر کے اعتبار سے حکم خداوندی کی حیثیت میں یقینی طور پر مجتہد اور اس کے مقلدین کے لیے واجب العمل ٹھہرتا ہے، خواہ نفس الأمر کے اعتبار سے اس کا حکم خداوندی ہونا صرف ظنی ہی کیوں نہ ہو۔ اس لیے کہ ظاہری احکام شرعیہ کے لیے مجتہد کا گمان علت اور مناط یا سبب کی حیثیت رکھتا ہے اور جب مناط، علت یا سبب کا تحقق ہو جائے تو معلول اور مسبب کا تحقق یقینی ہو جاتا ہے بنا بریں حکم اجتہادی یا حکم استحسانی کا ظن و گمان حاصل ہو جانا اس کے تحقق و ثبوت کو یقینی بنا دیتا ہے۔ جیسا کہ علامہ جرجانی وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ:

جعل الشارع ظن المجتهد مناطا للاحکام و علة لها کما جعل الفاظ العقود مثلاً علامة علیها و اسبابا لثبوتها، فمتی تحقق ظنه بالوجدان علم قطعا ثبوت ما نیط به اجماعا بل ضرورة

---

[1] عضدالدین، شرح مختصر ابن الحاجب، ج ۲، ص ۲۹۵

[2] البہاری، مسلم الثبوت، ص ۲۸۲، الجرجانی، حاشیہ شرح العضد، ج ۱، ص ۳۱۔

[3] الہروی، حاشیہ شرح العضد، ج ۱، ص ۳۲۔

من الدين، فقد افضى به ظنه الى العلم بالاحكام ... وجب

عليه العمل بمقتضى ظنه لذلك۔ [1]

یعنی شارع نے ظن مجتہد کو مناط احکام ٹھہرایا ہے لہٰذا جب کسی حکم کے بارے میں مجتہد کا ظن راجح متحقق ہو جائے تو اس ظن کے ذریعہ ثابت ہونے والا حکم از روئے اجماع یقینی طور پر ثابت ہو کر واجب العمل قرار پائیگا۔

[۱۱] مجتہد کا کسی حکم کے بارے میں ظن ایک وجدانی امر ہے اور چونکہ تمام وجدانی امور جیسے بھوک، پیاس وغیرہ قطعی ہوتے ہیں۔ اس لئے مجتہد کا یہ ظن بھی قطعیت رکھتا ہے[2] اس لیے علماء نے تصریح کی ہے کہ:

ظن المجتهد لقوته قريب من العلم۔ [3]

یعنی مجتہد کا ظن اپنی وجدانی قوت کے لحاظ سے علم ویقین کے قریب بلکہ مماثل ہے۔

[۱۲] پھر یہ بھی واضح ہے کہ مجتہد کسی حکم کے استنباط میں اپنی فکری وعملی کاوش سے اس وقت تک فارغ نہیں ہوتا جب تک اس کے دل میں یقینی طور پر یا یقین سے قریب تر ظن راجح کی بناء پر یہ بات جاگزیں نہ ہو جائے کہ جس نتیجے پر وہ پہنچا ہے زیر نظر مسائل میں وہی حکم خداوندی کی حیثیت رکھتا ہے اسلیے کہ اجتہاد کا بنیادی رکن بلکہ ماہیت "استفراغ الوسع" یعنی طلب حکم میں اپنی تمام فکری وذہنی توانائیاں صرف کر دینا ہے کیونکہ مجتہد اس امر کا مکلف ہے کہ استنباط حکم کے عمل میں تمام دلائل وامارات کے اندر غور وفکر میں اپنی تمام قوتیں صرف کر دے یہاں تک کہ وہ مزید غور وفکر کی قدرت اپنے اندر نہ پائے بقول اصولیین:

ان المجتهد مكلف بان يبذل تمام طاقته فى النظر فى كل الادلة حتى

---

[1] الجرجانی، حاشیہ شرح العضد، ج ۲، ص ۱۳۱۔

[2] الاسنوی: شرح المنہاج، ج ۱، ص ۳۴۳، السبکی الابہاج، ج ۱، ص ۲۲۔

[3] زکریا انصاری: غایۃ الوصول، ص ۱۶، حسنین مخلوف، بلوغ السول: ص ۱۵، ۱۲۵۔

يحس من النفس العجز عن المزيد فيه من جهة الاستنباط ۔ [1]

اور ظاہر ہے کہ ایسا صرف اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ مجتہد کو حکم مستنبط کا یقینی علم حاصل ہو جائے ۔ بناء بریں یہ امر واضح ہو گیا کہ اجتہاد بیانی کی طرح اجتہاد بالرای کی تمام انواع کے ذریعہ حاصل ہونے والے احکام بھی قطعی اور یقینی حیثیت رکھتے ہیں اور یوں استحسان کی وہ انواع جو اجتہاد بالرای کے ضمن میں آتی ہیں سب کی سب باعتبار ظاہر یقینی اور قطعی احکام کے استنباط کا ذریعہ قرار پاتی ہیں ۔

۲ ۔ حکم استحسان بلحاظ نوعیت عمل

شروع میں ہم بیان کر آئے ہیں کہ استحسان نہ صرف استثنائی اور ترجیحی احکام کے حصول کا ذریعہ ہے بلکہ اصل اور اساسی احکام کا ماخذ بھی ہے اور ان دونوں حیثیتوں میں اس کے ذریعہ حاصل ہونے والے احکام پر یقین و اعتقاد رکھنا اور ان پر عمل کرنا نیز بطور فتوای ان کا ابلاغ و اظہار کرنا مقتضائے احوال کے مطابق شرعی حیثیت اختیار کرتا ہے جس کا اجمالی بیان حسب ذیل ہے ۔

۱ ۔ استحسان کے ذریعہ حاصل ہونے والے اساسی و ابتدائی احکام کی حیثیت تو وہی ہے جو اجتہاد بالرای کے دیگر وسائل سے حاصل ہونے والے احکام کی ہے ۔ یعنی اگر استنباط احکام کے عمل میں تمام شرائط و ارکان اجتہاد کا لحاظ رکھا گیا ہو تو پھر استحسانی احکام کے واجب العمل ہونے کا اعتقاد رکھنا اور صورت عمل پیش آنے پر اس کی اتباع کرنا مجتہد کے لیے واجب ہے [2] اور اس وجوب عمل کی توجیہ یہ ہے کہ جب مجتہد کسی حکم استحسانی کا وجدانی یا تعبدی علم حاصل کر لے تو پھر اسے اس حاصل شدہ علم کے مطابق عمل کرنے سے باز رکھنے کا شرعی امکان ختم ہو جاتا ہے [3] اور یہ وجوب اس کے لیے رخصت و استثناء

---

[1] الغزالی: المستصفی، ج ۲ ص ۱۱۶، الآمدی: ج ۴ ص ۲۹ ۔ الشربینی: حاشیہ بنانی، ج ۲ ص ۹۲؛ ص ۳۰۰، ابن بدران: المدخل ص ۱۷۹

[2] الآمدی: الاحکام، ج ۴، ص ۲۷۵، العضد: شرح المختصر ج ۲ ص ۳۰۰

[3] تقی الحکیم: الاصول العامۃ للفقہ المقارن، ص ۶۰۹

نہیں بلکہ اصل اور مبنی برعزیمت حکم ہے۔

ب۔ رہے وہ استثنائی اور ترجیحی احکام جو استحسان کے ذریعہ قیاس و استدلال یا قواعد عام کو ترک کرتے ہوئے اخذ کیے جاتے ہیں تو بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ان استحسانی احکام پر عمل کرنا اولیٰ اور بہتر ہے لیکن متروک قیاسی احکام پر عمل کرنا بھی جائز ہے لیکن یہ گمان غلط فہمی پر مبنی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ استحسان راجح کے مقابلے میں قیاسی احکام کلیۃً متروک اور ممنوع العمل ہیں اور حکم استحسانی پر عمل کرنا واجب و لازم ہے۔ اس سلسلہ میں علامہ سرخسی نے بڑی وضاحت سے مختلف مقامات پر یہ بیان کیا ہے کہ استحسان پر عمل کرنا واجب ہے چنانچہ استحسان کی تعریف ہی میں لکھتے ہیں:

والنوع الآخر هو الدليل الذی یکون معارضا للقياس الظاهر الذی تسبق اليه الاوهام قبل انعام التامل فيه، وبعد انعام التامل فی حكم الحادثة واشباهها من الاصول يظهر ان الدليل الذی عارضه فوقه فی القوة فان العمل به هو الواجب۔[1]

یعنی قیاس کے مقابلے میں آنے والے استحسان پر عمل کرنا واجب ہے۔ آگے چل کر لکھتے ہیں:

ظن بعض المتاخرين من اصحابنا ان العمل بالاستحسان اولیٰ مع جواز العمل بالقياس فی موضع الاستحسان وشبه ذلك بالطرد مع المؤثر.... وهذا وهم عندی.... والصحيح ترك القياس اصلا فی الموضع الذی ناخذ بالاستحسان، وبه يتبين ان العمل بالاستحسان لا يكون مع قيام المعارضة ولكن باعتبار سقوط الاضعف بالاقوی اصلا۔[2]

یعنی بعض متاخر علمائے حنفیہ کا یہ گمان ہے کہ استحسان معارض پر عمل کرنا اولیٰ مگر قیاس

---

[1] السرخسی: اصول السرخسی، ج ۲: ص ۲۰۰

[2] ایضاً: ص ۲۰۱۔

کو اپنا نا جائز ہے جیسا کہ طرد و مؤثر میں ہوتا ہے لیکن میرے نزدیک یہ محض وہم ہے۔ اور صحیح یہ ہے کہ تعارض کے وقت قیاسی حکم کلیۃً ساقط و متروک ہو کر استحسان پر عمل کرنا واجب قرار پاتا ہے۔ علامہ ابو زہرہ نے اس موقف کی توجیہ بیان کرتے ہوئے قرار دیا ہے کہ استحسان و قیاس کے تعارض کی صورت میں حکم قیاسی کو ہم امام ابوحنیفہؒ کا قول یا مذہب حنفی کا موقف نہیں قرار دے سکتے بلکہ وہ اصلاً ساقط و متروک ہے ان کے الفاظ یہ ہیں:

والذی یبدو لی ان موجب القیاس فی مقابلة الاستحسان — لا یمکن ان یکون قولا لابی حنیفةؒ لانه لم یوثر عنه انه راه قولا ، ولان الماثور عنه انه یترك القیاس الی الاستحسان اذا قبح القیاس۔[1]

۳۔ حکم استحسان باعتبار تعدیۂ اثر

بعض علمائے حنفیہ نے باعتبار تعدیۂ اثر کے استحسان کا حکم یہ بیان کیا ہے کہ استحسان قیاسی یعنی وہ استحسان جس کی سند قیاس خفی ہو اس کا حکم بذریعہ قیاس آگے متعدی ہو سکتا ہے یعنی کسی مسئلہ میں جو حکم استحسان قیاسی کے ذریعہ ثابت ہو۔ اسے کسی دوسرے پیش آمدہ واقعہ میں بذریعہ قیاس لاگو کیا جا سکتا ہے جبکہ استحسان کی وہ انواع جن کی سند نص، اجماع یا عرف وغیرہ ہوں ان کا حکم آگے متعدی نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

ثم فرق ما بین الاستحسان الذی یکون بالنص او الاجماع ، وبین مایکون بالقیاس الخفی المستحسن ان حکم هذا النوع یتعدی وحکم النوع الاخر لا یتعدی ، لما بینا ان حکم القیاس الشرعی التعدیة. فهذا الخفی وان اختص باسم الاستحسان لمعنی فهو لا یخرج من ان یکون قیاسا شرعیا فیکون حکمه التعدیه ، والاول معدول به عن القیاس بالنص وهو لا یحتمل التعدیة کما بینا۔[2]

---

[1] ابوزہرہ: اصول الفقہ، ص ۲۱۳

[2] السرخسی: اصول السرخسی، ج ۲، ص ۲۰۷

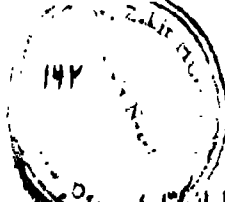
یعنی استحسان قیاسی اور استحسان نصی و اجماعی میں یہ فرق ہے کہ پہلا متعدی ہو سکتا ہے جبکہ دوسرا ناقابل تعدیہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ استحسان قیاسی اپنی حقیقت کے لحاظ سے قیاس ہی ہے اور قیاس کا حکم، تعدیہ یعنی متعدی ہونا ہے۔ جبکہ استحسان کی دوسری انواع میں نص یا اجماع کے ذریعہ قیاس سے عدول کیا گیا ہے اور اس صورت میں تعدیہ کا احتمال نہیں پایا جاتا بعض متاخر علماء نے احناف کے اس موقف پر تنقید کرتے ہوئے بالکل اس کے برعکس رائے اختیار کی ہے چنانچہ علامہ محمد زکریا البرد یسی اور عبدالوہاب خلاف نے تقریباً ایک سی تنقید کرتے ہوئے کہا ہے:

د فی ہذا نظر من وجہین: احدہما ان الحکم الذی یعدی بالقیاس
ہو الحکم الثابت بالنص - واما الحکم الثابت بالقیاس فلا یعدی
لانہ یشترط فی القیاس ان یکون حکم الاصل ثابتا بالکتاب او
السنۃ ..... اما اذا کان حکم الاصل ثابتا بالقیاس فلا یصح تعدیۃ
ہذا الحکم الی محل اخر عند سائر العلماء ماعدا ابن رشد وغالب المالکیۃ...[1]
وثانیہما ان الحکم المستحسن اذا کان سندہ النص وکان معقول المعنی
یصح ان یعدی الی الواقعۃ التی تحققت فیہا علۃ الواقعۃ الاولی....
وقد اثبتنا فی بحوث القیاس ان تعدیۃ الحکم
بالقیاس الی غیر موضع النص اساسہ
ادراک علۃ حکم النص سواء کان حکما مبتداء
اوحکما استثنائیا..... [2]

یعنی احناف کا یہ موقف دو وجہ سے محل نظر ہے: ایک تو یہ کہ قیاس کے ذریعہ وہی حکم متعدی ہوتا ہے جو نص سے ثابت ہو۔ اور اگر اصل کا حکم صرف قیاس سے ثابت ہو تو اسے

---

[1] البردیسی: اصول الفقہ، ص ۳۲۴

[2] عبدالوہاب خلاف، مصادر التشریع الاسلامی فیما لانص فیہ، ص۷۶، ص۷۷

فرع تک متعدی نہیں کیا جا سکتا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حکم استحسانی کی سند اگر نص ہو اور وہ حکم معقول المعنی ہو تو قابل تعدیہ ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ حکم منصوص کے معدیہ کو متعدی کرنے کی اساس اس حکم کی علت کا ادراک ہے خواہ وہ حکم ابتدائی ہو یا استثنائی۔ لہٰذا حکم استحسانی اگر نص سے ثابت ہو تو باوجود استثنائی ہونے کے اس کا تعدیہ ممکن ہے۔

استاذ علی حسب اللہ نے بھی یہی بات کہی ہے کہ:

كل حكم ثبت بالاستحسان الاجتهادي لا يقاس عليه اما الثابت بالاستحسان الشارع فيصح القياس عليه اذا كان معقول المعنى[1]

یعنی استحسان اجتہادی کے ذریعہ ثابت ہونے والے حکم پر کسی نئے واقعہ کو قیاس نہیں کیا جا سکتا لیکن استحسان نص اگر معقول المعنی ہو تو قابل تعدیہ ہے۔

حنفی موقف پر ان علمائے متاخرین کی تنقید بظاہر درست معلوم ہوتی ہے لیکن بہر طور اس سلسلہ میں مزید غور و خوض کی ضرورت ہے۔ بالخصوص کہ قیاس خفی کے ذریعہ ثابت ہونے والے حکم استحسانی کے قابل تعدیہ ہونے کے بارے میں حنفی موقف ہی راجح نظر آتا ہے کیونکہ قیاس خفی کے ذریعہ ترجیح پانے والے حکم کی علت بھی اصل کے اعتبار سے کسی نہ کسی نص ہی سے ثابت ہوتی ہے کہ قیاس خواہ جلی ہو یا خفی بہر صورت حکم اصل کے تعدیہ ہی سے عبارت ہے اور ظاہر ہے کہ حکم اصلی جو قیاس خفی کے ذریعہ ایک بار متعدی ہوا ہے، آگے مزید بھی متعدی ہو سکتا ہے اور یہ تعدیہ ثانیہ بھی درحقیقت حکم اصل ثابت بالنص ہی کا تعدیہ ہوگا نہ کہ حکم استحسانی کا تعدیہ۔ واللہ اعلم

استحسان کی اقسام و نظائر

مختلف اعتبارات سے استحسان متعدد انواع میں منقسم ہوتا ہے اور یہ تمام تقسیمات اپنی امتیازی نوعیات اور خصائص کے حوالے سے استحسان کی فقہی، اجتہادی اور مصدری لحاظ سے وسعت و عمومیت اور دائرۂ عمل کو اجاگر کرتی ہیں۔ ذیل میں فقہی مذاہب کے جزوی اختلافات سے

---

[1] علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی: ص ۲۰۶

قطع نظر، مجموعی اور عمومی نقطۂ نظر سے استحسان کی متنوع تقسیمات مع نظائر و امثلہ بیان کی جاتی ہیں :-

اوّلاً: تقسیم استحسان باعتبار مصدر استحسان کی باعتبار مصدر یعنی مستحسن دو قسمیں ہیں: ایک استحسان شارع جسے استحسان استنادی اور استحسان نص بھی کہہ سکتے ہیں اور دوسرا استحسان مجتہد جسے استحسان عقلی اور استحسان اجتہادی سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں۔

علامہ شاطبی لکھتے ہیں۔

الاستحسان لایکون الا بمستحسن، وھو اما العقل او الشرع [1]

یعنی استحسان بغیر مستحسن کے نہیں ہوتا اور وہ یا تو عقل ہوگی یا شرع۔

۱ استحسان استنادی استحسان استنادی وہ ہے جس میں خود شارع نے عام قیاسی یا کلی احکام سے استثناء کرتے ہوئے کسی مصلحت یا ضرورت و حاجت کی بناء پر بعض خصوصی احکام بذریعہ نص شرعی متعین کر دیے ہوں جیسا کہ آگے استحسان نص کے ضمن میں بیان کردہ مثالوں سے واضح ہوگا۔ استحسان استنادی کا دائرۂ عمل استحسان اجتہادی کے مقابلے میں ہر لحاظ سے وسیع اور عام ہے چنانچہ احکام قیاسیہ اور احکام کلیہ کی طرح احکام منصوصہ بھی استحسان کے ذریعہ متروک یا مرجوع قرار پا سکتے ہیں۔ نیز اس کے ذریعہ اساسی اور استثنائی دونوں قسم کے احکام ثابت ہو سکتے ہیں۔

۲- استحسان اجتہادی استحسان اجتہادی یہ ہے کہ مجتہد کسی پیش آمدہ واقعہ میں قیاسی یا کلی حکم کے نفاذ و اطلاق کو غیر نتیجہ خیز یا ضرر انگیز سمجھتے ہوئے چھوڑ کر عرف و مصلحت یا ضرورت و حاجت کی شرعی دلیل کو اپناتے ہوئے متبادل اساس یا استثنائی حکم کا استنباط کرے۔ معدول عنہ کے لحاظ سے استحسان اجتہادی کا دائرۂ عمل بایں طور محدود ہے کہ اس سے احکام منصوصہ کلیۃً خارج ہیں خواہ وجہ استحسان مصلحت و عرف ہو یا ضرورت و حاجت

---

[1] الشاطبی: الاعتصام: ج ۲: ص ۲۱۱

ہو یا کوئی اور مسند و دلیل، بہر طور ایک مجتہد کا استحسان احکام منصوصہ کو متروک یا مرجوع نہیں ٹھہرا سکتا۔ بنا بریں طوفی[1] اور اس کی تقلید میں بعض تجدید پسند مصنفین جیسے محمصانی[2]، حسن صعب[3]، شرقاوی[4] اور احمد زکی ابو شادی[5] وغیرہ کا یہ کہنا کہ احکام منصوصہ بھی مصلحت یا ضرورت کی بنا پر ترک و تبدیل کیے جا سکتے ہیں، سراسر لغو اور بے بنیاد بات ہے۔ اور اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ کی اولیات جن کی حقیقت احکام منصوصہ کی تطبیق میں تحقیق مناط کے علاوہ کچھ نہیں، اور قاعدہ فقیہہ:

الحکم یدور مع العلۃ وجودا وعدما جو بذات خود صرف تحقیق مناط اور تطبیق احکام سے متعلق ہے۔ اور طوفی کے نظریۂ تقدیم مصلحت اور اس کے دلائل جیسے حدیث لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام وغیرہ سے استدلال کی کوئی وقعت نہیں، کیونکہ احکام منصوصہ کا دائمی اور غیر متبدل ہونا قرآن و سنت کی سیکڑوں نصوص، ختم نبوت، ابدیت شریعت اور نوعیت قانون اسلامی ایسے ٹھوس حقائق کے قطعی استقراء اور امت مسلمہ کے مسلسل و متوارث اجماع کے ذریعہ ایک طے شدہ حقیقت کے طور پر ثابت ہو چکا ہے۔

علامہ شاطبی کی تصریح ملاحظہ ہو

من خواص هذه الشريعة الثبوت من غير زوال، فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخا ولا تخصيصا لعمومها ولا تقييدا لاطلاقها ولا رفعا لحكم من احكامها لا بحسب عموم المكلفين ولا بحسب خصوص بعضهم ولا بحسب زمان دون زمان ولا حال دون حال بل ما اثبت سببا فهو سبب ابدا لا يرتفع وما كان شرطا فهو ابدا وما كان واجبا فهو واجب ابدا او مندوبا

---

[1] مصطفیٰ زید: المصلحۃ فی التشریع الاسلامی ونجم الدین الطوفی ص ۱۳۳
[2] المحمصانی: فلسفۃ التشریع فی الاسلام، ص ۲۲۲
[3] حسن صعب: الاسلام تجاه تحدیات الحیاۃ العصریۃ، ص ۴۷
[4] محمود الشرقاوی: تقدیم الفکر الدینی وصلتہ بالقومیۃ العربیۃ
[5] احمد زکی: ثورۃ الاسلام: ص ۶۸

فمندوب وهكذا جميع الاحكام فلا زوال لها ولا تبدل، ولو فرض بقاء التكليف الى غير نهاية لكانت احكامها كذلك [1]

یعنی شریعت اسلامیہ کی ایک بہت بڑی خصوصیت ثبات و دوام ہے کہ تکمیل کے بعد اس میں نسخ، تخصیص یا تقیید کی کوئی گنجائش ہے نہ زمانی و مکانی تغیرات کے زیر اثر اس کے کسی حکم کو بدلا یا ختم کیا جا سکتا ہے بلکہ جو چیز سبب یا شرط کی حیثیت رکھتی ہے وہ ہمیشہ اسی طرح رہے گی اور جو حکم واجب یا مندوب ہے وہ ہمیشہ واجب یا مندوب ہی رہے گا یہی صورت تمام احکام شرعیہ کی ہے کہ اگر تکلیف کو لانہائی فرض کر لیا جائے تو جملہ احکام منصوصہ غیر متناہی اور دائمی قرار پائیں گے

ثانیاً: تقسیم استحسان باعتبار سند

سند یا وجہ استحسان کے لحاظ سے استحسان کی تقسیم عام طور پر حنفی اور مالکی فقہ میں کسی قدر مختلف بیان کی جاتی ہے کہ حنفیہ کو استحسان عرفی و استحسان ضرورت میں اور مالکیہ کو استحسان مصلحی اور استحسان رفع حرج میں منفرد بتایا جاتا ہے لیکن وقت نظر سے جائزہ لینے پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ استحسان عرفی اور استحسان مصلحی باہم مترادف اور متضمن یک دیگر ہیں اور استحسان ضرورت اور استحسان رفع حرج ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں [2]۔ ذیل میں ان فقہی اختلافات سے قطع نظر، مجموعی طور پر سند کے حوالے سے استحسان کی اقسام بیان کی جاتی ہیں۔

۱: استحسان نصی

استحسان استنادی کی غالب صورتیں چونکہ از روئے سنت متعین ہوئی ہیں اس لیے عموماً استحسان نصی کو استحسان سنت ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن یہاں ہم نے استحسان نصی کی زیادہ واضح اور جامع اصطلاح اس لیے اختیار کی ہے تاکہ اس میں بعض وہ صورتیں بھی شامل ہو جائیں جن میں الفاظ کے لغوی اطلاقات کو اختیار قرآنی کی بنا پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ بنا بریں استحسان نصی کی جامع تعریف یوں کی جا سکتی

---

[1] الشاطبی، الموافقات، ج ۱، ص ۷۸، ۷۹

[2] دیکھیے، نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الاسلامی، مؤلف ڈاکٹر حسین حامد حسان، ص ۸۸

ہے کہ کسی معاملہ میں قیاس ظاہر، قاعدہ کلیہ یا لغوی اطلاق کا مقتضیٰ چھوڑ کر نص شرعی کے ذریعے ثابت ہونے والے خصوصی حکم یا مفہوم کو اپنانا استحسان کہلاتا ہے۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں۔

ا۔ علامہ شاطبی نے امام کرخی کے حوالے سے یہ مثال بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ مالی صدقة (یعنی میرا مال صدقہ ہے) تو اگرچہ ظاہر لفظ عموم کا تقاضا کرتا ہے لیکن استحساناً اسے صرف مال زکوٰۃ پر محمول کیا جائے گا اس دلیل قرآنی کی رو سے کہ ارشاد خداوندی خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها میں لفظ " اموال" باوجود اپنے ظاہری ولغوی عموم کے شرعاً صرف اموال کے لیے استعمال ہوا ہے[1]

ب۔ قیاس ظاہر کا تقاضا ہے کہ بیع سلم (یعنی وہ معاملہ جس میں محل بیع موجود نہ ہو بلکہ بعد میں حوالہ کیا جائے) جائز نہ ہو کیونکہ صحت بیع کے لیے مال مبیع کی موجودگی ضروری ہے لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی بنا پر قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا جاتا ہے کہ:

من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم[2]

یعنی تم میں سے جو شخص بیع سلم کرنا چاہے وہ پیمانہ، وزن اور مدت متعین کر کے ایسا کرے۔

ج۔ بیع سلم کی طرح عریہ یا عرایا بھی استحسان سنت کی رو سے جائز قرار دی گئی ہے۔ عریہ کی صورت یہ ہوتی تھی کہ ایک مسلمان دوسرے غریب مسلمان کو اپنے باغ میں چند کھجوروں کے درختوں سے کھجوریں کھانے کی اجازت دے دیتا تھا اس کی آمد و رفت سے بعض اوقات باغ کے مالک کو تکلیف ہوتی اس لیے درخت پر جو کھجوریں ہوتی ہیں ان کے بدلے

---

[1] الشاطبی: الاعتصام: ج ۲: ص ۳۲۲

[2] ابن ہمام: التحریر مع التیسیر: ج ۴: ص ۷۸

میں اندازاً وہ اس کو خشک کھجوریں دے دیتا۔[۱] اس قسم کے پھلوں کا تبادلہ از روئے قیاس ممنوع ہے لیکن آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرورت کی بنا پر عریہ کی اجازت دے دی تھی۔

د۔ بیع سلم اور عریہ کی طرح بہت سے دیگر تصرفات و معاملات جو از روئے قیاس و قواعد ناجائز ٹھہرنے چاہئیں۔ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بنا پر استحساناً جائز قرار دیئے گئے ہیں ان میں اہم معاملات اجارہ، وصیت قرض اور خیار شرط وغیرہ ہیں۔

استحسان سنت کی ایک اور مثال بھول کر کھا پی لینے کے باوجود روزہ کا باقی رہنا ہے از روئے قیاس اس صورت میں روزہ کا رکن اساسی زائل ہوگیا ہے جس کے باعث روزہ۔ فاسد ہو جانا چاہیئے لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی: من اکل او شرب ناسیا فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ کی رو سے قیاس مذکور کو چھوڑ دیا گیا۔[۲]

استاذ عبدالوہاب خلاف کی رائے میں سنت کے ذریعہ ثابت ہونے والے غیر قیاسی احکام کو مبنی بر استحسان قرار دینا محض مجازاً ہے نہ کہ حقیقۃً۔

وہ لکھتے ہیں:

وتسمیۃ ھذا استحسانا تجوز ظاھر لان الحکم فی الجزئیۃ ثابت بالنص لا بالاستحسان[۳]

یعنی ایسے احکام کو استحساناً کا نام دینا محض مجازاً ہے نہ کہ حقیقۃً کیونکہ اس قسم کے جزئی احکام نص سے ثابت ہوتے ہیں استحسان سے نہیں)۔ اس سلسلہ میں ہم اپنا مؤقف پیچھے وضاحت سے بیان کر آئے ہیں۔

---

[۱] احمد حسن، مقالہ استحسان، فکر و نظر، شمارہ اکتوبر ۱۹۶۷ء، ص ۲۳۴

[۲] خلاف: اصول السرخسی: ج ۲، ص ۲۰۲

[۳] خلاف: مصادر التشریع الاسلامی، ص ۷۰

استحسان اجماعی استحسان اجماعی یہ ہے کہ کسی معاملہ میں قیاس و قواعد کا تقاضا چھوڑ کر قولی ، یا تعاملی اجماع کی بنا پر ثابت ہونے والا خصوصی حکم اپنا لیا جائے۔ اس کی بنیاد یہ ہے کہ جس طرح نص شرعی کے ذریعہ حکم قیاسی میں خطا کا پہلو واضح ہو کر متروک ٹھہرتا ہے اسی طرح اجماع و تعامل کے ذریعہ بھی قیاس ظاہر میں جہت خطا ، کا تعین ہو جاتا ہے۔

علامہ سرخسی اور ان کی تائید میں علامہ عبدالعزیز البخاری لکھتے ہیں :

وھذا لان القیاس فیہ احتمال الخطا والغلط فبالنص او الاجماع یتعین جھۃ الخطا فیہ فیکون واجب الترک لاجائز العمل بہ فی الموضع الذی تعین جھۃ الخطا فیہ[1]

(یعنی یہ اس لیے ہے کہ قیاس میں خطا اور غلطی کا احتمال پایا جاتا ہے جو نص اور اجماع کے ذریعہ متعین ہو جاتا اور یوں جس معاملہ میں قیاس کی جہت خطا متعین ہو جائے وہاں قیاس واجب الترک اور ناقابل عمل ٹھہرتا ہے)۔

استحسان اجماعی کی چند نظائر حسب ذیل ہیں۔

ا۔ قیاس ظاہر کی رُو سے کسی معدوم چیز کے بارے میں کوئی لین دین یا معاہدہ کرنا جائز نہیں ہے لیکن عقد استصناع (اجرت پر کوئی چیز بنوانے کا معاہدہ) اس کلی حکم سے مستثنیٰ ہے کیونکہ عہد رسالت سے لے کر آج تک لوگوں کے مسلسل و متوارث عملدرآمد سے اس معاملہ کے جواز پر اجماع عملی منعقد ہو گیا ہے[2] اس کا سبب یہ ہے کہ اگر عمومی قاعدہ کی رو سے اجرت پر چیزیں بنوانے کی ممانعت کر دی جائے تو لوگوں کو روزمرہ کی ضروریات میں تنگی ہوگی جو خلاف مصلحت ہے۔

ب۔ اسی طرح حمام میں جا کر غسل کرنے کا معاملہ بھی از روئے قیاس ممنوع ٹھہرتا ہے کیونکہ اس میں اجرت متعین ہونے کے باوجود حمام میں قیام کی مدت اور استعمال کیے جانے

---

[1] السرخسی : اصول السرخسی : ج ۲ : ص ۲۰۳ ، البخاری : کشف الاسرار : ج ۴ : ص ۱۱۲۵

[2] السرخسی : اصول السرخسی : ج ۲ : ص ۲۰۳

والے پانی کی مقدار مجہول ہے لیکن لوگوں کا مسلسل تعامل اور اہل فتویٰ و اجتہاد کی جانب سے انکار نہ کرنا اس معاملہ کے جواز پر گویا اجماع کی صورت اختیار کر گیا ہے [1]

۳- استحسان قیاسی

استحسان قیاسی کی تعریف علامہ ابو زہرہ نے یوں کی ہے۔

ھو ان یکون فی المسالۃ وصفان یقتضیان قیاسین متباینین احدھما ظاھر متبادر وھو القیاس الاصطلاحی والثانی خفی یقتضی الحاقہا باصل آخر فسمی ھذا استحسانا [2]

یعنی استحسان قیاسی یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں دو وصف پائے جائیں جو دو مختلف قیاسوں کا تقاضا کریں ایک قیاس ظاہر متبادر اور دوسرا قیاس خفی جو اس مسئلہ کے کسی دوسری اصل سے الحاق کا مقتضی ہو۔ یہ استحسان کہلاتا ہے۔

یہاں قیاس خفی یا استحسان کی وجہ ترجیح علت خفیہ کی قوت اثر ہے کیونکہ قیاسی احکام کے استنباط میں اصل اعتبار علت کی تاثیر کا ہوتا ہے نہ کہ ظہور و خفا کا، پس جس علت کا اثر قوی ہوگا وہی راجح قرار پائے گی خواہ وہ ظاہر و متبادر ہو یا خفی و مستتر۔

علامہ سرخسی کہتے ہیں۔

انما یکون الترجیح بقوۃ الاثر لا بالظھور ولا بالخفاء لما بینا ان العلۃ الموجبۃ للعمل بھا شرعا ما تکون مؤثرۃ وضعیف الاثر یکون ساقطا فی مقابلۃ قوی الاثر ظاھرا کان او خفیا بمنزلۃ الدنیا مع العقبیٰ فالدنیا ظاھرۃ والعقبیٰ باطنۃ ثم ترجح العقبیٰ حتی وجب اشتغال بطلبھا والاعراض عن طلب الدنیا لقوۃ الاثر من حیث البقاء والخلود والصفاء فکذلک القلب مع النفس والعقل مع البصر [3]

---

[1] الماوردی: ادب القاضی: ج ۲: ص ۶۵۲، مصطفیٰ شلبی: اصول الفقہ: ص ۲۷۵

[2] ابو زہرہ: اصول الفقہ: ص ۲۰۹

[3] السرخسی: اصول السرخسی، ج ۲: ص ۲۰۳، ۲۰۴، ص ۲۰۳

یعنی دو متعارض قیاسوں میں سے ایک کی ترجیح بربنائے قوت تاثیر ہوگی نہ کہ از روئے خفاء و ظہور کیونکہ شرعاً وہی علت وصف واجب العمل ٹھہرتی ہے جو مؤثر ہو اور قوی الأثر قیاس کے مقابلے میں ضعیف الأثر قیاس بہرحال ساقط الاعتبار ہوگا خواہ وہ ظاہر ہو یا خفی ہو۔ جیساکہ دنیا ظاہر ہونے کے باوجود عقبیٰ کے مقابلے میں ساقط اور مرجوح ہے حتیٰ کہ عقبیٰ کی طلب اور دنیا سے اعراض واجب ہے کیونکہ عقبیٰ کی تاثیر بقاء، دوام اور صفا و پاکیزگی کے لحاظ سے قوی تر ہے اسی طرح نفس کے مقابلے میں قلب اور بصارت کے کے مقابلے میں عقل و بصیرت فائق ہے پس یہی حال قیاس جلی کے مقابلے میں قیاس خفی کی ترجیح کا ہے کہ وہ ہمیشہ علت کی قوت تاثیر پر مبنی ہوتی ہے۔ اور تنہا احناف ہی اس موقف کے حامل نہیں بلکہ تمام فقہی مذاہب بشمول شافعی مکتب فکر اس رائے پر متفق ہیں۔

چنانچہ شافعی علماء میں شیخ الاسلام زکریا انصاری، علامہ محمد بن احمد المحلی، علامہ بنانی اور علامہ ماوردی وغیرہ کی تصریحات کا ماحصل یہ ہے کہ:

ومنه الاستحسان بعدول عن القياس الى اقوى منه ولا خلاف فيه بهذا المعنى اذ اقوى القياس مقدم على الاخر قطعاً [1]

یعنی استحسان کی ایک نوع قیاس ظاہر کو چھوڑ کر قوی تر قیاس کی جانب عدول ہے اور اس مفہوم میں استحسان کی حجیت پر کوئی اختلاف نہیں کیونکہ قیاس ضعیف پر قوی تر قیاس قطعی اور یقینی طور پر واجب التقدیم ہے۔

استحسان قیاسی کی چند نمایاں مثالیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ زرعی زمین وقف کرنے کی صورت میں آب پاشی، زمین میں تصرف، آمد و رفت اور دیگر حقوق ارتفاق قیاس ظاہر کی رو سے تبعاً داخل نہیں ہوتے جب تک ان کا وقف

---

[1] زکریا انصاری: غایۃ الوصول، ص ۱۳۹، المحلی: شرح جمع الجوامع: ج ۲: ص ۳۵۳، الماوردی: ادب القاضی: ج ۲: ص ۶۵۱

کرتے وقت بالصراحت ذکر نہ کیا جائے لیکن استحسان کی رو سے یہ مراعات بغیر تصریحی ذکر کے بھی حاصل رہیں گی [1] دراصل مسئلہ زیر بحث میں دو قیاس باہم متعارض ہیں۔ قیاس ظاہر کی رو سے وقف، معاہدۂ بیع کے مشابہ ہے کیونکہ دونوں ملکیت زائل کرنے کے ذرائع ہیں اور زرعی زمین کی فروخت کی صورت میں حقوق ارتفاق بغیر تصریحی ذکر کے شامل معاہدۂ نہیں ہوتے لیکن قیاس خفی کا تقاضا ہے کہ وقف کو عقد اجارہ کے مشابہ ٹھہرایا جائے کیونکہ دونوں میں مشترک مقصود حق انتفاع ہے اور یہی قیاس قوی تر ہے کیونکہ وقف بھی اجارہ کی طرح صرف حق انتفاع کو ثابت کرتا ہے نہ کہ ملکیت عین کو۔ لہٰذا جس طرح زرعی زمین کو اجارہ پر دینے کی صورت میں حقوق ارتفاق بغیر ذکر کیے بھی حاصل ہو جاتے ہیں اسی طرح وقف کی صورت میں بھی ہوگا [2] یوں مسئلہ زیر بحث میں قیاس ظاہر کو چھوڑ کر قیاس خفی کو بربنائے قوت اثر راجح سمجھ کر اختیار کیا گیا ہے کہ یہ استحسان قیاسی کی ایک نمایاں مثال ہے۔

ب۔ جن جانوروں کا گوشت حرام ہے ان کا جوٹھا بھی حرام ہے کیونکہ۔ اس میں لعاب کا اثر ہوتا ہے جو کہ ان کے گوشت سے پیدا ہوتا ہے۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے تیز پنجے والے پرندوں مثلاً شکرے گدھ، کوے اور چیل کا جوٹھا بھی نجس ہونا چاہیئے کیونکہ ان کا گوشت حرام ہے لیکن استحسان کی رو سے یہ پاک ہے اس کی وجہ یہ قیاس خفی ہے کہ پرندے اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں جو ہڈی کی ہے اور اس میں ناپاکی کی کوئی آمیزش نہیں لہٰذا پانی میں ناپاکی کا کوئی اثر نہیں آتا اس کے برعکس درندے اپنی زبان سے پانی پیتے ہیں جس سے ان کا لعاب جو کہ ان کے گوشت سے پیدا شدہ ہے نکل کر پانی میں شامل ہو جاتا ہے۔ اور اسے ناپاک کر دیتا ہے۔ بنا بریں پرندہ کو درندہ پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور قیاس ظاہر کو چھوڑ کر استحسان (یعنی قیاس خفی) پر عمل کیا

---

[1] علال الفاسی: مقاصد الشریعۃ ومکارمہا: ص ۱۳۶

[2] مصطفیٰ شلبی: اصول الفقہ بص۲۷۰: ص ۲۷۱

جائے گا[1]

ج ۔ اگر فروخت شدہ مال کے بارے میں خریدار کے قبضہ میں جانے سے پیشتر بائع اور مشتری کے درمیان ثمن یعنی طے شدہ قیمت کے بارے میں جھگڑا ہو جائے تو قیاس ظاہر کا تقاضا ہے کہ بار ثبوت فروخت کنندہ پر ہو کہ وہ زیادہ مقدار کا مدعی ہے اور اگر ثبوت نہ ہو تو خریدار قسم کھائے لیکن استحسان یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں قسم اٹھائیں گے کیونکہ قیاس خفی کی رو سے وہ دونوں ایک لحاظ سے مدعیٰ علیہ اور انکار کرنے والے کی حیثیت رکھتے ہیں مشتری کا مدعیٰ علیہ ہونا واضح ہے اور بائع اس لحاظ سے مدعیٰ علیہ ہے کہ مشتری کم قیمت پر استحقاق بیع کا دعویٰ کر رہا ہے اور بائع اس کا منکر ہے[2]

۴ ۔ استحسان مصلحی

بعض اوقات قیاسی احکام حالات و واقعات کی مخصوص نوعیت کی بنا پر نتائج اور مآل کے لحاظ سے مفید اور مصلحت کے حامل نہیں ہوتے بلکہ ان پر عمل کرنے سے مصالح شرعیہ کے فوت ہونے یا مضر اثرات مرتب ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے ۔ ایسے میں قیاس کو چھوڑ کر متبادل مصلحی احکام کو اپنانا استحسان کہلاتا ہے :

علامہ شاطبی رقمطراز ہیں :

الاستحسان هو الاخذ بمصلحة جزئية فی مقابلة دليل كلی ومقتضاه الرجوع الی تقديم الاستدلال المرسل علی القياس كالمسائل التی يقتضی القياس فيها امرا الا ان ذلك الامر يؤدی الی فوت مصلحة من جهة اخری او جلب مفسدة كذلك ۔۔۔۔ فيستثنی موضع الحرج[3]

یعنی استحسان دلیل کلی کے مقابلے میں مصلحت جزئیہ کو اپنانے سے تعبیر ہے اور اس کا

---

[1] البخاری : کشف الاسرار : ج ۴ : ص ۱۱۲۸

[2] ابوزہرہ : اصول الفقہ : ص ۲۱۰

[3] الشاطبی : الموافقات : ج ۴ : ص ۲۰۶

مقتضیٔ قیاس ظاہر کے مقابلے میں استدلال مرسل کی تقدیم ہے ... جیسے وہ مسائل جن میں قیاس ظاہر سے ثابت ہونے والا حکم مصلحت کے اتلاف یا مفسدہ کے حصول کا باعث بنتا ہو تو ان مسائل میں قیاسی حکم کو چھوڑ کر مصلحت پر مبنی استحسانی احکام کو اپنایا جاتا ہے۔ استحسان مصلحی کی چند مثالیں یہ ہیں۔

ا۔ اگر امین سے مال امانت بغیر غفلت و کوتاہی کے تلف ہو جائے تو اس پر تاوان عائد نہیں ہوتا لیکن اس عمومی حکم سے وہ پیشہ ور مستثنیٰ ہیں جو کسی ایک شخص کے لیے مخصوص نہیں ہوتے بلکہ بہت سے لوگوں کا کام کرتے ہیں جیسے دھوبی، درزی، رنگریز وغیرہ کہ ان کے ہاتھ سے مال تلف ہونے کی صورت میں تاوان واجب الاداء ہوگا کہ اس کے بغیر لوگوں کی مصلحتوں کا تحفظ ممکن نہیں [1]

ب۔ اگر کوئی عورت مرض وفات میں مرتد ہو جائے تو قیاس ظاہر کی رو سے شوہر اس کا وارث قرار نہیں پاتا لیکن امام ابو یوسفؒ نے بربنائے استحسان شوہر کو اس کی میراث کا حقدار ٹھہرایا ہے [2]

کیونکہ زیر نظر مسئلہ میں قیاس پر عمل کرنے سے ایک حقیقی مصلحت ضائع ہوتی ہے۔

۵۔ استحسان ضرورت استحسان ضرورت و رفع حرج یہ ہے کہ بعض اوقات قیاس و کلی احکام پر عمل پیرائی ممکن نہ ہو یا مشقت و حرج کا باعث بنے تو ایسے میں ضرورت کی بناء پر قیاسی احکام کو ترک کر کے متبادل رخصتی و استثنائی احکام اپنائے جائیں استحسان کی یہ نوع شریعت اسلامیہ کے قاعدۂ یسر و سماحت اور ضابطۂ الضرورات تبیح المحظورات (یعنی ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں) پر مبنی ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ضرورت خطاب شرعی کے سقوط میں مؤثر ہے۔

جیساکہ علامہ عبد العزیز البخاری نے تصریح کی ہے کہ:

---

[1] علال الفاسی، مقاصد الشریعۃ و مکارمہا: ص ۱۳۵

[2] امام ابو یوسف: کتاب الخراج: ص ۱۸۲

لاشك ان للضرورة اثر في سقوط الخطاب [1]

یعنی بلاشبہ ضرورت، سقوط خطاب میں تاثیر رکھتی ہے۔

استحسان ضرورت کی بعض نظائر حسب ذیل ہیں۔

ا۔ حوض اور کنویں کے پانی میں نجاست کے بعد قیاس کی رو سے ان کی پاکی کی کوئی صورت نہ ہونی چاہیئے کیونکہ ان میں نجاست کا اثر بہرحال باقی رہتا ہے، پھر اگر پاکی کی کوئی متبادل صورت رہتی بھی ہے تو وہ یہ کہ سارا پانی نکالا جائے لیکن ضرورت کی بنا پر قیاس کو چھوڑ کر استحسان کی رو سے پانی کی ایک خاص مقدار نکالنے سے کنواں پاک ہو جانے کا فتویٰ دیا گیا ہے [2]

ب۔ ایسے حقوق کے بارے میں جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتے، اصلی گواہوں کی وفات یا مرض شدید یا غیر حاضری بوجہ بعد فاصلہ کی صورت میں شہادت علی الشہادت کا جواز قیاس کو ترک کرتے ہوئے صرف ضرورت و رفع حرج پر مبنی استحسانی حکم ہی کی حیثیت رکھتا ہے [3]

ج۔ ضرورت، رفع حرج اور آسانی کی خاطر معاملات میں غبن یسیر اور پیمانہ و وزن میں ہلکی زیادتی اور بیع صرف وغیرہ کو استحساناً جائز رکھا گیا ہے حالانکہ قیاس و قواعد کی رو سے ایسے معاملات ممنوع ٹھہرتے ہیں [4]

۶۔ استحسان عرفی

استحسان عرفی یہ ہے کہ کسی معاملہ میں لوگوں کے حقیقی اور شرعاً مقبول عرف و عادت کی بناء پر قیاس کو چھوڑ دیا جائے اور اسی عرفی حکم کو اختیار کر لیا جائے۔ قیاس ظاہر کے مقابلے میں عرف و عادت کی

---

[1] البخاری: کشف الاسرار: ج ۴: ص ۱۱۴۶

[2] مصطفیٰ شلبی: اصول الفقہ: ص ۲۷۶

[3] الزیلعی: تبیین الحقائق: ج ۴: ص ۲۳۸

[4] الشاطبی: الاعتصام: ج ۲: ص ۳۲۵

ترجیح درحقیقت قاعدۂ مصلحت وحاجت پر مبنی ہے کیونکہ شریعت میں اعتبارِ عرف کی اساس ہی تحقیقِ مصلحت اور رفعِ حرج ہے۔

ڈاکٹر حسین حامد حسان لکھتے ہیں:

اما الاستحسان بالعرف فی غیر موضع النص فانه یرجع فی الواقع الی مصلحة حاجیة عامة" ذلك ان اساس مراعاة اعراف الناس وعاداتهم ان فی مراعاة ذلك رفق ویسر ورفع الحرج والمشقة وهی قاعدة الحاجیات ورفع المشقة" کما سبق[1]

یعنی جہاں نصِ شرعی موجود نہ ہو، وہاں عرف کی بنا پر استحسانی حکم درحقیقت مصلحتِ حاجیہ عامہ کی طرف راجع ہوتا ہے کیونکہ لوگوں کے عرف وعادت کی رعایت رفق ویسر اور رفعِ حرج ومشقت ہی پر مبنی ہے۔

بنا بریں یہ گمان درست نہیں کہ استحسانِ عرفی صرف مذہبِ حنفی کے ساتھ مختص ہے بلکہ بقول علمائے شافعیہ:

الاستحسان بالعرف والعادة هو ایضا قطعی الحجیة ان ثبتت حقیقة هذه العادة[2]

یعنی استحسانِ عرفی بھی سب کے نزدیک قطعی طور پر حجت ہے بشرطیکہ زیرِ نظر مسئلہ میں عرف کی حقیقت ثابت ہو جائے۔

استحسانِ عرفی کی چند مثالیں مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا، اس کے بعد اگر وہ مچھلی کھا لے تو حانث نہیں ہوگا حالانکہ ظاہر قیاس اس کے حنث کا متقاضی ہے کیونکہ مچھلی کا گوشت بھی گوشت ہی کی ایک قسم ہے لیکن عرفِ عام میں مچھلی کے گوشت کو گوشت نہیں کہتے لہٰذا

---

[1] حسین حامد حسان۔ نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الاسلامی: ص ۵۸۸

[2] الانصاری: غایۃ الوصول: ۱۳۹؛ المحلی شرح جمع الجوامع: ۲: ۳۵۳

استحسان عرفی کی بنا پر وہ حانث نہ ہو گا۔[1]

ب۔ امام محمدؒ نے استحساناً مال منقول کا وقف جائز قرار دیا ہے جب کہ لوگوں میں اس کا وقف عرف و عادت کی حیثیت اختیار کر لے حالانکہ قیاس ظاہر کی رو سے صرف غیر منقول اموال کا وقف جائز ہے۔[2]

ثالثاً: تقسیم استحسان باعتبار قوت اثر

حنفی فقہاء[3] نے عام طور سے استحسان قیاسی یا زیادہ دقیق تعبیر کی رو سے قیاس خفی کو باعتبار قوت اثر کے دو انواع میں تقسیم کیا ہے: ایک قوی الاثر اور دوسرا ضعیف الاثر لیکن اگر لفظ "قوت اثر" کو بطور فنی اصطلاح کے نہ برتا جائے بلکہ اسے اپنے وسیع اور عام معنی میں رکھتے ہوئے اس کے لحاظ سے استحسان کی تمام انواع سابقہ کا جائزہ لیا جائے تو یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ استحسان اپنی تمام مذکورۃ الصدر انواع و صور میں قوت اثر کے اعتبار سے مزید دو اقسام میں منقسم ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جس طرح قیاس خفی باعتبار علت کے قوی الاثر یا ضعیف الاثر ہو سکتا ہے اسی طرح استحسان مصلحی، استحسان عرفی اور استحسان ضرورت بلکہ استحسان استنادی بھی اپنی سند یا وجہ استحسان کی تاثیر قوی یا ضعیف ہونے کی بنا پر یہ دونوں حیثیتیں اختیار کر سکتا ہے۔ اور جس طرح قیاس خفی اگر ضعیف الاثر ہو تو قیاس جلی کے مقابلے میں مردود ٹھہرتا ہے اسی طرح استحسان اجتہادی استحسان استنادی کی باقی انواع بھی ضعیف الاثر ہونے کی بنا پر مرجوح و متروک قرار پاتی ہیں۔ ذیل میں استحسان کی اس تقسیم کا باختصار جائزہ لیا جاتا ہے۔

۱۔ استحسان قوی الاثر

وہ استحسان جو اگرچہ ظاہر و متبادر نہ ہو لیکن اس کی سند قوی التاثیر ہو خواہ یہ سند قیاس خفی ہو یا مصلحت

---

[1] علال الفاسی: مقاصد الشریعۃ ومکارمہا، ص ۱۳۵

[2] مصطفیٰ شلبی: اصول الفقہ، ص ۲۷۸

[3] ابن نجیم: شرح المنار، ص ۸۱۴؛ ابن الہمام، التحریر مع التیسیر، ج ۴ ص ۷۸؛ البخاری: کشف الاسرار، ج ۴، ص ۱۱۲۶

وعرف یا ضرورت و رفع حرج یا نص و اجماع بہر صورت استحسان کی یہ نوع واجب العمل اور اس کے مقابلے میں آنے والا قیاس ظاہر، قواعد عامہ اور دلیل کلی سب مرجوع اور واجب الترک ہیں۔ پیچھے استحسان کی جتنی بھی اقسام بیان ہوئیں وہ سب کی سب اسی قوی الاثر استحسان کی انواع ہیں۔ لہٰذا یہاں مزید تفصیل کی ضرورت نہیں۔

۲۔ استحسان ضعیف الاثر یہ استحسان اجتہادی اور بعض صورتوں میں استحسان استنادی کی وہ قسم ہے جس کی سند کی تاثیر اپنے معارض قیاس کے مقابلے میں ضعیف و کم تر ہو اور یوں وہ مرجوح و متروک ٹھہرے۔

بقول علامہ سرخسی۔

الاستحسان الذی یظهر اثره ویخفی فساده مع القیاس الذی یستتر اثره ویکون قویا فی نفسه حتی یوخذ فیه بالقیاس ویترك الاستحسان [1]

یعنی وہ استحسان جس کا اثر ظاہر ہو لیکن اس میں وجہ فساد مخفی ہو اور اس کے مقابلے میں قیاس اصطلاحی کا اثر مخفی مگر وہ فی نفسہ قوی ہو تو ایسے قیاس پر عمل کیا جاتا ہے اور استحسان کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ استحسان ضعیف الاثر کے مقابلے میں قیاس قوی الاثر پر عمل درآمد اصطلاحاً استحسان نہیں کہلائے گا کیونکہ قیاس معمول بہ درحقیقت اصلی اور اساسی دلیل ہے جب کہ استحسان صرف دلیل عارض و طارئ پر عمل پیرائی سے تعبیر ہے۔ جیسا کہ پیچھے تعریف استحسان کے بیان میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔

کتب فقہ میں استحسان قوی الاثر کا ذکر تو قدم قدم پر ملتا ہے لیکن استحسان ضعیف الاثر کی نظائر بہت کم ملتی ہیں تاہم علامہ سرخسی نے اس کی تین بڑی مثالیں پیش کی ہیں جنہیں ذیل میں بالاختصار بیان کیا جاتا ہے۔

۱۔ نمازی اگر کوئی ایسی آیت تلاوت کرے جس کے آخر میں سجدہ آرہا ہو اور آیت سجدہ کی تلاوت پر وہ رکوع میں چلا جائے تو از روئے قیاس اس کا سجدۂ تلاوت ادا

---

[1] السرخسی: اصول السرخسی: ج ۲: ص ۲۰۴

ہو جائے گا۔ جب کہ استحسان (قیاس خفی) کی رو سے رکوع، سجدۂ تلاوت کی جگہ کفایت نہیں کرتا۔ لیکن یہاں قیاس قوی اور استحسان ضعیف الاثر ہے اس لیے حکم استحسان کو چھوڑ کر قیاس پر عمل کیا جاتا ہے۔ یہاں استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ اپنی وضع کے اعتبار سے دو مختلف چیزیں ہیں اور جب کہ رکوع سجدۂ نماز کا قائم مقام نہیں بن سکتا تو بطریق اولیٰ سجدۂ تلاوت کا قائم مقام نہ ہونا چاہیئے اور وجہ قیاس یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ باہم مشابہ ہیں جیسا کہ ارشاد خداوندی: وخر راکعا میں رکوع کو سجدہ کی جگہ استعمال کیا گیا اور اگرچہ یہ وجہ استحسان صرف مجاز ظاہر پر مبنی ہے جب کہ استحسان کی وجہ حقیقی مشابہت پر استوار ہے لیکن یہاں قیاس کی قوت اثر پوشیدہ اور استحسان کی وجہ فساد مخفی ہے اور وہ یہ کہ سجدہ تلاوت سے مطلوب حقیقی سجدہ نہیں بلکہ ..... تواضع وانکسار اور ان لوگوں کی مخالفت کا اظہار مقصود ہے جو ایسے مقامات پر سجدہ سے باز رہے اور ظاہر ہے کہ تواضع وانکسار کا تحقق نماز میں بذریعہ رکوع کے ممکن ہے کیونکہ وہاں رکوع بھی عبادت اور اظہار تواضع کی حیثیت رکھتا ہے جب کہ نماز کے باہر ایسا نہیں ہوتا۔ تو یہ ہے قیاس کی وہ قوت اثر جس کی بنا پر استحسان ضعیف الاثر کو ترک کر دیا گیا اور قیاس پر عمل کیا گیا[1]

ب۔ عقد سلم کے فریقین کے درمیان اگر مسلم فیہ کے ناپ میں اختلاف ہو گیا تو قیاس کی رو سے دونوں قسم اٹھائیں گے جب کہ استحسان کا تقاضا ہے کہ مسلم الیہ کا قول مان لیا جائے اور قسم نہ لی جائے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ مسلم فیہ مبیع کی حیثیت رکھتا ہے لہٰذا اس کے ناپ، تول کے بارے میں اختلاف کوئی بنیادی اختلاف نہیں بلکہ صرف مبیع کی صفت وحالت کے بارے میں ضمنی اختلاف ہے جو موجب قسم نہیں اور قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ فریقین عقد سلم کے ذریعہ حاصل ہونے والے مال مستحق کے بارے میں جھگڑ رہے ہیں لہٰذا ان سے قسم لی جائے گی۔ بظاہر یہاں وجہ استحسان

---

[1] ابن الہمام: التحریر مع التیسیر ج ۴: ص ۸۰ - ۸۲

قوی اور وجہ قیاس ضعیف نظر آتی ہے لیکن حقیقت میں قیاس کا اثر پوشیدہ اور اس لحاظ سے قوی ہے کہ عقد سلم، عین مبیع کی طرف اشارہ اور رویت کے ذریعہ منعقد نہیں ہوتا (کیونکہ عقد کے وقت مسلم فیہ تو موجود ہی نہیں ہوتا) بلکہ مقدار و ناپ وغیرہ ایسے اوصاف ہی کے ذریعہ طے پاتا ہے لہٰذا مسلم فیہ کے یہ اوصاف ہی عقد سلم میں جوہری اہمیت اور عین کے قائم مقام کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کے بارے میں اختلاف قسم کا موجب ہے۔ بنا بریں استحسان کا اثر قیاس کے مقابلے میں ضعیف ہو جاتا ہے جس کے باعث وہ متروک اور قیاس معمول بہ ٹھہرتا ہے [۱]

ج۔ اگر ایک ہی چیز کے بارے میں دو آدمیوں میں سے ہر ایک یہ دعویٰ کرے کہ یہ چیز صاحب شئے نے اتنے قرض کے بدلے میرے پاس رہن رکھی تھی اور دونوں اپنے اپنے گواہ پیش کر دیں تو استحسان کا تقاضا ہے کہ اس چیز کو دونوں کے پاس رہن مشترک قرار دیا جائے لیکن قیاس کی رو سے ان دونوں کی گواہیاں باطل ہو جائیں گی کیونکہ ان میں سے ہر ایک، پوری چیز کو اپنے پاس رہن ثابت کر رہا ہے اور ایک ہی چیز مکمل طور دو علیحدہ آدمیوں کے پاس الگ الگ رہن نہیں ہو سکتی اور دونوں اس بارے میں ایک دوسرے کے استحقاق رہن کی مزاحمت بھی کر رہے ہیں۔ بنا بریں یہاں استحسان کی وجہ ظاہر ہونے کے باوصف اثر کے لحاظ سے ضعیف و کمزور ہے کیونکہ اس میں وجہ فساد پنہاں ہے جب کہ قیاس اپنے اثر مخفی کے لحاظ سے قوت و فوقیت رکھتا ہے لہٰذا استحسان متروک اور قیاس واجب العمل قرار پائے گا [۲] جیسا کہ استحسان قوی الاثر کے مقابلے میں قیاس ظاہر واجب الترک قرار پاتا ہے۔

تقسیم استحسان باعتبار مصدری نوعیت

جیسا کہ شروع میں بیان ہوا، تمام مصادر فقہ اور

---

[۱] السرخسی: اصول السرخسی، ج ۲: ص ۲۰۶

[۲] ایضاً۔

وسائل اجتہاد میں استحسان ہی وہ واحد اصول ہے جو بیک وقت ابتدائی اساس احکام کا مصدر بھی ہے اور استثنائی و رخصتی احکام کے استنباط کا قاعدہ بھی۔ یوں استحسان اپنی مصدری اور اجتہادی نوعیت کے لحاظ سے دو انواع میں منقسم ہوتا ہے۔ ایک اساسی استحسان اور دوسرا استثنائی استحسان ذیل میں ان دونوں اقسام کا بالاختصار جائزہ لیا جاتا ہے۔

۱- اساسی استحسان

ابتدائی احکام کے استنباط میں استحسان متعدد اعتبارات سے بنیادی مصدر کے طور پر نمایاں کردار ادا کرتا ہے جیسا کہ امور ذیل سے عیاں ہے۔

۱- استحسان استنادی اپنی تمام انواع (کتاب، سنت، اجماع) میں سراسر ابتدائی اور اساس احکام کے مأخذ کی حیثیت رکھتا ہے چنانچہ فقہ اسلامی کے تعبدی، اخلاقی، تعاملی اور تعزیری تمام شعبوں میں بلیوں احکام ایسے ہیں جو استحسان شارع کے ذریعہ ثابت ہونے کے باوصف ابتدائی اور اساسی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور غالباً یہی وجہ ہے کہ بعض متاخر علماء نے استحسان استنادی پر مبنی احکام کو استحسان کے دائرے سے خارج سمجھا ہے۔

جیسا کہ استاذ عبدالوہاب خلاف نے تصریح کی ہے کہ:

وارى ان تسمية كل نوع من هذين النوعين حكما بالاستحسان له وجه لان الحكم فى النوع الاول ثابت بالقياس.... والحكم فى النوع الثانى ثابت بالنص ابتداءً[1]

لیکن حقیقت یہ ہے کہ موصوف کو استحسان کی ماہیت صرف استثنائی احکام تک محدود سمجھنے میں سہو و تسامح ہوا ہے کیونکہ استحسان کو عدول عن الحکم الی حکم سے تعبیر کرنا صرف اس اعتبار سے ہے کہ نظاہر اس خاص جزئیہ کا حکم اپنی قیاسی نظائر کے حکم سے معدول و مختلف ہے ورنہ اپنی قیاسی

---

[1] خلاف: مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ

نظائر سے قطع نظر صرف اس خاص جزئیہ کے حوالے سے استحسانی حکم ایک ابتدائی اور اساسی حکم کی حیثیت رکھتا ہے۔

ب۔ استحسان اپنے عام فقہی مفہوم میں بھی حظر و اباحت، زہد و ورع اور حزم و احتیاط کے جن بے شمار احکام کا مأخذ ہے وہ سب کے سب احکام خالصتاً ابتدائی اور اساسی نوعیت رکھتے ہیں ان میں کوئی ایک حکم بھی ایسا نہیں جو ثانوی و ضمنی یا رخصتی اور استثنائی حیثیت کا حامل ہو۔

ج۔ استحسان اجتہادی کی بعض صورتیں بالخصوص استحسان قیاسی بھی دو متعارض دلیلوں کے مابین تعادل و ترجیح کے نتیجے میں حاصل ہونے والے حکم کے واجب عمل ہونے اور حکم معارض واجب الترک ہونے کے حوالے سے ایک ابتدائی اور اساسی اصول ہی کی حیثیت رکھتی ہیں، جیسا کہ پیچھے بیان کیا جا چکا ہے:

۶۔ استحسان استثنائی

شروع میں بیان ہوا تھا کہ استحسان اپنی اجتہادی اور مصدری نوعیت کے اکثر مظاہر میں کسی اصل کلی سے جزئی مسئلہ کے استثناء ہی کا نام ہے۔ کیونکہ استحسان اجتہادی کی اکثر انواع اور بالخصوص استحسان ضرورت قیاسی، کلی اور عمومی قواعد کے مقابلے متبادل مصلحتی اور رخصتی احکام کے استثنائی استنباط کا ذریعہ ہیں۔

چنانچہ علامہ ابن العربی نے اسی حقیقت کو اپنی پیش کردہ تعریف استحسان میں یوں اجاگر کیا ہے کہ:

هو ایثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء او الترخص لمعارضة مايعارض به في بعض مقتضياته[1]

یعنی استحسان مقتضائے دلیل کلی کو استثناء یا رخصت کے طور پر کسی ایسے امر کے باعث

---

[1] الشاطبی: الاعتصام: ج ۲: ص ۳۲۰

ترک کر دینے سے تعبیر ہے جو اس کے بعض مقتضیات سے معارض ہو۔

الغرض استحسان اگر اپنے عام فقہی مفہوم جملہ استنادی اقسام اور بعض اجتہادی انواع میں ایک ابتدائی اور اساسی اصول کی حیثیت رکھتا ہے تو اپنی دیگر اجتہادی انواع وصور میں ایک استثنائی قاعدہ کی نوعیت کا حامل ہے۔

استحسان اور دیگر وسائل اجتہاد

تمہیدی مباحث میں استحسان کی شان جامعیت بیان کرتے ہوئے عملی استعمال کے لحاظ سے اس کو دیگر وسائل اجتہاد پر مقدم اور ان سب پر محیط و شامل قرار دیا گیا تھا۔ یہاں خالص فنی واصولی اعتبار سے استحسان اور بعض دیگر وسائل اجتہاد کا تقابلی جائزہ لیا جاتا ہے تاکہ ایک طرف استحسان کی عملی وسعت اجاگر ہو سکے تو دوسری جانب اس کی فنی حدود و قیود بھی متعین ہو سکیں۔

۱۔ استحسان اور رائے

لغت میں رائے کے معنی نظر، علم، اعتقاد، ظن وغیرہ ہیں۔ امام راغب کہتے ہیں: الرای اعتقاد النفس احد النقیضین عن غلبۃ الظن[1] یعنی دو نقیضوں میں سے کسی ایک کے حق میں ظن کی ترجیح رائے ہے۔ اس کی مزید وضاحت علامہ ابن القیم نے یوں کی ہے: الرأی ھو الادراك بالقلب والعقل والتفکر ولکنہ خص فی العرف بما یراہ القلب بعد فکر وتأمل وطلب لمعرفۃ وجہ الصواب فیما تتعارض فیہ الامارات[2] یعنی اصلاً رائے کا معنی عقل وفکر کے ذریعہ ادراک ہے لیکن اطلاق عرفی میں یہ کسی متعارض دلائل وامارات والے معاملہ میں فکر وتأمل اور طلب صواب کی بنا پر قلب کے اختیار کردہ رجحان سے مختص ہے۔ اس مفہوم کی بنا پر رائے ایک عام اصطلاح ہے جو اگرچہ شروع شروع میں قیاس کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتی رہی مگر آگے چل کر اس کے معنی صرف انفرادی استدلال عقلی کے لیے جانے لگے جو درست بھی ہو سکتا ہے اور نص صریح کا مخالف ہونے کی بنا پر مذموم و باطل بھی۔ رائے کا دائرہ کار اس اعتبار سے بھی نہایت وسیع

---

[1] راغب الاصفہانی: المفردات فی غریب القرآن، ص ۲۰۹

[2] ابن القیم: اعلام الموقعین، ج ۱ ص ۶۶

ہے کہ وہ نصوص شرعیہ کی تعبیر و تفسیر، الفاظ و اصطلاحات کے معانی و مدلولات کے تعین اور نئے پیش آمدہ حوادث کے لیے فقہی احکام کے کشف و استنباط بھی امور اجتہاد کو محیط ہے ۔ چنانچہ حدیث معاذ بن جبلؓ میں لفظ رائے اسی عام اور وسیع مفہوم میں استعمال ہوا ہے ۔

رہا استحسان اور رائے کا باہمی تعلق تو استحسان کا پیچھے بیان کردہ وسیع فنی مفہوم پیش نظر رکھتے ہوئے اس تعلق کی نوعیت کچھ حسب ذیل متعین ہوتی ہے ۔

ا ۔ استحسان اپنے پورے فقہی، اصولی اور اجتہادی مفہوم میں اس اعتبار سے رائے کے مماثل ہے کہ دونوں نصوص شرعیہ، مقاصد شارع اور قواعد اجتہاد سے مطابقت اور مخالفت کی بناء پر محمود و مقبول اور مذموم و مردود کی دو انواع میں تقسیم پذیر ہیں البتہ یہ طے شدہ حقیقت ہے کہ اسلامی شریعت کے فقہی ارتقاء میں ایسا دور کبھی نہیں آیا جب کسی مسلمہ فقہی مذہب میں رائے اور استحسان کی مذموم و مردود نوع کو قابل اعتبار یا قابل عمل گردانا گیا ہو ۔ عہد صحابہؓ سے لے کر عہد تقلید تک ہمیشہ خلاف شریعت شخصی استدلال، رائے اور استحسان کی بالاستمرار مذمت کی جاتی رہی ۔

ب ۔ استحسان اپنے عام مفہوم میں اس اعتبار سے بھی رائے کے مماثل ہے کہ وہ اجتہاد بیانی یعنی نصوص شرعیہ کی تعبیر و تفسیر اور اجتہاد استدلالی (قیاسی و استصلاحی) دونوں کو محیط ہے اور جس طرح یہ استثنائی احکام کے استخراج میں مؤثر ہے اسی طرح ابتدائی و اساسی فقہی احکام کے استنباط میں بھی کارآمد ہے ۔

ج ۔ استحسان چونکہ اجتہاد نظری کے علاوہ اجتہاد عملی و تطبیقی کا ایک اہم وسیلہ و ذریعہ بھی ہے کہ دیگر وسائل استنباط کے ذریعہ حاصل شدہ فقہی احکام کے نفاذ و تطبیق کا معیار بھی استحسانی غور و فکر ہے جب کہ فقہی مفہوم میں رائے کا دائرہ صرف کشف و استنباط احکام تک محدود ہے لہٰذا اس اعتبار سے استحسان، رائے کے مقابلے میں ایک وسیع اور زیادہ جامع اصول ہے ۔

د ۔ لیکن ایک اور لحاظ سے رائے کا دائرہ استحسان کے مقابلے میں وسیع تر ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ رائے ایک ایسا عام لفظ ہے جو نظر فقہی کے قریباً تمام اسالیب مثلاً قیاس،

استحسان، استصلاح، استصحاب، عرف، ذرائع وغیرہ کو محیط و شامل ہو جاتا ہے جب کہ استحسان اپنے بنیادی فنی مفہوم میں اتنی وسعت کا حامل نہیں بلکہ ان اسالیب اجتہاد کا ایک قسم ہے۔

۲۔ استحسان اور استدلال استدلال لغت میں باب استفعال سے طلب دلیل کے معنوں میں عادتاً نفی، اجماعی یا قیاسی دلائل کے استخراج اظہار کے لیے استعمال ہوتا ہے لیکن اصطلاح فقہاء میں وہ ایک ایسی دلیل سے عبارت ہے جو نص، اجماع اور قیاس کے علاوہ ہو[1]

اور بقول علامہ قرافی:

الاستدلال هو محاولة الدليل المفضى الى الحكم الشرعى من جهة القواعد لا من جهة الادلة[2]

یعنی استدلال حکم شرعی تک رسائی کی ایک ایسی کوشش کا نام ہے جو قواعد پر مبنی ہو نہ کہ ادلہ شرعیہ پر۔ اور بعض دیگر فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ:

هو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر[3]

یعنی وہ چند قضیوں سے مرکب ایک ایسے قول کا نام ہے جن کو تسلیم کر لینے سے لازماً ایک دوسرے قول تک رسائی ہو جائے۔ استدلال کی خواہ کوئی بھی تعریف کی جائے اس کی ماہیت اور حجیت فقہائے امت کے نزدیک متفق علیہ ہے۔

بقول علامہ شربینی:

اجمع علماء الامة على ان ثم دليل شرعى غير ما تقدم من

---

[1] الآمدی: الاحکام، ج ۴، ص ۱۶۱

[2] القرافی: شرح تنقیح الفصول، ص ۲۰۱

[3] المحلی، شرح المحلی، ج ۲، ص ۳۴۳

الادلة وهو الاستدلال[1]

یعنی علمائے امت استدلال کو بالاتفاق دلیل شرعی مانتے ہیں۔ اس مفہوم کے اعتبار سے استدلال ایک نہایت وسیع اور عام اصطلاح ہے جو اجتہاد بالرائی کی اکثر صورتوں کو شامل ہے چنانچہ علامہ شوکانی اور علامہ حجوی نے کتاب و سنت اور اجماع و قیاس کے بعد استدلال ہی کو بطور دلیل شرعی بیان کیا اور استحسان، استصلاح، استصحاب وغیرہ کو استدلال کی انواع و اقسام ٹھہرایا ہے علامہ ابوبکر الجصاص نے تو استدلال کو اس سے بھی وسیع تر مفہوم میں لیا ہے کہ اسے اجتہاد بیانی اور اجتہاد بالرائی کی تمام اقسام پر محیط قرار دیا ہے۔

وہ کہتے ہیں۔

الاستدلال الذی هو طلب الدلالة والنظر فيها للوصول الى العلم والظن بالمدلول هو على جزئين! احدهما، ما يوصل الى العلم بالمدلول وهو النظر فى الدلائل العقليات، وكثير من الدلائل على احكام الحوادث التى ليس لها الا وجه واحد من الدلالة مما قد كلفنا فيه اصابة المطلوب، والثانى يوجب علينا الرأى وغلبة الظن، ولا يفضى الى العلم بحقيقة المدلول وذلك فى احكامها الحوادث التى طريقها الاجتهاد[2]

یعنی استدلال جو کہ مدلول کا علم یا ظن حاصل کرنے کی خاطر دلیل کی طلب اور اس میں غور و فکر کا نام ہے، دو قسموں پر ہے۔ ایک تو وہ استدلال جو مدلول کا یقینی علم فراہم کرتا ہے یعنی امور عقلیہ میں غور و فکر اور ان حوادث کے احکام پر استدلال جن میں صرف ایک ہی وجہ پر دلالت پائی جاتی ہے اور ہم حقیقی مطلوب تک رسائی کے مکلف ہیں۔ اور دوسری وہ قسم جو محض رائے اور ظن راجح کا فائدہ دیتی

---

[1] الشربینی: تقریر بر حاشیہ بنانی، ج ۲: ص ۳۴۲

[2] الجصاص: الفصول فی الاصول، ص ۵۷

ہے۔ اور اس نوع استدلال کا تعلق ان حوادث و وقائع سے ہے جن کے احکام اجتہاد کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں۔

یوں علامہ جصاص کی نظر میں استدلال مطلقاً طلب دلیل کا عام مفہوم رکھتا ہے جو کہ امور عقلیہ اور حوادث فقہیہ دونوں سے متعلق نصوص و دلائل اور اجتہادی امارات سب کو شامل ہے۔ اور اس مفہوم کے لحاظ سے اگر استدلال اور استحسان کا تقابلی جائزہ لیا جائے تو یقیناً استحسان اس کے مقابلے میں ایک نہایت محدود اور خاص فنی تصور ہے کیونکہ ایک تو استحسان خالص فقہی و اجتہادی اصول ہے جب کہ استدلال فقہی قاعدہ سے بڑھ کر عقلی اصول کی حیثیت بھی رکھتا ہے کہ اس کے ذریعہ فقہی جزئیات کی طرح عقلی کلیات پر مبنی دلائل قائم کیے جاتے ہیں جب کہ استحسان صرف فقہی جزئیات کے استنباط و تطبیق سے متعلق ہے۔ تاہم استدلال اپنے فقہی مفہوم میں استحسان کے مقابلے میں اس اعتبار سے محدود اور خاص اصول ہے کہ وہ صرف استنباط احکام سے مختص ہے جب کہ استحسان استنباط احکام کا ایک ذریعہ ہونے کے علاوہ تطبیق احکام کا عملی منہاج بھی ہے۔

۳۔ استحسان اور استقراء

استقراء کا مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے کہ: هو عبارة عن الاستدلال الذی ينتقل فيه العقل من قضية جزئية الى قضية كلية[1]

یعنی استقراء، استدلال کی وہ نوع ہے جس میں عقل بہت سے جزئی قضایا سے ایک کلی قضیہ کی طرف منتقل ہوتی ہے۔

اس کی مزید وضاحت ہم پیچھے حاشیہ میں کر آئے ہیں یہاں استحسان اور استقراء کا بہ وسیلہ اجتہاد موازنہ کیا جاتا ہے۔

۱۔ استقراء بنیادی طور پر تحقیق و استدلال کا ایک اسلوب و منہاج ہے جو آخرا

---

[1] التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ، دائرہ معارف بستانی: ج ۳، ص ۱۶۴

کے مقابلہ میں آتا ہے۔ استخراج کی نوعیت زیادہ تر منطقی تجزیہ و تحلیل کی ہے جب کہ استقراء ایک واقعی و تجربی اسلوب بحث و نظر ہے۔ اس کے برعکس استحسان اور دیگر وسائل اجتہاد بنیادی طور پر دلائل، مصادر اور مآخذ کی حیثیت رکھتے ہیں جن سے احکام فقہیہ کا استنباط استخراجی اسلوب پر بھی ممکن ہے اور استقرائی مناہج پر بھی۔ یوں ہم کہہ سکتے ہیں کہ استحسان اور استقراء اپنے عمومی مفہوم میں "دلیل و منہاج" کا تعلق رکھتے ہیں کہ استنباط احکام کے استحسانی عمل میں استقرائی نہج و اسلوب کو اپنایا جا سکتا ہے۔

ب لیکن چونکہ استقراء اپنے اصولی و فقہی مفہوم میں ایک وسیلہ استنباط و اجتہاد بھی ہے اور استحسان اپنی عملی نوعیت کے لحاظ سے مناہج غور و فکر کی حیثیت رکھتا ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اس لیے ان خاص مفاہیم و نوعیات کے اعتبار سے استحسان اور استقراء بالآخر دو متوازی اصول و مناہج کی حیثیت اختیار کر جاتے ہیں کہ دونوں وسائل اجتہاد بھی ہیں اور دونوں اسالیب بحث و نظر بھی۔ البتہ موضوع اور دائرہ عمل کے لحاظ سے استحسان یقیناً ایک محدود و منضبط اصول ہے کہ اس کا دائرہ صرف فقہ و اصول ہے جب کہ استقراء کا موضوعاتی دائرہ نہایت وسیع ہے کہ وہ فقہ و اصول کے علاوہ منطق و ریاضی اور دیگر علوم میں بھی مستعمل ہے۔

۴۔ استحسان اور اجتہاد

اگرچہ یہ امر کالشمس ہے کہ استحسان اور اجتہاد کا تعلق جزو و کل کا سا ہے کہ استحسان، اجتہاد کا ایک وسیلہ و ذریعہ یا اسلوب و منہاج ہے لیکن چونکہ اس مضمون میں استحسان کا مفہوم فقہ، اصول اور اجتہاد کے مختلف دائروں میں پھیلا کر بیان کیا گیا ہے جس سے اس کی وسعت و عمومیت بظاہر بعض پہلوؤں سے اجتہاد کی حدود پھلانگتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ اس لیے یہاں حقیقت حال کی وضاحت کی خاطر استحسان و اجتہاد کا

عمومی، اجمالی موازنہ کیا جاتا ہے۔

اجتہاد کی تعریف کے سلسلہ میں علمائے فقہ و اصول توسیع و تضییق کے دو مختلف رجحانات کے حامل نظر آتے ہیں۔

چنانچہ اکثر علماء نے اجتہاد کی تعریف ان الفاظ میں بیان کی ہے کہ:

هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي [1]

یا ان الفاظ میں کہ:

انه بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة بحيث يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب [2]

یعنی اجتہاد عبارت ہے اس سے کہ مجتہد احکام شرعیہ کے ظن یا علم کی طلب میں اپنی پوری کوشش کر ڈالے یہاں تک کہ وہ اس سلسلہ میں مزید کوشش سے اپنے نفس کو عاجز پائے۔ یا یہ تعریف کہ:

هو ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة [3]

یعنی اجتہاد احکام شرعیہ فرعیہ کے استنباط و تحصیل کے ملکہ سے تعبیر ہے۔ اجتہاد کی یہ تمام تعریفات کسی نہ کسی اعتبار سے تضییق و تحدید کی آئینہ دار ہیں لیکن دوسری طرف ابوبکر الجصاص اور ان سے بڑھکر علامہ شاطبی نے اجتہاد کا نہایت وسیع، عام اور غیر محدود مفہوم اختیار کیا ہے چنانچہ علامہ شاطبی نے اجتہاد کی کوئی منضبط تعریف کرنے کی بجائے اسے حسب ذیل اقتباسات سے ایک وسیع و جامع مفہوم دیا ہے (۱) اجتہاد کیلئے رائے کا عام لفظ استعمال کرتے ہوئے کتاب وسنت کے بعد براہ راست اجتہاد کا بیان شروع کر دیا ہے اور اسے تمام اجتہادی مصادر جیسے قیاس، استحسان، استصلاح، استدلال، استصحاب، قواعد کلیہ، عرف اور ذرائع وغیرہ پر محیط و شامل قرار دیا ہے بلکہ نصوص کے اثبات و اسناد اور تعبیر و تفسیر کو بھی اس میں شامل کیا ہے۔

---

[1] ابن الحاجب: مختصر المنتهی الاصول، ج ۲، ص ۲۸۹ - البخاری: کشف الاسرار، ج ۳، ص ۱۱۳۴، ابن الہمام، التحریر فی اصول الفقہ ص ۵۲۳
ابن بدران: المدخل الی مذہب الامام احمد، ص ۱۷۹، السبکی: جمع الجوامع ج ۲ ص ۳۷۹
کاظم الخراسانی: کفایۃ الاصول، ج ۲ ص ۱۱۷

[2] الغزالی: المستصفی من علم الاصول، ج ۲: ص ۱۰۱

[3] کاظم الخراسانی: کفایۃ الاصول، ج ۲: ص ۱۱۷ [4] الشاطبی: الموافقات، ج ۳، ص ۳: ص ۳۴۵

ب - اجتہاد کو نظری و عملی دو اقسام میں بانٹتے ہوئے اجتہاد عملی کو زمانی و مکانی اور افرادی لحاظ سے غیر محدود اور اجتہاد نظری کو خاص و محدود قرار دیا ہے۔[51]

ج - موضوع، مسائل اور وجوہ و طرق ہر لحاظ سے اجتہاد نظری و عملی دونوں کو عام، وسیع اور ہمہ گیر ثابت کیا ہے۔ بلکہ اجتہاد نظری کو تو الفاظ و تعبیرات کے دائرے سے نکال کر مجرد معانی و مقاصد اور تصورات تک محیط کر دیا ہے۔[52]

اب اجتہاد کے ان مذکورہ مفاہیم کی روشنی میں استحسان کے اس سے تعلق کی نوعیت دیکھی جائے تو کچھ یوں متعین ہو گی کہ:

I- اجتہاد فقہ اسلامی کا ایک نمایاں ترین اور وسیع ترین استنباطی دائرہ ہے جو موضوع، مصادر، وسائل، وجوہ و اسالیب غرض ہر لحاظ سے غیر محدود ہے جب کہ استحسان اس کے وسائل و اسالیب میں سے ایک اہم جزو ہے جو اس کے دیگر اجزا کے مقابلے میں وسیع تر جنیت کا حامل ہے۔

II- استحسان اپنے دائرۂ عمل کے لحاظ سے اجتہاد بیانی اور اجتہاد بالرای دونوں سے متعلق ہونے اور اجتہاد نظری و عملی دونوں کا ایک وسیلہ ہونے کی بنا پر نیز اپنی عملی نوعیت کے لحاظ سے دیگر وسائل اجتہاد پر مقدم اور ایک اعتبار سے انہیں شامل و محیط ہونے کی بناء پر قریب قریب اجتہاد کی وسعت سے ہمکنار ہو جاتا ہے۔

III پھر استحسان اپنے عام فقہی تصور میں زہد و ورع اور احتیاط و تقویٰ کی رمز و علامت ہونے اور نظریۂ اعتبار مآل پر مبنی ہونے کے ناطے مقاصد شریعت کی تکمیل کا ایک اہم ترین ذریعہ ہونے کی بناء پر اجتہادی عمل کا سب سے اہم اور بنیادی جزو بھی قرار پاتا ہے۔

۵- استحسان اور قیاس

قیاس کا حقیقی فنی مفہوم متعین کرنے میں بھی فقہاء کی تعبیرات خاصے اختلاف کا شکار نظر آتی ہیں تاہم اس کی ایک جامع

---

[51] الشاطبی: الموافقات، ج ۳ ص ۲۲۵۔

[52] الشاطبی: ج۴ ص ۹۰: ۹۵ ص ۲۳۴۔

تعریف یوں کی گئی ہے کہ:

القیاس هو حمل معلوم علی معلوم فی اثبات حکم لهما او نفیه عنهما بامر جامع بینهما من اثبات حکم او صفة او نفیهما عنهما [1]

یعنی قیاس کسی امر معلوم کو دوسرے امر معلوم پر بایں طور محمول کرنے سے عبارت ہے کہ دونوں کے لیے ایک ہی حکم ثابت کیا جائے یا اس کی نفی کی جائے اور اس اثبات یا نفی حکم کی بنیاد ان کے مابین کسی امر جامع واشتراک کے ثبوت یا نفی پر ہو۔ اس تعریف سے ظاہر ہے کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں: قیاس عکس اور قیاس طرد، اور ان دونوں کی الگ الگ تعریفات یہ بیان کی گئی ہیں کہ:

قیاس العکس عبارة عن تحصیل نقیض حکم معلوم ما فی غیره لافتراقهما فی علة الحکم [2]

یعنی قیاس عکس عبارت ہے دو چیزوں کے علت و وصف میں افتراق کے باعث ایک کے حکم کی نقیض دوسرے کے لیے ثابت کرنے سے جب کہ قیاس طرد کی تعریف یہ ہے کہ:

هو اثبات مثل حکم معلوم فی معلوم آخر لاشتراکهما فی علة الحکم عند المثبت [3]

یعنی قیاس طرد دو معلوم چیزوں کے ایک علت میں اشتراک کی بناء پر ایک ہی حکم ان پر لاگو کرنے کا نام ہے۔

اب چونکہ یہ علت حکم ظاہر و متبادر بھی ہو سکتی ہے اور خفی و مستور بھی اس لیے قیاس علت حکم کی قوت تاثیر کے لحاظ سے دو قسموں پر ہے، قیاس جلی اور قیاس خفی۔ اگر کسی ایک ہی معاملہ میں قیاس جلی اور قیاس خفی باہم متعارض ہو جائیں تو قوت اثر کی بناء پر ان میں سے کسی ایک کی ترجیح استحسان قیاسی کہلائے گی۔

اس پس منظر میں قیاس و استحسان کی باہمی نسبت پر غور کیا جائے تو وہ حسب ذ

---

[1] الغزالی، المستصفی، ج ۲، ص ۵۴، الرازی، المحصول، ص ۱۸۱، القرافی، شرح تنقیح الفصول، ص ۱۶۵۔

[2] آلامدی، الاحکام، ج ۳ ص ۲۶۲۔

[3] البیضاوی: المنہاج: ج ۳ ص ۲۔

بنیادی رخ رکھتی ہے۔

ا۔ عام طور سے بعض حنفی فقہاء استحسان کی تعریف قیاس خفی کے الفاظ میں کرکے اسے بلا وجہ قیاس کی ایک خاص نوع میں محدود و منحصر کردیتے ہیں حالانکہ معاملہ کی حقیقت یہ ہے کہ استحسان نظری کی بہت سی انواع و اقسام میں سے صرف ایک نوع استحسان قیاسی ہے اس کے علاوہ استحسان کی دیگر استنادی و اجتہادی انواع معدول الیہ کے اعتبار سے تو قطعاً قیاس سے الگ اور منفرد ہیں لیکن معدول عنہ کے لحاظ سے بھی وہ قیاس ظاہر، قواعد عامہ اور دلائل کلیہ کے تین دائروں میں پھیلی ہوئی ہیں۔

ب۔ استحسان نظری اور قیاس کی باہمی نسبت منطقی تعبیر کے لحاظ سے عموم خصوص وجہی کی حیثیت رکھتی ہے کیونکہ استحسان کا اطلاق ایک لحاظ سے اگر قیاس کی ایک نوع (قیاس خفی) پر ہوتا ہے تو دوسرے اعتبار سے قیاس کے مقابلے میں ایک عام و وسیع مفہوم پر بھی ہوتا ہے[1]

ج۔ استحسان بطور وسیلۂ اجتہاد عملی اور بطور قاعدۂ احتیاط فقہی، تو یقیناً قیاس فقہی کے مقابلے میں بہت زیادہ وسیع، عام اور جامع حیثیت کا حامل ہے کیونکہ قیاس ایک طرف صرف اجتہاد نظری کا وسیلۂ و اسلوب ہے اور دوسری جانب وہ اکثر و بیشتر مجرد منطقی تجزیہ و تحلیل پر استوار ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بسا اوقات قیاس ظاہر زندگی کے گوناگوں، تغیر پذیر تقاضوں کی تکمیل اور مقاصد و روح شریعت کی پاسداری میں ناکام ہوکر استحسان کے متنوع مظاہر و اسالیب کے لیے جگہ چھوڑ دیتا ہے۔

۶- استحسان اور استصلاح

استصلاح کا معنی ہے: بناء الحکم فی الواقعة التی لا نص فیہا و لا اجماع علی مقتضی المصالح المرسلة۔

یعنی ایسے واقعات جن میں کوئی نصی یا اجماعی دلیل نہ ہو، کا حکم مصالح مرسلہ کی بناء پر

---

[1] موسوعۃ جمال عبد الناصر فی الفقہ الاسلامی، مادہ استحسان، ص ۳۰۹۔

اخذ کرنا استصلاح کہلاتا ہے۔ رہی مصالح مرسلہ کی اصطلاح تو اس کی تعریف لفظ "مرسلہ" میں ارسال کے مختلف تصورات کے زیر اثر اختلاف کا شکار ہے۔ چنانچہ ارسال کا بعض لوگوں نے معنی یہ لیا کہ مصلحت کے تعین و اعتبار کا کام مطلقاً انسانی عقل کو سونپ دیا گیا ہے[1] اور اس مفہوم کی بناء پر مصلحت کی تعریف یہ کی گئی ہے:

ھی ما لا تستند الی اصل کلی ولا جزئی[2]

یعنی ایسی مصلحت جو شریعت کے کسی کلی یا جزئی اصول پر مبنی نہ ہو۔ جبکہ دوسرے لوگوں نے ارسال کا معنی یہ سمجھا کہ:

ان لا یوجد للمصلحۃ اصل معین یمکن قیاسھا بعلۃ علی ھذا الاصل[3]

یعنی کوئی ایسا متعین اصول موجود نہ ہو جس پر بر بنائے اشتراک علت مصلحت کو قیاس کیا جا سکے۔ تو اس مفہوم کی رو سے مصلحت مرسلہ کی تعریف یہ کی گئی کہ:

ھی ما لا یشھد لھا اصل بالاعتبار فی الشرع ولا بالالغاء۔ لا بالنص و بالاجماع بترتب الحکم ولا علی وفقہ۔ وان کانت علی سنن المصالح تلقتھا العقول بالقبول[4] وشھد لھا اصل کلی قطعی یلائم مقاصد الشرع وتصرفاتہ[5]

یعنی مصلحت مرسلہ وہ ہے جس کے اعتبار یا الغاء پر شریعت میں کوئی معین اصول دلیل (نصی، اجماعی، حکمی) موجود نہ ہو تاہم وہ عقول سلیمہ کے نزدیک عمومی شرعی مصالح

---

[1] علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۱۷۰۔

[2] الشوکانی: ارشاد الفحول، ص ۲۲۵۔

[3] سعاد جلال: مقدمۃ فی التعریف بعلم اصول الفقہ، ص ۱۰۲

[4] التقریر والتحبیر، ج ۳، ص ۲۸۶، الاحکام للآمدی، ج ۳، ص ۵۴۔

[5] الشاطبی: الموافقات، ج ۱، ص ۳۹

معیار پر پوری اترے اور شریعت کے کسی کلی قطعی اصل کے ضمن میں اس کا اندراج ممکن ہو۔

تاہم علامہ صدر الشریعۃ کے بیان سے مصالح مرسلہ کا ایک عام اور دقیق و منضبط مفہوم اخذ کیا جا سکتا ہے جو یہ ہے کہ:

ھی الأوصاف الملائمۃ المخیلۃ التی لم یثبت اعتبارھا ولا الغاءھا [1]

یعنی مصالح مرسلہ وہ اوصاف ملائمہ ہیں جن کی علیت مجرد خیال کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے شریعت کے نصوص و اصول معینہ سے ان کے اعتبار و الغاء پر کوئی شہادت نہیں ملتی۔

مصالح مرسلہ کا یہ مفہوم پیش نظر رکھتے ہوئے اصول استحسان و استصلاح کا موازنہ کیا جائے تو ان کی باہمی نسبت کے حسب ذیل پہلو سامنے آتے ہیں۔

ا۔ استحسان اجتہادی کی ایک اہم نوع استحسان مصلحی ہے جس کی سند یہی مصلحت مرسلہ ہوا کرتی ہے۔ جب کہ اصول استصلاح اور قاعدۂ استحسان دونوں اس نوع کے علاوہ اپنے دیگر اطلاقات کے لحاظ سے ایک دوسرے سے عام اور مختلف ہیں لہٰذا ان دونوں کی باہمی نسبت منطقی تعبیر کی رو سے عموم خصوص وجہی قرار پاتی ہے۔

ب۔ لیکن استحسان اپنے عام تصور اور نظریۂ اعتبار مآل کی بناء پر مقاصد شریعت کی تکمیل یعنی جلب مصالح اور دفع مفاسد کا ایک عمومی ذریعہ ہونے کے ناطے ایک اعتبار سے اصول استصلاح کے تمام بنیادی تصورات پر بھی حاوی ہو جاتا ہے اور غالباً یہی وجہ ہے جس کے پیش نظر بعض علماء جیسے سرخسی سبکی ابن رشد اور ابن العربی وغیرہ نے استحسان کی تعریف ہی مصلحت کے حوالے سے کی ہے اور حنفی فقہاء نے تو استصلاح کو الگ اصول استنباط ماننے کی بجائے استحسان ہی میں داخل کر دیا ہے۔

---

[1] صدر الشریعۃ: التوضیح، ج ۲، ص ۵۶۸۔

ج اس کے باوجود میرا خیال یہ ہے کہ استصلاح بطور اصول استنباط یقیناً تفریع و تطبیق کی بعض صورتوں میں استحسان کی فنی اور عملی نوعیت سے یکسر مختلف حیثیت رکھتا ہے۔ تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔

۷۔ **استحسان اور استصحاب**

استصحاب کی واضح تعریف بیان کرنے میں فقہاء کے جزوی تعبیری اختلافات کے باوصف اس کے معنی حقیقی پر اتفاق پایا جاتا ہے جو علامہ قرافی کے الفاظ میں یہ ہے کہ:

هو ان اعتقاد کون الشیٔ فی الماضی او الحاضر یوجب ظن ثبوته فی الحال او الاستقبال[1]

یعنی استصحاب عبارت ہے اس سے کہ کسی شئے کے ماضی یا حاضر میں ثبوت کا علم حال یا مستقبل میں اس کے دوام ثبوت کا گمان پیدا کرتا ہے۔ علامہ ابن القیم نے استصحاب کی تعریف یہ کی ہے کہ:

هو استدامة ما کان ثابتاً و نفی ما کان منفیاً حتی یقوم دلیل علی تغیر الحال[2]

یعنی استصحاب کسی ثابت چیز کے بقائے ثبوت اور منفی یعنی معدوم و غیر ثابت چیز کے دوام نفی کا نام ہے جب تک کہ تغیر حال پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔ اس مفہوم کی رو سے استصحاب کوئی مستقل مأخذ احکام قرار نہیں پاتا بلکہ مجرد کسی دلیل قائم کے بقاء و دوام کا عمل ٹھہرتا ہے اور غالباً یہی وجہ ہے جس کی بناء پر خوارزمی نے اسے فتویٰ و اجتہاد کے آخری درجے پر رکھا ہے وہ لکھتے ہیں:

ان الاستصحاب هو آخر مدار الفتویٰ فان المفتی اذا سئل عن حادثة

---

[1] القرافی: شرح تنقیح الفصول، ص ۱۹۹

[2] ابن قیم: اعلام الموقعین: ج ۱، ص ۳۳۹۔

يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنة، ثم في القياس، فان لم يجد فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والاثبات [1]

یعنی استصحاب کا درجہ عمل افتاء کے آخر پر آتا ہے کہ مجتہد سے جب کسی حادثہ کا شرعی حکم پوچھا جائے تو وہ پہلے کتاب وسنت اور قیاس وغیرہ کی طرف رجوع کرے گا اور اگر ان ماخذ احکام میں اسے مطلوبہ حکم نہ ملے تب نفی وا ثبات حکم میں وہ استصحاب حال کو اپنائیگا استصحاب حال اپنے اس فنی مفہوم کے لحاظ سے اصول استحسان کے ساتھ نہایت گہرا تعلق رکھتا ہے بایں طور کہ استصحاب اگر بقاء ودوام حکم سے عبارت ہے تو اس کا معیار اعتبار مآل یعنی جلب مصالح و دفع مفاسد کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوسکتا اور اس معیار پر پرکھنے کا واحد طریق استحسان ہے یوں یہ کہا جاسکتا ہے کہ استحسان کی ایک نوع استحسان استصحابی ہے یا بالفاظ دیگر استصحاب کی اکثر صورتیں استحسانی غور وفکر ہی کی بنیاد پر متحقق ہوتی ہیں۔ اور اس بناء پر استحسان اور استصحاب کی باہمی نسبت عموم وخصوص وجہی قرار پاتی ہے۔

۸- استحسان اور عرف

عرف کا مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے کہ:

هو ما تعارفه الناس واعتادوه من قول او فعل او ترك [2]

یعنی عرف عبارت ہے لوگوں کے امر معتاد ومتعارف سے خواہ وہ قول ہو یا فعل ہو یا ترک واجتناب۔ بہر صورت شرعاً حجت اور احکام فقہیہ کا ماخذ ہے کیونکہ شریعت اسلامیہ کا مبنی بر مصالح ہونا قطعی ویقینی حقیقت ہے اور اگر عرف وعادت کو حجت نہ سمجھا جائے تو شریعت کا مبنی بر مصالح ہونا باطل ٹھہرتا ہے [3] کہ مصالح زندگی قائم رکھنے والے امور

---

[1] الشوکانی: ارشاد الفحول: ص ۲۲۰۔

[2] دیکھیے علال الفاسی: مقاصد الشریعۃ ص ۱۴۲۔

[3] الشاطبی: الموافقات ج ۲، ص ۲۸۸۔

کا نام ہے اور اس کا تحقق بغیر عرف و عادت کے نہیں ہو سکتا۔

رہا عرف اور استحسان کا باہمی تعلق تو اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل امور بالکل واضح ہیں:

ا۔ استحسان اپنی بعض صورتوں میں بالواسطہ یا بلاواسطہ عرف و عادت یعنی دلیل عرفی ہی پر مبنی ہوتا ہے جیسا کہ استحسان عرفی میں بلاواسطہ اور استحسان مصلحی، استحسان ضرورت اور بعض اوقات استحسان استصحابی میں بالواسطہ طور پر عرف ہی سند استحسان ٹھہرتا ہے۔ اسی طرح عرف اپنی اکثر صورتوں میں استحسان کے تابع اور اس کے زیر اثر ہی نافذ ہوتا ہے کیوں کہ اعمال عرفیہ کی شرعی حیثیت کا تعین اعتبار مآل یعنی جلب مصالح و دفع مفاسد ہی کی بناء پر ممکن ہے اور اعتبار مآل کی عملی نوعیت استحسان سے تعبیر ہے یوں استحسان اور عرف ایک دوسرے پر اعتماد کرتے اور باہم عموم خصوص وجہی کی نسبت رکھتے ہیں۔

ب۔ استحسان چوں کہ استنباط و تطبیق احکام کا ایک مستقل اجتہادی وسیلہ ہے اس لیے وہ عرف کے مقابلے میں یقیناً زیادہ رسوخ، وسعت اور عمومیت کا حامل ہے بالخصوص اس لحاظ سے کہ عرف کی طرف رجوع کا مرحلہ عمل استنباط میں بہت دیر بعد آتا ہے جب کہ استحسانی غور و فکر کے بغیر کسی بھی اجتہادی مصدر کے ذریعہ استنباط احکام کا عمل شروع نہیں کیا جاتا۔

ج عرف و عادت صرف ایک ثانوی ماخذ احکام ہے جس کا عملی استخدام فکر و نظر اور بحث و تحقیق کے استخراجی یا استقرائی منہاج کا محتاج ہے جب کہ استحسان مستقل ماخذ احکام ہونے کے علاوہ خود ہی ایک نہایت دقیق منہاج بحث و نظر بھی ہے۔ اس لیے وہ اپنے عملی استعمال و افادیت میں کسی دوسرے اسلوب تحقیق کا رہین منت نہیں۔

استحسان اور مماثل قانونی تصورات

بعض لوگوں نے اصول استحسان کو جدید و قدیم انسانی قوانین کے تصور نصفت (Equity:) کے مماثل اور مشابہ قرار دیا ہے۔ چنانچہ سر عبدالرحیم نے اسے بہت سے امور میں عمومی قانون اور اصول نصفت سے مشابہ ٹھہرایا ہے[1]۔ اور مولانا محمد تقی امینی نے لکھا ہے کہ: جن ضروریات وحالات کے پیش نظر فقہا نے استحسان کا اصول وضع کیا ہے، تقریباً انہی ضروریات کے پیش نظر اس سے ملتا جلتا ایک اصول کا پتہ قدیم قوانین میں بھی ملتا ہے یونانیوں میں اسے پائی کیا (Epieikea.) کے نام سے یہ اصول مشہور ہے اور رومیوں میں اکوئٹا (Aequita.) کے نام سے اس کا پتہ چلتا ہے[2]۔ اور بقول ڈاکٹر احمد حسن: جدید مغربی قانون میں نصفت (EQUITY) سے ہم اس کا مقابلہ کر سکتے ہیں کہ ملکی قانون میں جہاں کہیں عمومیت کی وجہ سے نقص ہو یا سختی میں اعتدال پیدا کرنا ہو وہاں اصول نصفت ہی سے کام لیا جاتا ہے[3]۔ بظاہر ان بیانات سے اسلامی اصول استحسان اور قانونی تصور نصفت میں مطلق مماثلت اور مکمل مطابقت وہم آہنگی کا گمان ابھرتا ہے بالخصوص ایسے میں جب کہ ان علماء میں سے کسی نے بھی استحسان اور نصفت کے باہمی فروق و امتیازات کی طرف اشارہ تک نہیں کیا۔ حالانکہ ان دونوں اصولوں میں متعدد اعتبارات سے جوہری اختلافات پائے جاتے ہیں جن کی بناء پر ان کے مابین پائی جانے والی ظاہری مماثلت محض ثانوی، ضمنی اور غیر حقیقی ہو کر رہ جاتی ہے۔ ذیل میں اصول استحسان اور نصفت کے چند اساسی فروق و امتیازات پر روشنی ڈالی جاتی ہے۔

۱۔ مغربی قانون میں انصاف کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے: قدرتی انصاف اور موضوعہ انصاف۔ قدرتی انصاف (Natural Justice.) سے مراد حقیقی

---

[1] عبدالرحیم: اصول فقہ اسلام، ص ۳۵

[2] محمد تقی امینی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر: ص ۲۱۶

[3] احمد حسن: مقالہ استحسان: فکر و نظر، شمارہ اکتوبر ۱۹۶۲ء: ص ۲۲۳

اور مثالی انصاف ہے جب کہ موضوعہ انصاف (Legal Justic.) وہ ہے جس کا
انسانی ذہن کا زائیدہ قانون ہو۔ مغرب نے انصاف کو قانون موضوعہ
کے تابع ٹھہرا کر مقتدر اعلیٰ کے تشریعی اختیارات اور ریاست کی حیثیت کذائی کا پا
بنا دیا[1] جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ انسان کا بنایا ہوا قانون حقیقی انصاف کے قیام میں ناکام
اس پر ملکی قانون کی خامیوں اور ناانصافیوں کے تدارک کے لیے نصفت [illegible]
کے اٹل اور قدرتی اصولوں پر مبنی نظام معدلت کو نافذ کیا گیا جس پر چانسلری کی عدالت
Court of Chancellors. عمل کرنے لگیں۔ یوں مغرب بالخصوص انگلت
میں ۱۸۷۵ء تک دو متضاد قانونی اور عدالتی نظام زیر عمل رہے جو آپس میں تعارض
و تصادم کا شکار رہے۔ اس کے برعکس اسلامی قانون چونکہ فطری الہامی منابع سے ماخو
لہٰذا اس میں انصاف اور معدلت کا ایک مربوط، متماسک اور متوازن نظام پایا جا
ہے جس میں نظری یا عملی لحاظ سے کہیں کوئی نقص و خامی یا دوئی اور جدائی کا شائبہ تک
ممکن نہیں بلکہ اس الٰہی قانونی نظام کا ہر ہر جزو داخلی طور پر عدل و انصاف کی تکم
کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہمیں اسلامی تاریخ میں مغربی طرز کا دوہرا نظام معدلت کہیں نظ
آتا۔ رہا اصول استحسان تو وہ نصفت کی طرح کوئی خارجی اور متبادل تصور انصاف
یا نظام معدلت نہیں بلکہ خود اسلامی قانون کا اساسی اور داخلی عنصر ہے۔ کیونکہ
میں انصاف قدرتی اور موضوعہ کے دو خانوں میں منقسم نہیں بلکہ ایک مربوط و
واکائی ہے اور اس کی تحقیق و تکمیل کے مختلف ذرائع و اسالیب میں سے ایک ا
ذریعہ استحسان ہے۔

استاذ علال الفاسی رقمطراز ہیں:

ان فكرة العدالة ظهرت مستقلة عن مجموع الشرائع اللاتينية
والانجليزية اى مصدرا خارجا عن القانون والعرف ... على حين ان الشريعة الاسلامية

---

[1] مصطفیٰ وصفی: مصنفۃ النظم الاسلامیۃ: ص ۴۶

كانت بعكس ذلك؛ لان مصدرها الوحي القرآني والسنة المحمدية واجتهاد الائمة الذي هو بذل الجهد في استنباط الاحكام من الكتاب والسنة بطريق المنطوق او المفهوم او القياس۔ فالعدالة في الاسلام من صميم التطبيق للاحكام الشرعية وليست نظرية مستقلة عنها [1]

یعنی نصفت کا تصور لاطینی اور انگریزی قوانین و اعراف سے ایک الگ، خارجی اور مستقل نظریہ کے طور پر ابھرا جب کہ اسلامی قانون جس کا منبع قرآن و سنت اور ان کی روشنی میں استنباط و اجتہاد ہے، میں عدل انصاف کوئی الگ اور مستقل تصور نہیں بلکہ احکام شرعیہ کی عین تطبیق کا داخلی عنصر ہے۔

۱۔ تصریحات بالا سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ مغربی قانون میں نصفت ایک خارجی اور مستقل نظریہ کی حیثیت سے بعد میں پیدا ہوا جو قانون موضوعہ سے یکسر مختلف اور مکمل طور غیر متعلق چیز ہے اس کے برعکس استحسان کا اصول خود اسلامی شریعت کا ایک داخلی جزو اور عنصر ہے جو شروع ہی سے اسلامی قانون میں بطور ایک مصدر اجتہاد و استنباط اور منہاج تطبیق احکام کے موجود اور برقرار ہے۔

۲۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا یعنی مغربی قانون میں انصاف موضوعہ کے قواعد و احکام تو مقرر و منضبط ہیں لیکن نصفت کا کوئی منضبط قانونی نظام نہیں بلکہ قدرتی انصاف کے غیر مدون احکام و اصول سے تعبیر ہے اور اس کا معیار محض جج ثالث یا چانسلر کی ذاتی پسند اور اطمینان ہے۔

علامہ مصطفیٰ کمال وصفی کہتے ہیں۔

فاما العدالة فهي مجرد الاستحسان والارتياح الذاتي للقاضي الحكم بما يراه.... وليست هناك مبادى او قواعد محدودة في ذلك، وان كان القضاء الانجليزي قد قنن امورا على اساسها على مر السنين. واما الثاني - اي العدل

---

[1] علال الفاسی: مقاصد الشریعۃ و مکارمہا: ص ۴۱

فهو القواعد الوضعية التي تنضبط بها معايير العدالة ووسائلها واجراء تها ؂

یعنی مغرب میں نصفت یا قدرتی انصاف محض جج کی پسند اور اطمینان پر مبنی فیصلہ سے تعبیر ہے اس کے لیے کوئی مقررہ منضبط احکام اور مبادئ موجود نہیں اگرچہ انگریزی عدالتوں نے رفتہ رفتہ نصفت کے قدرتی اصولوں کو قانونی احکام کے طور پر اپنا لیا۔ رہا عدل یعنی انصاف موضوعہ تو وہ منضبط قواعد وسائل اور تطبیقات پر مشتمل ہے۔ اس کے برعکس اسلامی قانون شریعت علیا کے منفرد دینی تصور پر مبنی ہے جس کی رو سے عدل و انصاف کے تمام معایر خود دین اسلام کے الہامی اقدار و مبادئ قرار پاتے ہیں اس لیے تمام وسائل استنباط و تطبیق احکام بشمول استحسان اسی مذہبی حیثیت و مشروعیت کے زیر اثر ہر جزئیہ میں دلیل و سند پر استوار نظر آتے ہیں استحسان میں یہ استناد مذہبی اس قدر غالب ہے کہ بعض فقہاء کے نزدیک وہ کوئی الگ اور مستقل دلیل شرعی نہیں بلکہ دیگر ادلہ شرعیہ کے استعمال و استخدام کی ایک مخصوص صورت ہے۔

۳۔ مغربی قانون کا اصول نصفت ایک خالص عملی و تطبیقی اصول ہے جو صرف نفاذ و تطبیق احکام میں ایک مخصوص عدالت کے ذریعہ اپنایا جاتا ہے۔ اس کی بنا پر کوئی قانونی حکم یا قاعدہ وضع نہیں کیا جا سکتا جو قدرتی انصاف کے تقاضوں کی تکمیل کرتا ہو۔ بلکہ پہلے سے موضوعہ قواعد و قوانین کی عمومیت کے باعث جہاں کہیں نقص یا خرابی ہوتی ہو وہاں اصول نصفت پر مبنی نظام معدلت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ گویا نصفت صرف ایک عدالتی اصول ہے جو بعض مخصوص حالات و واقعات میں قانون موضوعہ کی جگہ نافذ کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ نظری یا تشریعی طور پر قانون موضوعہ کی خرابیوں یا نقائص کا حقیقی، موضوعی یا داخلی طور پر ازالہ ممکن نہیں بلکہ صرف بعض جزئیات و وقائع کی حد تک جج کی صوابدید کے مطابق قدرتی انصاف کے تقاضوں کی تکمیل کرتا ہے۔ اس کے برعکس اسلامی اصول استحسان، جیسا کہ شروع میں بیان ہوا۔ نہ صرف

؂ مصطفیٰ دمشقی: معنفۃ النظم الاسلامیۃ، ص ۴۶

تطبیق وتنفیذ احکام کا ایک عملی منہاج ہے بلکہ نظری طور پر استنباط و استخراج احکام کا ایک اساسی اور استثنائی اصول بھی ہے جو ایک طرف مقصدیت اور مثالیت کا آئینہ دار ہے تو دوسری جانب واقعیت وعملیت کا حسین مرقع۔ اور اس لحاظ سے وہ دیگر تمام وسائل اجتہاد میں ایک منفرد اور ممتاز حیثیت کا حامل ہے۔

۴۔ اسلامی اصول استحسان اور مغربی اصول نصفت میں فنی نوعیت کے لحاظ سے بھی بنیادی فرق پایا جاتا ہے اور وسعت و دائرہ عمل کے لحاظ سے بھی کہ نصفت محض ایک عقلی وتمدنی اصول ہے جو قانون روما سے مأخوذ ہے اور زیادہ تر دنیوی تنازعات کے تصفیہ میں کارآمد ہے اور اس کا دائرہ عمل احکام، اشخاص اور زمان ومکان ہر لحاظ سے انتہائی محدود ہے کیونکہ بنیادی طور پر اس کی ابتدا روما میں پردیسیوں کے حقوق وفرائض کی حفاظت اور بین الاقوامی معاملات کے تصفیہ نیز ترقی تجارت کے خیال سے ہوئی تھی بعد میں یہ مغرب کے قومی، نسلی اور علاقائی تعصبات کے زیر اثر پروان چڑھا اور ہمیشہ اس کا اطلاق انگلستان کے قومی مفادات تک محدود رہا۔ اس کے برعکس اسلامی قاعدہ استحسان موضوعی اور معروضی ہر لحاظ سے ایک نہایت محکم واستوار ضابطہ اور تمام مادی ومعنوی اعتبارات سے بہت وسیع اور ہمہ گیر اصول ہے۔ اس کی وسعت وجامعیت اور فنی وعملی نوعیت نصفت کے مقابلے میں حسب ذیل نمایاں امتیازات رکھتی ہے۔

ا۔ استحسان اپنے عام فقہی تصور میں دینی اور تمدنی ہر دو دائروں سے متعلق خطر واباحت زہد وتقویٰ اور آداب واخلاق کے انتہائی عزم واحتیاط پر مبنی قواعد واحکام اور مبادی واقدار پر مشتمل ہے جب کہ نصفت میں ایسا کوئی تصور نہیں پایا جاتا۔

ب۔ استحسان اپنی اجتہادی نوعیت میں دیگر تمام وسائل اجتہاد کے ساتھ ایک لازمی جزو کے طور پر مربوط ومنسلک ہے کیونکہ اپنی ماہیئت کے لحاظ سے یہ تمام ادلہ شرعیہ

لہ محمد تقی امینی: فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر: ص ۲۱۸ بحوالہ اصول قانون: ج ۱: ص ۲۶۱

اور وسائل اجتہاد کے لوازم و مآلات پر غور و تدبر سے عبارت ہے چنانچہ علامہ شاطبی نے درست کہا ہے کہ ان الاستحسان غیر خارج عن مقتضی الادلۃ الا انہ نظر الی لوازم الادلۃ و مآلاتہا[1] یعنی استحسان ادلہ شرعیہ کے مقتضی سے خارج نہیں بلکہ ان ادلہ شرعیہ کے لوازم نتائج و مآلات پر غور و خوض سے تعبیر ہے۔ اس کے برعکس نصفت دیگر تمام وسائل و مصادر قانون سے یکسر الگ اور خارجی نظام معدلت ہے۔

ج۔ اپنی مصدری نوعیت میں استحسان باوجود ادلہ شرعیہ پر انحصار و ارتکاز کے ایک مستقل مصدر قانون کی حیثیت بھی رکھتا ہے اور اس لحاظ سے وہ ابتدائی اساسی اور رخصتی و استثنائی تطبیقات دونوں کا مأخذ قرار پاتا ہے جبکہ نصفت کو کبھی مصدر (Source of Law.) تسلیم نہیں کیا گیا بلکہ وہ زیادہ سے زیادہ قدرتی انصاف حصول و نفاذ کا ایک عملی ذریعہ ہے۔

اصول استحسان کا تاریخی جائزہ

پیچھے استحسان کی حجیت و قطعیت پر تاریخی تسلسل استدلال کی طرف اشارہ کیا گیا تھا۔ ذیل میں بالاختصار حجیت استحسان کا تاریخی پس منظر بیان کیا جاتا ہے۔[2]

اولاً۔ استحسان عہد تشریع میں

عہد نبوی اور عہد صحابہؓ اسلامی قانون کا اساسی تشریعی عہد ہے۔ اسلامی قانون کے تمام اساسیات، مبادیات اور کلیات و قواعد اسی عہد میں وحی و تبیین سے مقرر و متعین ہوئے۔ بنا بریں، عام طور سے جو یہ گمان کیا جاتا ہے کہ عہد رسالت مآب

---

[1] الشاطبی: الموافقات، ج ۴، ص ۲۰۹۔

[2] امام شاطبیؒ نے اور دیگر بے شمار علماء نے سنت صحابہؓ کو سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں شامل قرار دیا ہے۔ ج ۴، ص ۴۔۵۔

علیہ وسلم میں شریعت اسلامیہ کے صرف دو ماخذ قرآن کریم اور سنت نبویہ علی صاحبہا التحیۃ تھے دیگر مصادر فقہ جیسے قیاس و استحسان و استصلاح وغیرہ بعد میں تمدنی وسعتوں سے پیدا ہونے والے جدید تقاضوں کی تکمیل کے لیے اختیار کیے گئے۔[1] یہ گمان بایں اطلاق و اجمال سراسر غلط ہے کیونکہ جو چیز عہد تشریع میں موجود نہ ہو دور تدوین و تجدید یا دور تقلید و اتباع میں اس کو ایجاد و اختیار کرنے کا کوئی امکان نہیں پایا جاتا بالخصوص مصادر احکام اور اصول استنباط کے سلسلہ میں تو اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ جس مصدر یا اصول کا سراغ عہد تشریع میں نہ ملتا ہو اسے بعد کے ادوار میں وضع کیا جا سکے۔ اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ عہد رسالت میں وحی کے علاوہ اجتہاد رسول صلی اللہ علیہ وسلم بھی شریعت اسلامیہ کا مستقل ماخذ و مصدر تھا[2] چنانچہ علامہ شاطبی نے سنت رسول صلی اللہ

---

[1] دیکھیے: فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، محمد تقی امینی، ص ۵۲۔ نیز تمام جدید مصری مصنفین کی اصول فقہ اور تاریخ فقہ سے متعلق تصانیف میں یہی تقلیدی نظریہ غیر شعوری طور پر اپنایا گیا ہے۔

[2] امت مسلمہ کو جمال مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم سے بیگانہ کرنے کے سلسلہ میں عصر حاضر کی ستم ظریفی نے کیا کیا رنگ دکھلائے ہیں اس کا اندازہ لگانے کے لیے صرف اتنا ہی کافی ہے کہ فتنۂ انکار سنت و سیرت نے بظاہر قائلین حجیت سنت کو بھی اس طرح اپنی آہنی گرفت میں لے لیا ہے کہ وہ تحفظ توحید کے نام پر شعوری یا غیر شعوری طور سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار تشریع کی نفی کرتے ہوئے سنت کے اس حصہ کی مصدری حجیت اور تشریعی حیثیت کا انکار کر رہے ہیں جو اجتہاد رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر مبنی ہے چنانچہ عالم عرب کے ایک معروف مصنف ڈاکٹر حسین حامد حسان نے تصریح کی ہے کہ: ان اجتهاد الرسول صلی اللہ علیہ وسلم لا یعد مصدرا تشریعیا بمعنی المنشی والموجد للحکم ولا بمعنی الکاشف والمظهر له وانما یعد مصدرا للتشریع بمعنی الوسیلة التی یتوصل بها الی الشیء (المدخل لدراسة الفقه الاسلامی ۳) یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد نہ تو موجد و واضع کے معنی میں مصدر شریعت ہے اور نہ ہی کاشف و مظہر کے مفہوم میں بلکہ صرف وسیلہ حصول حکم کے معنوں میں مصدر شریعت کہلا سکتا ہے یہ امر باعث حیرت ہے کہ

علیہ وسلم کو وحی اور اجتہاد دونوں پر مشتمل قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"واذا جمع ما تقدم تحصل منہ فی الاطلاق اربعۃ اوجہ: قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام وفعلہ واقرارہ۔ وکل ذٰلک اما متلقی بالوحی او بالاجتہاد، بناء علی صحۃ الاجتہاد فی حقہ صلی اللہ علیہ وسلم وھذہ ثلاثۃ والرابع ماجاء عن الصحابۃ رض او الخلفاء رض۔"[1]

یعنی مذکورہ تصریحات کی روشنی میں لفظ سنت کے اطلاق کی چار وجوہ قرار پائیں:

---

[1] الشاطبی: الموافقات، ج ۴ ص ۷۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ): ایک ہزار سالہ عرصہ پر محیط علماء مصنفین اور اصولیین اس امر پر متفق چلے آئے ہیں کہ مجتہدین امت کا اجتہاد و قیاس احکام شریعت کے انکشاف و اظہار کا ذریعہ (کاشف و مظہر) ہونے کے ناطے ان دونوں معنوں میں اسلامی قانون کا مصدر رہا ہے (التلویح مع التوضیح، ج ۲ ص ۶۷۴، کشف الاسرار ج ۴ ص ۱۱۴۳) اور ہمارے موصوف ڈاکٹر حسان، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد مبارک کو کاشف و مظہر کے معنی میں بھی مصدر شریعت نہیں سمجھتے۔ گویا اجتہاد رسول صلی اللہ علیہ وسلم ان کے نزدیک معاذ اللہ مجتہدین امت کے اجتہاد سے بھی فروتر ہے۔ ادھر ڈاکٹر موصوف کی یہ رائے ہے اور ادھر علمائے سلف اجتہاد رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مصدری حیثیت سے بڑھ کر تفویض اختیار تشریع کو جائز بلکہ عملاً واقع قرار دیتے ہیں (اللمع للشیرازی، ص ۳۰، المسودۃ لآل تیمیہ، ص ۵۱۰، الاحکام للآمدی ج ۴ ص ۲۸۲، شرح عضد علی مختصر ابن الحاجب، ج ۲ ص ۳۰۱۔ پھر علامہ شاطبی، ماوردی اور امام طحاوی نے اجتہاد رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو سنت میں شامل قرار دے کر مصدر شریعت ٹھہرایا ہے شارح عقیدہ طحاویہ کہتے ہیں: ان ما صح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نوعان: شرع ابتداءً وھو الصادر عن الاجتہاد، وبیان لما شرعہ اللہ تعالٰی فی کتاب العزیز وجمیع ذٰلک حق واجب الاتباع۔ (شرح عقیدہ طحاویہ، ص ۳۰۴) اسی طرح امام غزالی، سبکی، اسنوی اور علامہ بنانی وغیرہ ہم نے قیاس رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو شریعت اسلامیہ میں اصل اور مقیس علیہ کی حیثیت سے مصدر احکام قرار دیا ہے۔ (المستصفی ج ۲ ص ۱۰۴، الابہاج والاسنوی علی المنہاج، ج ۳ ص ۱۷۰، ص ۱۷۲، حاشیہ البنانی: ج ۲ ص ۳۸۶) اور کتب احادیث میں بیسیوں ایسے واقعات و نظائر موجود ہیں جو ان علمائے سلف کے موقف کی تائید و تاکید کرتے ہیں یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول، فعل اور تقریر خواہ یہ وحی سے حاصل شدہ ہوں یا مبنی بر اجتہاد اور چوتھا اطلاق صحابہ کرامؓ یا خلفاء راشدینؓ کی سنت پر ہوتا ہے۔ اب یہ واضح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد مبارک کسی طور محدود و مقید نہ تھا بلکہ موضوعات، مصادر، اور طرق و وسائل ہر لحاظ سے وسیع عام اور غیر محدود تھا[1] چنانچہ اگر ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اجتہادیہ سے ثابت ہونے والے احکام پر نظر ڈالیں تو ان میں سے کچھ احکام قیاس پر مبنی اور کچھ استحسان، استصلاح، عرف یا کسی دیگر وسیلہ اجتہاد سے ماخوذ و مستفاد نظر آتے ہیں بیع سلم، عریہ، اجارہ، قرض اور پیچھے استحسان سنت کے ضمن میں بیان کردہ دیگر نظائر و امثلہ یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں کہ خود صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے معاملات میں قیاس ظاہر کو ترک فرما کر خالص استحسان کی بناء پر احکام وضع فرمائے[2] اگرچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اجتہادی عمل کے لیے استحسان کا اصطلاحی نام استعمال نہیں فرمایا لیکن حقیقت میں یہی وہ نوع استنباط تھی جسے فقہ کے تدوینی اور وضع اصطلاحات کے دور میں استحسان کے فنی نام سے اپنایا گیا۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف خود اپنے اجتہادی احکام میں قاعدہ استحسان کو اختیار فرمایا بلکہ فقہاء صحابہؓ کو بھی اس کی اجازت اور عملی تربیت دی تھی چنانچہ صحابہؓ کرام کے دور میں بھی بہت سے مسائل میں قیاس کو ترک کر کے مصلحت کے تقاضوں پر عمل کی مثالیں ملتی ہیں مثلاً اولیات عمرؓ کے علاوہ مرض وفات میں بیوی کو طلاق دینے پر اسے شوہر کی میراث میں حصہ دلانے کا فیصلہ تضمین صناع کا معاملہ، عدت کی حالت میں نکاح کرنے والے شخص پر اس عورت کی دائمی حرمت کا فتوای، میراث کا مسئلہ مشترکہ اور ایسے دیگر استثنائی احکام جو صحابہ کرامؓ نے اجتہاد کے ذریعہ اخذ کیے وہ سب کے سب اپنی نوعیت اور حقیقت کے لحاظ سے استحسان ہی پر دلالت کرتے ہیں[3]

بناء بریں یہ گمان درست نہیں کہ استحسان بطور اصول استنباط بعد کے عہد میں

---

[1] عبد الجلیل عیسی: اجتہاد الرسول صلی اللہ علیہ وسلم، ص ۱۹۱، ص ۹۵۔

[2] دیکھیئے اصول الفقہ مصطفی الشلبی، ص ۲۶۶، الفکر السامی الحجوی، ج ۲ ص ۹۴

[3] مزید دیکھیئے، الاعتصام للشاطبی، ج ۲ ص ۳۲۳ و ما بعد

وضع کیا گیا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ خود عہد تشریع میں اسے بھرپور انداز سے اپنا لیا گیا تھا البتہ اس
تفریعی دائرہ تمدن کی وسعت کے ساتھ ساتھ پھیلتا چلا گیا اور اس کی فنی و اصطلاحی حیثیت
کے عہد تدوین میں واضح طور پر متعین ہو کر سامنے آئی ڈاکٹر مصطفیٰ شلبی رقمطراز ہیں:

اذا کان الاستحسان یرجع الی الاستثناء من مقتضی الدلیل او القاعدۃ فلا یستطیع
انکارہ لتقریر اصلہ فی القرآن والسنۃ وعمل بہ الصحابۃ من غیر نکیر
غیر انہ .... فصلت السنۃ منہ ما اضطر الیہ الناس من زمن
النبوۃ وترکت باب التفصیل مفتوحا من غیر اغلاق واذنت للمجتہدین
دخولہ لیتیسر فوائدہ علی مصالح الناس فیرفعوا الحرج عنہم.... ولیجعلوا بہ شریعۃ
اللہ رحمۃ لعبادہ کما ارادھا سبحانہ بقولہ: وما ارسلناك الا رحمۃ للعالمین

یعنی اگر استحسان دلیل کلی یا قاعدہ عامہ کے مقتضی سے استثناء کا نام ہے تو پھر اس کی حجیت
کسی شک و انکار کی گنجائش نہیں کیونکہ قرآن و سنت نے اس کی بنیاد رکھی اور صحابہ کرامؓ نے بغیر
تردد و انکار کے اس پر عمل کیا ہے ..... البتہ یہ ہے کہ سنت نبویہ علی صاحبہا التحیہ نے عملاً صرف
استحسانی مسائل کی تفصیل بیان کی ہے جن کی اس عہد میں لوگوں کو ضرورت تھی اور مزید تفصیل
کا دروازہ کھلا چھوڑ دیا ہے تاکہ مجتہدین امت اس کے ذریعہ لوگوں کے مصالح و حاجات کی تکمیل
شریعت اسلامیہ کی شان رحمت اجاگر کر سکیں۔

ثانیاً: استحسان عہد تدوین میں

استحسان کی اصطلاح فنی طور پر سب سے پہلے کس نے استعمال
کی؟ اس بارے میں معروف مستشرق گولڈ زیہر (GOLDZIHER) کی یہ بات
معلوم ہوتی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے سب سے پہلے اپنے دلائل میں اس کو استعمال کیا۔ ...
امام محمد بن حسن الشیبانی نے متعدد مسائل میں استحسان کی اصطلاح کو امام صاحبؒ کی

---

۱ مصطفیٰ شلبی: اصول الفقہ، ص ۲۶۷۔

منسوب کیا ہے[۱]۔ اور کہا ہے کہ: کان ابو حنیفۃؒ یناظر اصحابہ فی المقاییس فینتصفون منہ ویعارضونہ حتی اذا قال استحسن لم یلحقہ احد منہم لکثرۃ مایورد فی الاستحسان من مسائل یعنی امام اعظمؒ کے اصحاب قیاسی احکام کے معاملہ میں آپ سے بحث کیا کرتے تھے لیکن جب آپ یہ فرما دیتے کہ میں اس معاملہ میں استحسان پر عمل کرتا ہوں تو سب قبول کر لیتے تھے۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے زیر اثر عراق کے دیگر فقہاء مجتہدین نے بھی استحسان کو بطور وسیلہ اجتہاد کے اپنا لیا تھا اور بعد میں امام مالکؒ اور ان کے اصحاب نے بھی اس پر کثرت سے عمل کیا حتی کہ امام مالکؒ کا ارشاد ہے: الاستحسان تسعۃ اعشار العلم یعنی استحسان علم وفقہ کے ۱۰ حصوں میں سے ۹ حصوں پر محیط ہے۔ اول تدوین فقہ کے عہد میں استحسان کا لفظ بڑی وسعت اور کثرت کے ساتھ بالخصوص عراقی اور مدنی مکاتب فقہ کے ہاں استعمال ہونے لگا لیکن اس دور میں چونکہ اصول وقواعد استنباط اور طرق اجتہاد کی فنی حیثیت متعین کرنے اور اصطلاحات کے منضبط مفاہیم وتعریفات بیان کرنے کی بجائے اجتہاد واستنباط اور تفریع وتفصیل کی گرم بازاری تھی اس لیے مجتہدین کرام نے لفظ استحسان کا اصطلاحی مفہوم اور فنی حیثیت اجاگر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی کیونکہ اس سلسلہ میں کوئی ابہام، پیچیدگی یا مناقشہ واعتراض کی صورت پیدا نہیں ہوئی تھی۔ استحسان کی اصطلاح برتنے والے اور اسے سننے، جاننے والے سب اس کی حقیقت ونوعیت سے آگاہ تھے۔ اور جب تک کسی معاملہ میں الجھن یا اشکال پیدا نہ ہو اس کی تفصیل وتوضیح اور ضبط وتعیین کی ضرورت محسوس نہیں ہوا کرتی تاہم اتنی چیز بہر حال واضح اور سب پر عیاں تھی کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ جیسے اکابر مجتہدین بغیر کسی دلیل واستناد کے محض اپنی رائے اور پسند کے مطابق احکام بیان کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتے تھے للذا استحسان کا مبنی بر دلیل شرعی ہونا سب پر عیاں تھا لیکن رفتہ رفتہ ہوا یہ کہ لوگ جہاں کسی فقہی مسئلہ میں دلیل شرعی پیش کرنے سے قاصر آ جائیں وہاں اپنے مناظر ومقابل کو استحسان کی مبہم اصطلاح بغیر وضاحت وبیان معنی کے استعمال کر کے خاموش کرنے کی کوشش کرنے

---

[۱] الشیبانی، کتاب الاصل، ج ۱ ص ۲۹۸، نیز الجامع الصغیر، ص ۸۴۔

لگے۔ چنانچہ جب امام شافعیؒ نے لوگوں کو محض ایک مبہم اور غیر واضح اصطلاح کے طور پر لفظ استحسان کے ذریعہ احکام شرعیہ کے اثبات میں اس کثرت کے ساتھ استدلال کرتے دیکھا تو بڑی شدت کے ساتھ اس کے رد و ابطال کی کوشش کی اور جس ابہام و اجمال کے ساتھ استحسان کے ذریعہ استدلال کیا جاتا تھا اس عموم و اجمال کے ساتھ انہوں نے اس کی تردید و ابطال میں لکھنا شروع کر دیا۔ قائلین استحسان کے پیش نظر اس کا کوئی منضبط مفہوم تھا نہ امام شافعیؒ نے اس کی تردید میں کسی مخصوص تصور کو ملحوظ رکھا بلکہ دو طرفہ ابہام و اجمال کے ساتھ یہ فکری اختلاف شروع ہوا اور رفتہ رفتہ نزاع کی صورت اختیار کر گیا؛ استاذ محمد مصطفیٰ شلبی کہتے ہیں:

"ومن هنا كان هجوم الشافعي عليه عنيفا وانكاره له اشد الانكار لما سمع كلمة الاستحسان تدور كثيرا على السنة من ناظره من اتباع ابي حنيفة من غير ان يبينوا المراد منها ولعل هؤلاء المناظرين كانوا يلجئون اليها حينما تعوزهم الحجة تقليدا لائمتهم فاذا ماسألهم عن حقيقتها عجزوا عن البيان ولو كانوا بينوا معناها او حقيقتها في المذهب نسلم لهم او لنا قشهم في معناها لان انكار الشافعي كان لمجرد اطلاق القول بالاستحسان"۔۔۔ فهذا هو النزاع في حجية الاستحسان في اول مراحله فقهاء يطلقون كلمة الاستحسان على دليل ارادوه لم يبينوا ما هو وآخرون ينكرونه اشد الانكار ظنا منهم انه عمل بغير دليل وانه مجرد رأي"۔ [۱]

یعنی امام شافعیؒ نے جب امام ابوحنیفہؒ کے متبعین کو کثرت کے ساتھ استحسان کا لفظ اس کا مفہوم متعین کیے بغیر استعمال کرتے دیکھا تو بڑی شدت سے اس کا انکار کیا اور غالباً وہ لوگ جہاں دلیل پیش کرنے سے عاجز آجاتے وہاں مجمل لفظ استحسان کا سہارا لیا کرتے تھے پس اگر وہ اس کی مراد متعین کر دیتے تو امام شافعیؒ یا تو ان کی بات مان لیتے یا صرف لفظ استحسان کے اطلاق میں ان سے مناقشہ کرتے۔۔۔ پس یہ ہے عہد تدوین کے اس مرحلہ میں حجیت استحسان کے متعلق نزاع کی حقیقت کہ بعض فقہاء استحسان کا لفظ مطلقاً استعمال کرتے ہیں اور بعض اس گمان

---

[۱] محمد مصطفیٰ شلبی: اصول الفقہ، ص ۲۶۰، ص ۲۶۲)

سے اس کا انکار و ابطال کر رہے ہیں کہ یہ دلیل کے بغیر محض اپنی ذاتی رائے پر عمل کا نام ہے۔

ثالثاً : استحسان دور مابعد میں

تدوین فقہ کے بعد جب اصول و قواعد استنباط اور وضع و تحدید اصطلاحات کا دور آیا تو تقلید مذہبی کے زیر اثر سابقہ فقہی و اصولی اختلافات بھی شدت اختیار کر گئے اور رفتہ رفتہ عصبیت کا روپ دھارنے لگے تو ایسے میں ہر فقہی مذہب سے وابستہ علمائے اصول نے اپنے ائمہ مجتہدین کے اختیار کردہ اصولوں کے مفہوم کی حجیت اور حیثیت کی تشریح و توضیح کا بیڑا اٹھایا چنانچہ استحسان، جس کے بارے میں امام شافعیؒ کی تند و تیز تنقید نے شدید نزاعی صورت پیدا کر دی تھی اسکے علمبردار حنفی، مالکی اور حنبلی مذاہب کے علمائے اصول نے اپنے ائمہ اجتہاد کی تفریعات و استنباطات کی روشنی میں اس کا حقیقی مفہوم، شرعی حیثیت اور اجتہادی نوعیت متعین کرنے کی بھرپور کوشش کی جس کے نتیجے میں شافعیؒ علمائے اصول نے بھی گہرے غور و خوض سے کام لیا اور بالآخر حسب ذیل تین بنیادی امور پر تمام مذاہب فقہ کے اصولیین قریب قریب متفق ہو گئے۔

۱۔ یہ کہ استحسان مجرد شخصی رائے، ذاتی خواہش اور نفسی بصیرت کا نام نہیں بلکہ یہ خالصتاً ایک استنادی، استنباطی عمل ہے جو کتاب و سنت، اجماع و تعامل قیاس و مصلحت اور عرف و ضرورت کے شرعی دلائل کی روشنی میں انجام پاتا ہے۔ بنا بریں لفظ استحسان کا اطلاق ایک مجرد اصطلاحی عمل ہے جس پر اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں۔ کیونکہ باعتبار نوعیت حقیقی 'استحسان' فی الجملہ ایک خالص شرعی استنادی عمل استنباط و اجتہاد ہے۔

۲۔ یہ امر بھی مسلم ہے کہ استنباط احکام کا وہ عمل جسے بعض فقہی مذاہب میں استحسان کا نام دیا گیا ہے، عملاً اپنی حقیقت کے لحاظ سے تمام مسلمہ مکاتب فقہ کے ہاں ابتدائی اور استثنائی ہر دو نوع احکام کے استنباط و استخراج کے لیے بھرپور طریقہ سے استعمال ہو رہا ہے چنانچہ خود امام شافعیؒ نے بھی اپنے عمل اجتہاد میں استحسان پر مکمل اعتماد کیا ہے جیسا پیچھے واضح کیا جا چکا ہے۔

۳۔ مذکورہ دونوں امور تسلیم کر لینے کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ علمائے اصول نے استحسان کی حیثیت و حجیت کے بارے میں پائے جانے والے تمام اختلافات کو ظاہری اور لفظی نزاع سے تعبیر کیا اور یہ قرار دیا کہ استحسان کے بارے میں اختلاف کا سرے سے محل ہی موجود نہیں کیونکہ استحسان کا اطلاق جن امور پر ہوتا ہے ان میں سے کچھ تو بالاتفاق قابل قبول اور حجت ہیں جب کہ کچھ بالاتفاق باطل و مردود ہیں اور کچھ امور ایسے ہیں جو ان دونوں انواع میں سے کسی ایک کے ساتھ ملحق ہیں لہٰذا استحسان کا حقیقی مفہوم کسی طور محل اختلاف نہیں بن سکتا رہا لفظی اور اصطلاحی اطلاق و استعمال تو اس بارے میں نزاع بے جا ہے کہ: لا مشاحۃ فی التسمیۃ والاصطلاح۔

یہاں پہنچ کر دور مابعد تدوین کے بیسیوں علمائے فقہ و اصول کی ان تمام تر کوششوں کا تاریخی پس منظر واضح ہو کر سامنے آجاتا ہے جو انہوں نے استحسان کا حقیقی منضبط اور متفق علیہ مفہوم اجاگر کرنے کے لیے انجام دیں اور جن کے نتیجہ میں استحسان کی بطور اصول استنباط حجیت و قطعیت متعین ہو کر تدوین فقہ کے متاخر دور میں ابھرنے والا نزاع بالآخر ختم ہو گیا۔ اس تاریخی پس منظر کا سراغ استاذ محمد مصطفیٰ شلبی کے اس بیان میں ملتا ہے کہ: فلما جاء دور تاصیل الاصول بعد الشافعیؒ وجد فقہاء الحنفیۃ الطعن الموجہ الی الاستحسان الذی اکثر ائمتھم من العمل بہ شدیدا فعمدوا الی تعریفہ وبیان حقیقتہ آخذا من الفروع المنقولۃ فی مذھبھم شانھم فی وضع القواعد استنباطھا من الفروع[۱] یعنی جب امام شافعیؒ کے بعد اصول فقہ کی باقاعدہ تدوین کا دور آیا اور علمائے حنفیہ نے استحسان کے خلاف طعن و تردید کا شدید دباؤ محسوس کیا تو وہ اپنی روش کے مطابق حنفی مذہب میں منقول احکام شرعیہ کی روشنی میں اس کا مفہوم، تعریف اور حقیقت و نوعیت متعین کرنے کی طرف پوری طرح متوجہ ہو گئے۔

---

[۱] مصطفیٰ شلبی: اصول الفقہ، ص ۲۶۲۔

رابعاً: استحسان عصرِ حاضر میں

ختم نبوت علی صاحبہا التحیۃ والتسلیم کا لازمی تقاضا اسلامی قانون کی خاتمیت، تسلسل و استمرار اور دوام و خلود ہے چنانچہ رہتی دنیا ہر علاقے اور ہر دور کے جملہ تمدنی مسائل کے حل اور دینی بنیادوں پر انسانیت کے تہذیبی ارتقاء کا ضامن اسلامی قانون کلیات و مقاصد کے لحاظ سے ثبات و استناد پر استوار اور فروع و تطبیقات کے دائرے میں پیہم حرکت و تغیر کے عناصر کا حامل ہے اور جیسا کہ شروع میں تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے، اسلامی قانون میں اصول استحسان کی مشروعیت اور حجیت کی حقیقی اساس اس کا یہی خاصہ حرکت و ارتقا ہے۔ بلکہ گہری نظر سے جائزہ لینے پر اور مقالہ ہذا میں پیش کردہ تصریحات کی روشنی میں یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ یہ قاعدہ استحسان ہی ہے جو اسلامی قانون کے اس امتیازی وصف حرکت و ارتقاء کے سب سے بڑا مظہر اور حقیقی نمونہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ عصر حاضر میں جبکہ مؤثرات زندگی کے تغیر سے تمدن کے ہر شعبہ میں بنیادی تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔ سرمایہ دارانہ اور اشتراکی نظامات نے سوچ کا رخ تبدیل کر دیا ہے۔ بعض امور میں معاشرتی علوم نے انداز فکر و نظر میں گہری تبدیلی پیدا کی ہے۔ بالخصوص اقتصادی تصورات، معاشی معاملات اور تجارتی نظام میں بے پناہ تغیر در آیا ہے۔ غرض معاشرہ کی حالت میں ایک وسیع اور ہمہ گیر تبدیلی پیدا ہو گئی ہے۔ ایسے میں فقہ اسلامی کو متوقع عملی[۱] جمود سے بچانے

---

[۱] عام طور سے یہ گمان کیا جاتا ہے کہ فقہ اسلامی میں چوتھی صدی ہجری کے بعد باب اجتہاد بند کر دیا گیا جس سے فقہی ارتقاء رک گیا اور نتیجۃً فقہ اسلامی جمود و تعطل کا شکار ہو کر رہ گئی اور پھر اس مزعومہ فقہی جمود کے اسباب و وجوہ اور ان کی تدابیر پر طول طویل بحثیں کی جاتی ہیں جبکہ گہری نظر سے جائزہ لینے پر یہ حقیقت کھلتی ہے کہ بحیثیت علم و فن فقہ اسلامی کے اندر کوئی جمود کبھی آیا نہ اس کا کوئی امکان ہے کیونکہ بحیثیت علم و فن کے فقہ اسلامی کے داخلی امکانات زندگی کے تمام شعبوں پر محیط اور زمان و مکان کی حدود سے ماوراء رہے ہیں۔ اس کے اجزائے ترکیبی میں ثبات و تغیر کے متوازی عناصر اجتہادی عمل کو ایک لازمی حقیقت کے طور پر کسی نہ کسی حیثیت و نوعیت میں عمل جاری و ساری رکھے ہوئے ہیں البتہ متاخر فقہاء اور علماء کی فقہی صلاحیتیں زنگ آلود ہو کر کسی قدر جمود کا شکار رہی ہیں جس کی تقویت جامد تقلید کے متعصبانہ نظریہ سے ہوئی اور یوں فقہاء کا یہ جمود بظاہر فقہ اسلامی کا جمود سمجھا جانے لگا۔

اور جملہ عصری تقاضوں کی تکمیل کے لیے تمام امکانات اس جامع، متوازن اور منفرد اصول استحسان میں سمٹ آتے ہیں۔ عصر حاضر میں فقہ اسلامی کی تشکیل نو اور اس عمل میں استحسان کا ایجابی کردار حسب ذیل بنیادی پہلو رکھتا ہے۔

قدیم فقہی احکام کی تطبیق و تنفیذ اور استحسان

ایک طویل عرصہ تک سیاسی و ذہنی غلامی کی زنجیروں میں جکڑے رہنے کے بعد امت مسلمہ میں بیداری اور اپنے تابناک ماضی کی طرف رجوع کی ایک زبردست لہر اُٹھ رہی ہے جس کا سب سے نمایاں مظہر اسلامی قانون کے نفاذ کی آرزو اور عملی جد وجہد ہے مگر اس سلسلہ میں ایک بہت بڑی مشکل یہ در پیش ہے کہ آیا ایسے حالات میں جبکہ مؤثرات زندگی بدل چکے ہیں فقہ اسلامی بعینہٖ قابل عمل و قابل نفاذ ہے یہ سوال جس قدر اہمیت اور نزاکت کا حامل ہے اس قدر اختلاف آراء کا شکار بھی چنانچہ ایک طرف یہ راسخ الیقان دا ذعان ہے کہ فقہ اسلامی اپنی قدیم شکل میں بالکل اس ترتیب کے ساتھ، اسی ہیئت اور اسی حالت میں اپنے تمام کلیات و جزئیات سمیت، حرف بحرف اور لفظ بہ لفظ آج بھی اسی طرح قابل عمل اور قابل نفاذ ہے جس طرح دوسری اور تیسری صدی ہجری میں تھی[1] اور دوسری جانب یہ انتہا پسندانہ تصور کہ فقہ اسلامی جس دور اور جن حالات میں وضع ہوئی چونکہ اب وہ حالات باقی نہیں رہے اور مؤثرات زندگی کے تغیر نے ایک بالکل ہی نئے دور کو جنم دیا ہے اس لیے آج کے معاشرہ میں فقہ قدیم کا نفاذ قطعاً ناممکن ہے۔ یہ دونوں آراء ایک دوسرے کے رد عمل میں انتہا پسندانہ عصبیت پر مبنی ہیں حقیقت یہ ہے کہ اصل مقصود معاشرے میں مکمل

---

[1] ہفت روزہ ایشیاء کی اشاعت ۴ راگست ۱۹۶۸ء میں مفتی جمیل احمد تھانوی کا بیان شائع ہوا کہ یہ طے شدہ بات ہے کہ تحقیق و تفتیش کا کام پہلی، دوسری اور تیسری صدی میں پایۂ تکمیل کو پہنچ چکا ہے اسی کا نام فقہ اسلامی ہے جو ائمہ ہدیٰ کی تحقیقات کا مجموعہ ہے ...... اب اگر تحقیقات اسلامی سے ایسے مضمومات مراد ہوں جو مکمل اور تنقیح شدہ موجود ہیں تو موجودہ دور کی تحقیق اگر اس کے مطابق ہے تو بلا ضرورت ہے اور اگر اس کے خلاف ہے تو مردود ہے اس پر امت محمدیہ کا اجماع ہے۔

اسلامی نظام (الدین) کا نفاذ ہے اس انداز سے کہ مسلمان عصری تقاضوں سے مکمل طور پر عہدہ برآ ہوتے ہوئے دنیا میں انسان کے حقیقی نصب العین "توحید" پر مبنی نظام کے قیام کی راہ ہموار کرتے چلے جائیں اس عمل میں فقہ اسلامی ایک قانونی نظیر کی حیثیت سے پیش نظر رہے گی۔ اس کا غیر متبدل حصہ تو بہر حال واجب النفاذ ہوگا البتہ متبدل حصہ (Changeable parts.) جس حد تک عصری ضروریات کی تکمیل کرتا رہے گا اس حد تک قابل عمل و قابل نفاذ رہے گا اور جہاں جہاں اس میں کتاب و سنت اور فقہ کے مسلمہ اصولوں کی روشنی میں عصری تقاضوں کے پیش نظر کسی قسم کے فروعی تغیر و تبدیل یا حک و اضافہ کی حقیقی ضرورت محسوس ہوگی قانون کے اجتہادی مآخذ استعمال کرتے ہوئے وہاں جزوی تغیر و تبدل روا رکھا جائے گا جو نظری و استنباطی نوعیت کا بھی ہو سکتا ہے اور تطبیقی و عملی نوعیت کا بھی اور جیسا کہ شروع میں بیان کیا جا چکا ہے اسلامی قانون میں استحسان ہی وہ واحد اصول ہے جو بیک وقت استنباط احکام کا مآخذ اور تطبیق احکام کا عملی منہاج ہونے کے ناطے ہر عصر و عہد میں نفاذ فقہ کے تمام تقاضوں کو پورا کرنے کی حقیقی صلاحیت اور عملی تجربہ رکھتا ہے کیونکہ اس کی ماہیت ہی نفاذ احکام شرعیہ سے پہلے زمانی و مکانی تغیرات کے تناظر میں ان کے مآل تطبیق پر غور کرنے اور ضرورت محسوس ہونے پر متبادل استثنائی احکام اخذ کر کے نافذ کرنے سے عبارت ہے۔

چنانچہ عصر حاضر میں جہاں اور جس خطے میں بھی اسلامی قانون کے نفاذ کی کوشش کی جائے گی اس کا اولین مرحلہ قدیم فقہی احکام کی صلاحیت تطبیق کو پرکھنا قرار پائے گا اور اس عمل کا واحد معیار اور کسوٹی یہی اصول استحسان ہوگا خواہ اسے ہم استحسان کا نام دیں یا نہ دیں لیکن اپنی عملی اور حقیقی نوعیت جو احکام کے نتائج و مآلات پر حصول مصالح اور دفع مفاسد کے حوالے سے غور و خوض سے تعبیر ہے، کے لحاظ سے یہ بہر آئینہ استحسان ہی ہوگا۔ بناء بریں یہ امر مبنی بر حقیقت قرار پاتا ہے کہ آج اسلامی معاشرہ میں نفاذ فقہ اسلامی کے عمل میں سب سے بنیادی، مؤثر اور فعال کردار استحسانی منہاج تطبیق و تنفیذ کا ہوگا۔

۲۔ ناقابل عمل فقہی احکام کے متبادل قوانین کا استنباط

یہ حقیقت اپنی جگہ ناقابل

تردید ہے کہ ارتقائے تمدن کے باعث زندگی کے بہت سے معاملات ایسے ہیں جن کے بارے میں قدیم فقہی ذخیرے میں پائے جانے والے احکام موجودہ دور کے تہذیبی تقاضوں کی تکمیل سے قاصر ہیں اور چونکہ یہ تمام احکام و قوانین فروعی، جزوی اور تفصیلی نوعیت کے ہیں اس لیے ان پر ازسر نو غور و خوض کرنا اور فکر و اجتہاد کے جدید اطلاقات کی روشنی میں انہیں پرکھنا نہ صرف جائز بلکہ ضروری ہو گیا ہے کیونکہ ان احکام کی بنیاد جس علت، مصلحت، یا عرف پر رکھی گئی تھی اس کا واقعی معیار بدل گیا ہے اور جب علت و مصلحت یا عرف و عادت کا معیار بدل جائے تو مصلحی یا عرفی احکام میں تغیر ناگزیر ہو جاتا ہے[1] ۔ اور گذشتہ تصریحات کی روشنی میں یہ امر کالشمس ہے کہ احکام فقہیہ میں ایسے تمام تغیرات اور قدیم قیاسی، عرفی یا مصلحی احکام کو چھوڑ کر نئے قیاسی، عرفی یا مصلحی احکام کے اخذ و استنباط کا سب سے بنیادی ذریعہ قاعدۂ استحسان ہے جو اپنی تمام استنادی اور اجتہادی انواع کے لحاظ سے ایک ایسا وسیع اور ہمہ گیر دائرہ عمل رکھتا ہے جس میں زندگی کے تمام شعبے سمٹ آتے ہیں چنانچہ نصوص شرعیہ کی تعبیر نو کا عمل استحسان نصی کے ذریعہ انجام پائے گا، فقہ کے قدیم قیاسی، عرفی، اور مصلحی احکام کے متبادل نئے قیاسی، عرفی اور مصلحی احکام کا استنباط استحسان قیاسی' استحسان عرفی اور استحسان مصلحی کے ذریعہ تکمیل پذیر ہو گا۔ الغرض فقہ کی تشکیل نو میں زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں جس کے

---

[1] عرف و مصلحت پر مبنی احکام کی تغیر پذیری ایک مجمع علیہ مسئلہ ہے جس میں آنے والا ہر تغیر کوئی نیا اجتہادی عمل نہیں بلکہ اسلاف کے عمل تغیر اجتہادی کی اتباع و پیروی سے عبارت ہے بقول علامہ قرافی: ان کل ما هو يتبع العوائد فى الشريعة يتغير الحكم فيه عند تغير العادة . . . . وليس ذلك تجديد للاجتهاد . . . بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء واجمعوا عليها فنحن نتبعهم فيها من غير استيناف اجتهاد (الفاروق جلد ۳ ص ۱۶۲)

پھر اپنی حقیقت کے لحاظ سے عرفی و مصلحی احکام میں یہ تغیر اصل خطاب شرعی میں تغیر نہیں بلکہ ایک دوسرے خطاب شرعی کی طرف رجوع سے عبارت ہے بقول علامہ شاطبی: ان اختلاف الاحكام عند اختلاف العوائد ليس فى الحقيقة باختلاف فى اصل الخطاب . . . . (وانما معنى الاختلاف ان العوائد اذا اختلفت رجعت كل عادة الى اصل شرعي يحكم به عليها۔ (الموافقات، ج ۲ ص ۸۵)

بارے میں استثنائی یا ابتدائی قانون سازی کے لیے استحسان کا اصول کافی ثابت نہ ہو۔

۳- استحسان اور جدید تمدنی مسائل

اسے عمرانی شکست و ریخت کے مسلسل قدرتی عمل کا تاریخی موثر کہیے یا داخلی اور خارجی عوامل کی تخریبی سرگرمیوں کا نتیجہ کہ امت مسلمہ ایک طویل عرصہ تک تہذیب و تمدن اور فکر و عمل کے ہر محاذ پر اپنی عالمگیر سیادت و قیادت کا لوہا منوانے کے بعد اچانک مگر تدریجاً زوال و انحطاط کا شکار ہوگئی اور اس کی جگہ یورپی اقوام نے فکری بیداری کے بعد بہت جلد تہذیبی عمل کی باگ دوڑ اپنے ہاتھ میں لے لی نتیجۃً امت مسلمہ اپنے اسلاف کے پورے تہذیبی ورثے سے کٹ کر اغیار کی سیاسی اور ذہنی غلامی کے ایک تاریک ترین دور میں داخل ہوگئی اس عرصہ میں فکری اور تمدنی ارتقاء کے سارے دھارے چونکہ مغرب سے پھوٹ رہے تھے اس لیے زندگی کے ہر پہلو میں آنے والے نت نئے تغیرات اور ان سے ابھرنے والے تمدنی مسائل کا کوئی اسلامی حل تجویز نہ کیا جا سکا اس تہذیبی تعطل کا سب سے زیادہ اثر مسلمانوں کے قانونی سرمائے پر مرتب ہوا کیونکہ تقریباً دو سو برس تک دنیا کے کسی خطے میں اسلامی قانون اپنی حقیقی شکل میں نفاذ سے محروم رہا اور اس دوران ہمارے بدیسی آقاؤں نے نظری پراپیگنڈے اور عملی اقدامات کے ذریعہ اسلامی قانون کی فرسودگی کا گمان راسخ کرنے کے بعد انسانی استعداد کے زائیدہ قانونی نظام ہر علاقے میں کچھ ایسے جمالیاتی فریب کے زیر اثر رائج کر دیے کہ مسلمان آزادی کے قریب نصف صدی بعد تک بھی اس جمالیاتی فریب کے زیر اثر انہی جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری سے خیرہ چشم ہیں۔ اور اسلامی قانون کے نفاذ کی ہر تمنا اور ہر کوشش صرف اس نعرہ کے ساتھ دب کر حسرت میں بدل جاتی ہے کہ موثرات زندگی کے تغیر نے ہر شعبہ میں جدید تمدنی مسائل پیدا کر دیے ہیں جن کا حل پیش کرنے سے اسلامی قانون قاصر ہے اور علی ہذا، صلاحیت تطبیق سے محروم ہے معاذ اللہ۔ یہ امر اپنی جگہ مسلم ہے کہ زندگی کے ہر شعبہ میں نئے تمدنی مسائل ایسے ہیں جن کا فقہی و قانونی حل درکار ہے اور فی الواقع یہ عصر حاضر کا ایک بہت بڑا چیلنج ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم فقہ اسلامی کو ناقابل تنفیذ اور ازکار رفتہ قرار دے کر مغرب سے درآمد کردہ فقہی ریزوں کو قانون کا مکمل ذخیرہ سمجھتے

ہوئے اپنے سر کے تاج میں سجالیں بلکہ اس تمدنی چیلنج کا صحیح اور مثبت جواب یہ ہے کہ ہم سب سے پہلے موجودہ حالات اور تمدنی مقتضیات کی حقیقی نوعیت متعین کریں اور پھر جدید تمدنی مسائل کے فقہی حل تجویز کرنے کی خاطر اسلامی قانون کے استنادی اور اجتہادی مصادر کو پوری طرح بروئے کار لائیں تجدید و اجتہاد کے اس عمل میں جو بقول علامہ اقبال "عصر حاضر کا بالکل حقیقی تقاضا ہے اور اسلام اس کی حمایت کرتا ہے" سب سے مؤثر اور بنیادی کردار اصول استحسان کا ہے کیونکہ یہ ایک ایسا قاعدہ ہے جو ایک طرف استناد و اجتہاد اور واقعیت و مثالیت کا حقیقی امتزاج ہونے کے ناطے تمام ابتدائی اور استثنائی احکام کے اکتشاف و استنباط میں قیاس و استصلاح، استدلال و استصحاب اور عرف و ذرائع کے دیگر تمام اجتہادی مصادر سے مقدم اور سب کو محیط و شامل ہے اور دوسری جانب نفاذ و تطبیق احکام کا ایک حقیقی اور موثر عملی منہاج بھی ہے۔ لہٰذا زندگی کے جدید اجتماعی اور عمرانی مسائل ہوں یا سیاسی و اداری امور اقتصادی و مالی معاملات ہوں یا دیگر قانونی شعبوں سے متعلق مسائل سب کے لیے ابتدائی یا استثنائی فقہی احکام کے استنباط سے لے کر ان کے عملی نفاذ و تطبیق کی متنوع صورتوں کی تشکیل تک تمام مراحل میں استحسان اپنی نظری و عملی انواع اور متنوع وسائل و مظاہر کے ساتھ بھرپور ایجابی کردار ادا کرنے کی مکمل صلاحیت سے بہرہ ور ہے۔

استحسان کا جدید استنباطی و تطبیقی منہاج

عصر حاضر میں فقہ اسلامی کی تشکیل نو اور جدید تمدنی مسائل کے لیے مناسب فقہی احکام کا استنباط و نفاذ ایک انتہائی اہم، نازک اور حساس عمل ہے جو گہری تمدنی بصیرت، پختہ اجتہادی ملکہ اور راسخ ایمان و تقویٰ کا متقاضی ہے۔ اور چونکہ استحسان ایک خالص فنی و اجتہادی عمل ہے اس لیے مختلف شرعی علوم میں گہری مہارت، مقاصد شریعت کا مکمل ادراک اور اجتہاد و استنباط کی عملی ممارست اور تجربہ بھی اس کے لیے ناگزیر ہے۔ اور چونکہ ان تمام اوصاف و استعدادات کا آج کے دور میں کسی فرد واحد کے اندر مجتمع ہونا بہت مشکل ہے اس لیے قریباً اہل علم کے تمام حلقے عصر حاضر میں اجتہاد فردی کے بجائے اجتہاد شوروی کو اپنانے پر زور دے رہے ہیں۔ اور اس سلسلے میں مختلف اسالیب و منہاجات

اور عملی صورتیں بھی پیش کی جا رہی ہیں تاہم راقم الحروف کا خیال ہے کہ اجتہادی سطح پر شوروی اجتہاد اپنانے کے پہلو بہ پہلو اجتہادی فردی کی اجازت بھی ضروری ہے کیونکہ انفرادی اجتہاد اجتماعی غور و فکر کا قدرتی تمہیدی مرحلہ ہے بالخصوص اجتہاد کی وہ نوع جو استحسان کے نام سے بیک وقت نظری وسیلۂ استنباط بھی ہے اور عملی منہاج تطبیق بھی اور پھر جو احکام کے استنباط و تطبیق سے پہلے ان کے مآل و نتائج پر گہرے غور و خوض سے تعبیر ہے۔ ایک ایسا فکری عمل ہے جو صرف اجتماعی سطح پر بحث و نظر اور تبادلِ آراء کے ذریعہ صحیح نتائج تک رسائی کی یقینی ضمانت نہیں رکھتا بلکہ غایت درجہ امعان نظر اور گہرے انفرادی غور و خوض کا بھی تقاضا کرتا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ انفرادی استحسانی غور و فکر کے بغیر اجتماعی یا شوروی عمل استحسان کا آغاز بھی نہیں کیا جا سکتا۔ بناریں یہ امر واضح ہے کہ عصرِ حاضر میں اجتہاد کے استحسانی عمل کو نظری و عملی ہر دو لحاظ سے انفرادی و شوروی سطح پر اپنانے کے لیے ایک عملی اسلوب و منہاج طے کرنا ناگزیر ہے۔

واللہ الملہم والموفق للصواب

الاستصحاب

جناب مولانا مفتی عبد اللطیف صاحب جامعہ نظامیہ لاہور

علماء حق کے نزدیک یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ بنی نوع انسان کو اپنی زندگی میں جو بھی واقعات و حوادثات پیش آتے ہیں۔ شریعت اسلامی میں ان کا حکم یا تو بالفعل موجود ہے یا اسلامی اصولوں کو اساس بنا کر ان کا حکم معلوم کیا جا سکتا ہے۔ ان میں سے بعض احکام کے لیے قرآن و حدیث میں نص موجود ہے اور باقی کے احکام ان نصوص کی روشنی میں وضع کردہ اصولوں سے معلوم کئے گئے ہیں یا کئے جا سکتے ہیں ایسے مجموعہ احکام کا نام "فقہ اسلامی" ہے جب بھی کوئی واقعہ رونما ہوگا اور اس کے بارے میں قرآن و حدیث میں نص موجود ہوگی تو اس نص کا اتباع کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر نص موجود نہیں ہوگی تو دوسرے ادلہ شرعیہ سے اس کا حکم معلوم کرنا واجب ہوگا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اصول فقہ کے بارے میں ارشاد فرمایا:

"کل ما نزل بمسلم ففیه حکم لازم وعلی سبیل الحق فیه دلالة موجودة وعلیه اذا کان فیه بعینه حکم اتباعه' واذا لم یکن فیه بعینه طلب الدلالة علی سبیل الحق فیه بالاجتهاد' والاجتهاد القیاس۔

ترجمہ: یعنی مسلمان کو کوئی مسئلہ بھی درپیش ہو اس کے بارے میں حکم کا ہونا لازمی ہے اور اس کے لیے راہ حق کی دلالت موجود ہے۔ اس پر لازم ہے کہ اگر بعینہٖ حکم مل جائے تو اس پر عمل کرے ورنہ اصول شرعیہ سے اجتہاد کے ذریعہ حکم معلوم کرے۔ اسی اجتہاد کا

نام قیاس ہے۔

بعض مستشرقین اور ان سے متاثرین کا خیال ہے کہ تشریع اسلامی کے ان مصادر میں اتنی لچک اور وسعت نہیں ہے جو جدید تحریکات۔ بدلتے زمانوں۔ مختلف الطبائع اقوام کے تغیر پذیر متنوع وقائع اور مقتضیات کا ساتھ دے سکیں۔ غالباً ان کے اس وہم کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے سمجھا کہ قرآن و سنت کے نصوص شرعیہ چند ہیں اور جن واقعات کے لیے ان کے احکام مشروع کئے گئے وہ بھی محدود ہیں اور شارع نے ان احکام کی تشریع کے وقت جس معاشرے کے احوال و مقتضیات کو ملحوظ رکھا ہوگا وہ دوسری اقوام کے حالاتُ مقتضیات سے مختلف ہوں گے اور جن امور میں قرآن و سنت کی نص موجود نہیں ہے ان کی تشریع کے لیے جو اصول وضع کئے گئے ہیں وہ بھی ایسے قیود و شرائط کے ساتھ پابند کر دیئے گئے ہوں گے جن سے ان کا دائرہ نہایت تنگ ہوگیا ہوگا۔ حالانکہ ان کی یہ سوچ واقع کے بالکل خلاف اور متضاد ہے وہ قرآن و سنت کے اصولوں کی ہمہ گیری اور وسعت کو سمجھنے سے قاصر رہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ کتاب و سنت کے اصولوں کو مسائل انسانی پر تطبیق میں نہ تو کوئی جمود ہے اور نہ مصالح ناس سے ان میں کوئی تصادم ہے بلکہ ان کا مبنیٰ مصالح ناس کے حصول دفع ضرر۔ رفع حرج اور اباحۃ اصلیہ پر ہے۔

شریعت اسلامیہ میں عملی احکام کی تشریع کے مصادر یا تو وہ تشریعی نصوص ہیں جو کتاب و سنت میں وارد ہوئے ہیں یا ان نصوص سے متفرع وہ اصول ہیں جن کو شارع نے خود ہی ان احکام کی تشریع کے لیے وضع کر دیا ہے جن کے لیے نص وارد نہ ہوئی ہو۔ ان اصول میں واضح ترین اجماع اور قیاس ہیں۔ ان کے علاوہ بعض وہ بھی ہیں جن پر بعض مجتہدین نے ان ہی ادلہ شرعیہ کی روشنی میں اپنے اجتہاد کی بنیاد رکھی ہے مثلاً استحسان۔ استصحاب۔ اباحۃ اصلیہ مراعاۃ عرف۔ مصالح مرسلہ وغیرھا اور ان سب کا مرجع درحقیقت قیاس ہی ہے۔ اور قیاس کا حجت ہونا قرآن کریم کی ان آیات سے ثابت ہے۔

۱۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ۔ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ

ان کنتم تومنون باللہ والیوم الاخر ذلک خیر واحسن
تاویلا ۔ [1]

۲۔ فَاعْتَبِرُوْا یٰآ اُولِی الْاَبْصَارِ ۔ [2]

اور مندرجہ ذیل حدیث پاک سے ثابت ہے ۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ لما اراد ان یبعث معاذا الی الیمن
قال لہ کیف تقضی اذا عرض لک قضاء قال اقضی بکتاب اللہ
فان لم اجد فبسنۃ رسول اللہ ۔ فان لم اجد اجتہد رأی ولا آلو
فضرب رسول اللہ صدرہ وقال الحمد للہ الذی وفق رسول
رسول اللہ لما یرضی رسول اللہ ۔ [3]

آئندہ صفحات میں قارئین کے استفادہ کے لیے ہم استصحاب پر تفصیلی بحث کرتے ہیں۔ وماتوفیق الّد باللہ۔

استصحاب

تعریف لغوی استصحاب لغت میں بمعنی مصاحبت ہے۔ کہا جاتا ہے استصحبت فی سفری الکتاب والرفیق ۔ میں نے کتاب یا رفیق کو سفر میں اپنا ساتھی بنایا۔

اصطلاحی تعریف اہل اصول کی اصطلاح میں استصحاب کسی حکم کو جو ماضی میں کسی دلیل سے ثابت ہو چکا ہو اب بھی قائم رکھنا جب تک کہ کوئی دلیل مغیر موجود نہ ہو ۔ یا کسی حکم کی جو ماضی میں ثابت بالدلیل ہو چکا ہو مصاحبت اور ملازمت

---

[1] سورہ نساء ۵۹ء
[2] سورہ حشر ۲ء
[3] احمد، ابوداؤد

کا اعتبار اس واقع کے لیے کرنا جب تک کوئی ایسی دلیل نہ پائی جائے جو اس مصاحبت کے قطع پر دلالت کرے۔ بعض نے کہا کہ حکم ثابت کی بقار کا علم کرنا اس وجہ سے کہ کوئی دلیل مغیر علم میں نہیں آئی نہ اس وجہ سے کہ کوئی دلیل مبقی معلوم ہے۔ بعض نے کہا کہ حکم ثابت کی بقار کا علم کرنا ہے اس وجہ سے کہ اس کی بقاء یا عدم بقار کی کوئی ایسی دلیل نہیں ملی جس کی وجہ سے اس حکم کے زوال کا احتمال ہوتا۔ درحقیقت یہ سب عبارات ایک ہی معنی کو ادا کرتی ہیں۔

استصحاب کی اقسام

پھر استصحاب کی چند صورتیں ہیں (۱) استصحاب عقلی (۲) استصحاب شرعی (۳) استصحاب فقہی۔

۱۔ استصحاب عقلی

اس سے مراد وہ حکم ہے جس کا وجوب۔ امتناع حسن اور قبح محض عقل سے جانا گیا ہو۔ یہاں استصحاب کے حجت ہونے میں کسی کو بھی اختلاف نہیں۔

۲۔ استصحاب شرعی

اس کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کسی حکم شرعی کی ہمیشگی یا توقیت اسی حکم میں بیان کر دی گئی ہو جیسے اہل قذف کے بارے میں ہے: ولا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا[1] کہ ان کی گواہی کبھی بھی قبول مت کرو اس حکم کی ہمیشگی منصوص ہے اور جیسے جہاد کے بارے میں یہ حدیث پاک اَلْجِہَادُ مَاضٍ اِلٰی یَوْمِ الْقِیَامَۃِ یعنی جہاد قیامت تک جاری ہے۔ اس میں بھی کسی کو اختلاف نہیں۔

دوسری یہ کہ حکم تو ثابت بدلیل مطلق ہوا لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات شریفہ کے بعد بھی واجب العمل رہا خواہ دلیل بقار کے قیام کی وجہ سے ہو یا دلیل مزیل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے۔ اس کے حجت ہونے میں بھی کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

۳۔ استصحاب فقہی

اس سے مراد یہ ہے کہ کوئی حکم دلیل سے ثابت ہو یہ دلیل اس حکم کی بقار و استمرار پر دلالت نہ کرے اور مجتہد باوجود کوشش کے کوئی ایسی دلیل نہ پا سکے جو اس حکم کو بدلنے والی ہو یہ استصحاب فقہار کے درمیان مختلف فیہ

---

[1] سورۃ النور ۴

ہے اور ہمارا موضوع بحث یہی استصحاب ہے۔

اختلاف مذاہب مع ادلہ

امام مالک امام احمد رحمۃ اللہ علیہما اور شوافع کی اکثریت مثلاً المزنی۔ الصیرفی۔ اور ابن شریح کے نزدیک یہ شرعیات میں حجت ملزمہ متبعہ ہے یعنی ان کے نزدیک ہر وہ حکم جو ماضی میں ثابت ہو گیا جب تک کوئی مغیر دلیل نہ پائی جائے اس حکم کی بقار کا حکم کریں گے یا یوں کہیے کہ جو حکم ماضی میں ثابت تھا وہ اب بھی باقی ہے جب تک کہ دلیل مغیر حکم نہ پائی جائے۔

احناف اور بعض شوافع کا مذہب یہ ہے کہ استصحاب بقار حکم کے لیے حجت نہیں ہے بلکہ بقار حکم کے لیے بھی اسی طرح مستقل دلیل کی ضرورت ہے جس طرح ثبوت حکم کے لیے۔

احناف میں سے بعض متاخرین مثلاً قاضی امام ابو زید۔ صدر الاسلام ابو الیسر اور ان کے متبعین کا قول یہ ہے کہ استصحاب کسی نئے حکم کے اثبات کی حجت بننے کی صلاحیت تو نہیں رکھتا اور نہ خصم پر کسی الزام کے لیے حجت ہے لیکن ابلاء عذر اور دفع کی صلاحیت رکھتا ہے۔ پس فی حق نفسہ اس پر عمل واجب ہے لیکن غیر پر اس سے حجت پکڑنا صحیح نہیں۔ علماء احناف میں سے علامہ علاء الدین بخاری نے کشف الاسرار عن اصول البزدوی میں اس اختلاف کو یوں واضح کیا ہے کہ استصحاب ہر اس حکم میں متحقق ہوتا ہے جس کا وجوب یعنی ثبوت دلیل سے جانا گیا ہو پھر اس کے زوال میں شک واقع ہو گیا ہو تو یہ اس وجوب کے بقار پر استصحاب حال ہو گا یعنی حال بقار کو وجوب کا مصاحب بنانا۔ یہ استصحاب دلیل موجب ہو گا جس سے خصم پر حجت پکڑنا صحیح ہو گا اور ہمارے یعنی احناف کے نزدیک یہ استصحاب ایجاب یعنی الزام کے لیے نہیں ہو گا لیکن حجت دافعہ یعنی غیر کے الزام کو دفع کرنے اور اس کے استحقاق کو دفع کرنے کی دلیل ہو گا۔ اس تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ استصحاب حجت تو سب کے نزدیک ہے مگر احناف اسے محض حجت دافعہ سمجھتے ہیں وہ اسے حجت موجبہ و ملزمہ ہونے کا انکار کرتے ہیں اور دوسرے فقہاء کے نزدیک یہ حجت دافعہ بھی ہے اور حجت موجبہ و ملزمہ بھی ہے اب ہم ہر دو یعنی مثبتین اور مانعین کے دلائل اور ان کے مذہب پر متفرع مسائل کا ذکر کرتے ہیں۔

مثبتین استصحاب کے دلائل

مثبتین کے دلائل کی بنا ان چار امور پر ہے:

۱- بقاء ما کان علی ما کان حتی یطرء ما یغیرہ۔

۲- الیقین لا یزول بالشك۔

۳- الاصل فی الاشیاء الاباحة۔

۴- الاصل فی الانسان براۃ الذمة۔

اب ہم مثالوں کے ذریعہ ہر ایک پر بالتفصیل بحث کرتے ہیں۔

(۱) استصحاب کو حجت ماننے والوں کی ایک دلیل یہ ہے کہ لوگوں کی فطرت اور معاملات میں ان کا عرف یہی ہے کہ جب کسی امر کا وجود متحقق ہو جائے تو ظن غالب یہی ہوگا کہ جب تک اس کا عدم ثابت نہ ہو وہ حکم باقی ہے مثلاً جو کسی کو زندہ جانتا ہو وہ اس سے خط و کتابت اسی گمان پر کریگا کہ وہ اب تک زندہ ہے۔ جو شخص میاں بیوی کے درمیان ماضی میں زوجیت کو جانتا ہوگا وہ فی الحال بھی ان کے درمیان زوجیت کی شہادت بقاء زوجیت کے ظن کی بناء پر دے گا۔ قاضی کے سامنے کسی ماضی کی تاریخ میں کسی چیز پر ملکیت کی سند پیش کر دی جائے تو قاضی فی الحال ملکیت کا قبضہ اس کو دلا دے گا۔ اسی طرح قاضی کے سامنے دو گواہ ماضی میں دین کی شہادت دے دیں تو قاضی فی الحال اس دین کی ادائیگی کا حکم دے گا۔ یہ تمام امور اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ ما کان کو علی ما کان سمجھا جائے جب تک کوئی دلیل مغیر حکم ظاہر نہ ہو۔

(۲) مثبتین کی دوسری دلیل یہ ہے کہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو حکم بالیقین ہو وہ شک سے زائل نہیں ہوتا مثلاً جس شخص نے نماز کے لیے وضو کیا پھر اسے شک ہو گیا کہ مجھے حدث ہو گیا یا نہیں وہ اسی وضو سے نماز پڑھ سکتا ہے شک کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ جس شخص نے نکاح کیا ہو پھر اسے طلاق دینے میں شک ہو گیا تو اس کے

کے لیے یہ بیوی حلال ہے شک کا اعتبار نہیں ان سب کی بنا راسی اصول پر ہے کہ الیقین لا یزول بالشك جس کو ہم دوسرے الفاظ میں کہہ سکتے ہیں کہ جو حکم ماضی میں ثابت ہو گیا وہ اس وقت تک باقی ہے جب تک دلیل مغیر اسی قوت کی نہ پائی جائے یعنی یقین کو یقین زائل کرے گا۔ شک سے یقین زائل نہیں ہو سکتا یہی استصحاب ہے اور اس کے لیے وہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

إِنَّ الشَّيْطَانَ يَاتِي اَحَدَكُمْ فيقول احدثت احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صَوتاً اَوْ يَجِدُ ريحاً۔

(۳) ان کی تیسری دلیل یہ ہے کہ جب کسی مجتہد سے کسی حیوان۔ جماد۔ نبات یا کسی کھانے پینے کا حکم دریافت کیا جائے اور وہ بحث و اجتہاد کے باوجود اس کے حکم پر دلیل شرعی نہ پائے تو وہ اس کی اباحت کا حکم کرے گا کیونکہ الاصل فی الاشیاء اباحة بدلیل قوله تعالیٰ هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً[1]۔ یہی استصحاب ہے کیونکہ دلیل مغیر یعنی دلیل حرمت کی عدم موجودگی میں اباحت اصلیہ کا حکم باقی ہے۔ اسی لیے اہل اصول کا قول ہے کہ فتویٰ کا آخری مدار استصحاب پر ہے۔

(۴) چوتھی دلیل یہ ہے کہ قاضیوں نے اپنے احکام کی بنا استصحاب پر رکھی ہوتی ہے کیونکہ بری شخص پر ثبوت دین کا فیصلہ نہیں کریں گے جب تک ثبوت دین کی دلیل قائم نہ ہو کیونکہ الاصل فی الانسان براءة الذمة ذمہ کی برارت تو اصلاً ثابت ہے اب کسی دلیل مغیر کے بغیر اس ذمہ کے مشغول بالدین ہونے کا حکم نہیں کر سکتے ہیں کیونکہ برارت کا حکم ابھی باقی ہے یہی استصحاب ہے۔

مانعین استصحاب کا موقف و دلائل

مانعین کا موقف یہ ہے کہ استصحاب حجت دافعہ ہے حجت ملزمہ نہیں ہے اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ استصحاب سے جو حال ثابت ہوتا ہے وہ

---

[1] سورہ بقرہ ۲۹:۲

صاحب حال کے لیے اس کے مخالف کے خلاف ایسی حجت ہے کہ صاحب حال کی مدافعت کرتی ہے لیکن صاحب حال کے لیے اس کے مخالف پر کسی چیز کو لازم اور ثابت نہیں کرتی پس استصحاب کسی دعویٰ کو ثابت کرنے کے لیے اس وقت تک حجت نہیں بن سکتا جب تک اس دعویٰ کے ثبوت کے لیے دلیل قائم نہ کی جائے۔ اس کی وضاحت مفقود کے مسئلہ میں ہو جاتی ہے۔ مفقود اس غائب کو کہتے ہیں جس کے متعلق یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کہاں ہے۔ مر گیا ہے یا زندہ ہے۔ وہ جب غائب ہوا تو اس کی زندگی ثابت تھی اور اصل "بقاء ما کان حتی یثبت ما یغیرہ" ہے پس اصل یہی ہے کہ اس کی زندگی کی بقاء کا ظن رکھا جائے گا تا وقتیکہ کسی دلیل حسی یا حکم قضاء ہو تو سے اس کی وفات ثابت ہو جائے پس جب اس کے ترکہ کی تقسیم کا مطالبہ کریں گے تو ان کا مطالبہ دفع کر دیا جائے گا کیونکہ بدلیل استصحاب اس کی زندگی ثابت ہے۔ اسی طرح اگر اس کی بیوی تفریق کا مطالبہ کرے یا کوئی فسخ اجارہ کا مطالبہ کرے تو بدلیل استصحاب اس کی زندگی ان کے دعویٰ کے دفع پر حجت ہو گی لیکن اگر اس مفقود کا ایسا بھائی فوت ہو جائے جس کا مفقود کو وارث بننا تھا۔ اور مفقود کا قیم مفقود کے لیے وراثت کا مطالبہ کرے تو اس کے مطالبہ کی تسلیم کے لیے اس کی یہ زندگی جو بدلیل استصحاب ثابت ہے حجت نہیں بن سکتی بلکہ مفقود کا حصہ مفقود کا حقیقی حال منکشف ہونے تک کے لیے اماناً محفوظ کر لیا جائے گا۔ پس بدلیل استصحاب اس کی جو زندگی ثابت ہے وہ اس کے لیے دفع کی دلیل ہے اثبات کی دلیل نہیں ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ مفقود کی زندگی ایک اعتباری اور ظنی زندگی ہے کیونکہ استصحاب ماضی کے امر کا حال میں بقاء کا صرف ظن ہے اور وراثت کی شرط مورث کی موت کے بعد وارث کی زندگی کا حقیقتاً موجود ہونا ہے۔ لہٰذا وارث کی زندگی کا ظن اس کے وارث بننے کے لیے کافی نہیں ہے حیاۃ اعتباریہ جو بالجزم نہیں بلکہ بالظن ثابت ہے وہ مفقود کے خلاف کسی دعویٰ کو دفع تو کر سکتی ہے لیکن مفقود کے حق میں کسی دعویٰ کو ثابت نہیں کر سکتی۔

اسی طرح صلح علی الانکار کا مسئلہ ہے کہ مانعین استصحاب یعنی احناف کے نزدیک

جائز ہے اور مثبتین یعنی شوافع کے نزدیک جائز نہیں ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ زید نے بکر کے مقبوضہ مکان کے متعلق دعویٰ کیا کہ یہ مکان میرا ہے اور بکر نے اس کے دعویٰ کا انکار کر دیا۔ اب زید کو چاہئے کہ اپنے دعویٰ کے ثبوت کے لیے گواہ قائم کرے ورنہ بکر حلف اٹھائے کہ مکان میرا ہے اور زید جھوٹا ہے مگر ہوا یہ کہ بکر نے مثلاً دس ہزار روپے زید کو دے کر صلح کر لی احناف کے نزدیک یہ صلح جائز ہے اور شوافع کے نزدیک ناجائز ہے شوافع کا موقف یہ ہے کہ مکان بکر کا مقبوضہ ہے اور الاصل فی الانسان براءۃ الذمۃ لہٰذا بدلیل استصحاب یہ مکان بکر کا ہے اور زید کا دعویٰ باطل ہے زید کا مکان میں کوئی حق نہیں ہے زید کا دس ہزار روپے لینا کسی حق کے عوض میں نہیں ہے لہٰذا ناجائز ہے احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ بکر کا قبضہ اور براءۃ ذمہ کی وجہ سے بدلیل استصحاب زید کا دعوی مدفوع ہوگا یعنی گواہ قائم کیے بغیر مانا نہ جائے گا کیونکہ استصحاب محض حجت دافعہ ہے لیکن بکر کے انکار سے زید کا دعویٰ باطل نہیں ہوگا کیونکہ جس طرح زید کا قول کہ مکان میرا ہے خبر محتمل ہے اس سے بکر کا انکار باطل نہیں ہوتا اسی طرح بکر کا قول کہ مکان زید کا نہیں ہے خبر محتمل ہے اس سے زید کا دعویٰ باطل نہیں ہوتا پس یہ بدل صلح یعنی دس ہزار روپے زید کے دعویٰ کا عوض قرار پائے گا اور بکر کے حلف کا فدیہ قرار پائے گا لہٰذا یہ جائز ہے۔

اسی طرح مسئلہ شفعہ ہے۔ کہ مکان دو آدمیوں کے درمیان مشترکہ تھا ایک نے اپنا حصہ فروخت کر دیا دوسرے کو حق شفعہ ہے دوسرے نے مشتری سے شفعہ طلب کیا مشتری نے کہا کہ تم اس حصہ مکان کے جس کی وجہ سے شفعہ طلب کر رہے ہو مالک ہی نہیں ہو بلکہ تم نے یہ حصہ کرایہ پر یا عاریۃً لے رکھا ہے احناف کے نزدیک مشتری کا یہ قول مانا جائے گا اور جب تک شفیع بذریعہ بینہ اپنی ملک ثابت نہ کر دے اس کا حق شفعہ ثابت نہیں ہوگا کیونکہ شفیع کا قبضہ اگرچہ بظاہر دلیل ملک ہے مگر یہ حجت ملزمہ نہیں ہے کہ شفیع کے حق شفعہ کو لازم کر دے اور شوافع کے نزدیک محض قبضہ کی وجہ سے شفیع کے لیے حق شفعہ ثابت ہو جائیگا کیونکہ ان کے نزدیک قبضہ جو اصل ہے حجت دافعہ بھی ہے اور حجت ملزمہ بھی ہے۔

مسئلہ تعلیق عتق عبد کی اصل بھی استصحاب ہے۔ اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ آقا

نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر آج تو فلاں گھر میں داخل نہ ہوا تو تو آزاد ہے دن گزرنے کے بعد دونوں میں اختلاف ہوگیا آقا کہتا ہے تو گھر میں داخل ہوا لہٰذا آزاد نہیں اور غلام کہتا ہے میں گھر میں داخل نہیں ہوا لہٰذا میں آزاد ہوں گواہ نہ ہونے کی صورت میں احناف کے نزدیک آقا کا قول مانا جائے گا غلام آزاد نہیں ہوگا کیونکہ یہاں اگرچہ اصل عدم دخول ہے مگر یہ حجت ملزمہ نہیں ہے کہ آقا کے قول کو باطل کر دے شوافع کے نزدیک غلام کا قول مانا جائے گا اور وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اصل عدم دخول ہے جس کا غلام مدعی ہے اور یہ حجت ملزمہ ہے یا کہ اس نے عدم دخول پر گواہ قائم کر دیئے لہٰذا غلام کا قول مانا جائے گا اور وہ آزاد ہو جائے گا۔

فریقین کے عقلی دلائل

مزید وضاحت کے لیے ہم فریقین کے کچھ اور دلائل بھی ذکر کرتے ہیں۔

مثبتین نے استصحاب پر ایک عقلی دلیل یہ قائم کی ہے کہ جب ایک حکم دلیل سے ثابت ہے اور اس کا کوئی معارض نہ قطعاً ہے نہ ظناً تو وہ حکم اسی دلیل سے باقی رہے گا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جو حکم نص سے ثابت ہوا تھا وہ اسی نص کی وجہ سے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات شریفہ کے بعد بھی ثابت رہے گا۔ منسوخ نہیں ہو سکتا کیونکہ نص موجب بعد وفات بھی باقی ہے۔ صاحب میزان نے اس دلیل کو یوں بیان کیا ہے کہ حکم جب شرعاً ثابت ہو گیا تو ظاہر اس کا دوام ہے کیونکہ اس کے ساتھ دینی اور دنیوی مصالح متعلق ہیں اور مصلحتیں جلدی نہیں بدلا کرتیں پس جب مجتہد نے دلیل مزیل تلاش کی اور اسے ظاہر نہیں ہوتی تو ظاہر عدم ہی ہے اور یہ بھی ایک قسم کا اجتہاد ہے اور بقاء حکم بھی بالاجتہاد ثابت تھا اس لیے اس کے مثل اجتہاد سے بلا مرجح ترک نہیں ہو سکتا اور یہ خصم پر حجت ہوگی جیسے کسی نے قیاس صحیح کیا اور خصم نے اس کا انکار کیا اور یہ ایسے قیاس سے اس کا معارضہ کیا جسے اول کے مقابلہ میں کوئی ترجیح حاصل نہیں تو ترجیح بہ ہوگا اس لیے کہ یہ ایک ایسا حکم ہے جس کی بقاء اجتہاد سے ثابت ہو چکی ہے پر کسی دلیل سے ہی زائل ہو سکتا ہے جو اول پر ترجیح رکھتی ہے اگرچہ اس نے اول میں پیدا کر دیا۔ فقہاء کے اس قول اِنَّ مَا اُمْضِیَ بِالْاِجْتِہَادِ لَا یَنْقُضُ

با جتہاد مثلہ کے یہی معنی ہیں ؛ جو استصحاب کو حجت نہیں مانتے ان کا تمسک یہ ہے کہ اس کے لیے نہ کوئی دلیل عقلی ہے اور نہ شرعی۔ موضع خلاف میں ثبوت حکم پر کوئی دلیل نہیں اس لیے کہ کسی حکم شرعی کے ثبوت کے بعد اس حکم کے تغایر پر عقل مطلقاً دلالت نہیں کرتی اسی طرح تغایر حکم نہ کوئی شرعی دلیل کتاب و سنت سے ہے نہ اجماع ہے نہ قیاس ہے۔ حکم کے ثبوت کے بعد بقاء کے لیے دلیل کی کیا حاجت ہے لہٰذا استصحاب پر عمل کرنا عمل بلا دلیل ہے۔

استصحاب کو ابقاء ما کان علی ما کان کی حجت کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے۔ بقاً کو دلیل موجب کی ضرورت نہیں بلکہ اس کا حکم تو صرف ثبوت ہے اور تمسک بالاستصحاب تو تعارض ادلہ کا موجب ہے۔ اس لیے کہ جس نے کسی فعل کی صحت یا کسی فرض کے سقوط کے حکم کا استصحاب کیا تو خصم کو حق ہوگا کہ وہ اس کے مقابلہ میں اس حکم کے خلاف کا استصحاب کرے جیسے کہ اگر یہ کہا جائے کہ متیمم جب قبل صلوٰۃ پانی دیکھ لے تو اس پر وضوء لازم ہے تو اسی طرح نماز میں داخل ہونے کے بعد اگر پانی دیکھ لے تب بھی بالاستصحاب وضوء لازم ہوگا۔ اسی حکم کا معارضہ یوں ہو سکتا ہے کہ نماز کا شروع کرنا اور انعقاد احرام جب بالاجماع صحیح ہوگیا اور نماز میں پانی دیکھنے کے بعد اس کی بقاء میں شبہ واقع ہوگیا تو بطریق استصحاب اب اس کے بقاء کا حکم کیا جائے گا جس سے ایسی صورت حال یعنی تعارض ادلہ پیدا ہو جائے وہ باطل ہے۔

نیز مانعین کی ایک دلیل یہ ہے کہ جو دلیل موجب یعنی کسی حکم شرعی کی مثبت ہو وہ موجب بقاء نہیں ہو سکتی کیونکہ بقاء اور چیز ہے اور ثبوت اور چیز تو پھر اس سے بقاء کا ثبوت کیسے ہو سکتا ہے تاکہ ایجاد کے بعد افنا صحیح ہو سکے۔ اگر ایجاد کو موجب بقاء مان لیا جائے جیسے کہ وہ موجب وجود ہے تو ایجاد کے افناء کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ مبقی کی موجودگی میں افناء محال ہے جیسے کہ بحال ثبوت زوال کا تصور نہیں کیا جا سکتا کیونکہ وجود و عدم کا جمع ہونا محال ہے اور چونکہ افنا صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ ایجاد موجب بقاء نہیں ہے۔ پس اس طرح چونکہ حکم ثبوت کے بعد نسخ کا احتمال رکھتا ہے تو معلوم ہوا

کہ اس کی دلیل بقاء کو واجب نہیں کر سکتی کیونکہ مزیل و مثبت کے درمیان اجتماع محال ہے کیا نہیں دیکھتے کہ جب وہ موجب ہے تو اس کے حکم کے ثبوت کی حالت میں اس کا نسخ جائز نہیں کیونکہ کسی چیز کے ثبوت کی حالت میں اس کا رفع محال ہے۔

ہماری یہ دلیل مسلم ہے کہ جو دلیل کسی چیز کے ثبوت کی موجب ہو گی وہ اس کے بقاء کی موجب نہیں ہو گی اس لیے کہ بقاء کا مطلب ہے کہ کسی چیز کا زمانہ اول میں ہونے کے بعد اس کا زمانہ ثانی میں ہونا اور یہ معنی بمنزلہ اعراض کے ہے جو حادث ہیں کیونکہ بقاء کے معنی باقی سے ماوراء ہیں۔ باایں دلیل کہ کوئی شئی اولاً موصوف بالوجود ہوتی ہے موصوف بالبقاء نہیں ہوتی کیونکہ ہمارا یہ کہنا صحیح ہوتا ہے کہ موجود ہوئی اور باقی نہ رہی۔ اگر بقاء نفس وجود ہوتی تو اول حال میں اس کا وجود بقاء سے منفک نہ ہو سکتا اور اس حال میں اس کا بقاء کے ساتھ متصف ہونا صحیح ہوتا۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ بقاء وجود کے ماسوی ہے جس کا فی نفسہٖ کوئی قیام نہیں جیسے کہ باقی صفات تو یہ بمنزلہ اس عرض کے ہوئی جس کا حدوث کسی شے میں بعد وجود ہوتا ہے مثلاً سفیدی۔ سیاہی۔ حرکت۔ سکون وغیرہ پس کسی شے کے وجود کی علت اس کے غیر کے وجود کی علت نہیں ہو سکتی۔ یعنی کسی شے کا نفس وجود کسی دلیل آخر کے انضمام کے بغیر کسی دوسرے عرض کے وجود کی علت نہیں ہو سکتا پس حکم کا نفس وجود اس حکم کے بقاء کی جو اس کا ایک عرض ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے کی علت نہیں ہو سکتا۔ پس ثابت ہوا کہ جو دلیل موجب للحکم ہو گی وہ موجب للبقاء نہیں ہو گی۔ پس بقاء کسی دلیل سے ثابت نہیں ہو گی بلکہ دلیل مزیل کے عدم علم پر مبنی ہو گی۔ جس میں اس کے وجود کا احتمال بھی ہو گا۔ پس وہ غیر پر حجت نہ بن سکے گی۔ لیکن جب اس نے دلیل مزیل کے طلب پر جد و جہد صرف کی اور اس پر کامیاب نہ ہوا تو اس میں عمل جائز ہو گیا۔ کیونکہ اس کی طاقت میں اس کے سوا اور رہے بھی کیا۔ پس اشتباہ کے وقت اسے اپنی تحری پر عمل جائز ہو گیا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ کی یہ دلیل کہ استصحاب یعنی حکم کا زمانہ ثانی میں ثبوت کا قول کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے اس لیے کہ جو وجود یا عدم کا موجب ہے وہی بقا کا موجب ہے۔ اور حکم شرعی عدمی ہو یا وجودی وہ متصف بالبقاء ہوتا ہے پس وہ اسی وصف کے ساتھ متصف باقی رہے گا جو اپنی دلیل سے ثابت ہوا تھا یہاں تک کہ کوئی مغیر موجود ہو۔

بخلاف ان اعراض کے جو موصوف بالبقاء نہیں ہوتے وہ علت سے کسی ساعت اور کسی لحظہ مستغنی نہیں ہوتے کیونکہ ان کا حدوث جزءاً جزءاً ہوتا ہے اس لیے وہ علت

کے محتاج ہوتے ہیں۔ شیخ الاسلام بزدوی حنفی نے اس کا جواب یہ دیا کہ بقاء بمنزل اعراض کے ہے۔
ادف وتوالی سے پیدا ہوتی ہے پس یہ دلیل سے مستغنی نہیں ہو سکتی اور دلیل مبقی میں شک
اقع ہو گیا لہٰذا شک کی موجودگی میں یہ غیر پر حجت نہیں ہو سکتی۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب بقاء ثبوت
کے علاوہ کوئی اور حادث ہے کہ اس کے لیے دلیل اور سبب کا ہونا ضروری ہے جیسے ثبوت کے
لیے سبب کا ہونا ضروری ہے تو یہ کہنا صحیح نہیں ہوا کہ بقاء بلا دلیل ثابت ہے یا عدم مزیل کی طرف
منسوب ہے۔ تو ہم یہ کہیں گے کہ موجود کی بقاء درحقیقت با بقاء اللہ تعالیٰ مزیل کے وجود کے زمانہ تک ثابت
ہے جیسے کہ خود موجود کا وجود بایجادہ تعالیٰ ہے مگر یہ کہ وجود کا ایک سبب ظاہر ہے جس کی طرف اس کی
نسبت ہے اور بقاء کا کوئی سبب ظاہر نہیں ہے اس لیے یہ کہا گیا ہے کہ بقاء بلا دلیل ثابت ہے
بایں معنی کہ وہ ظاہر میں کسی سبب کی محتاج نہیں ہے نہ یہ کہ وہ بالکل کسی مبقی کی بھی محتاج نہیں ہے۔ یہ
ایسا ہی ہے کہ جب کسی انسان کی موت ثابت ہو گی یا کسی مکان کی بنار ثابت ہو گی تو اس کی ابتدار
سبب ظاہر کی محتاج ہو گی حالانکہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ وہ بایجاد اللہ تعالیٰ ثابت ہے جیسا کہ متولدات
کے مسئلہ میں معروف ہے۔ لیکن اس کی بقاء سبب ظاہر کی محتاج نہیں ہے بلکہ وہ با بقاء اللہ
تعالےٰ باقی ہے یہاں کوئی ایسا سبب ظاہر نہیں ہے جس کی طرف اس کو مضاف کر دیں۔
اسی طرح حکم شرعی اپنے ابتدار ثبوت میں دلیل کا محتاج ہوتا ہے اور جب دلیل سے ثابت ہو
جائے تو وہ با بقاء اللہ تعالیٰ باقی رہتا ہے بغیر کسی ایسی ظاہر دلیل کے جو اس کی بقاء پر دلیل کرے۔
تاوقتیکہ کوئی مزیل پایا جائے۔ اور جب تک عدم مزیل کا علم حاصل نہیں ہوتا اس وقت تک
بقاء کا علم بھی حاصل نہیں ہوتا۔ پس بقاء کا ثبوت مزیل کے عدم علم کی وجہ سے ہے نہ کہ عدم مزیل کے علم
کی وجہ سے لہٰذا یہ حجت علی الغیر کی صلاحیت نہیں رکھتا اگر یہ کہا جائے کہ مزیل کے عدم علم کی وجہ سے بقاء
کا علم حاصل نہیں ہو گا تو اس کا ظن غالب تو حاصل ہو گا پس طلب مزیل میں کوشش اور اس میں کامیاب نہ
ہونا اور دلیل ظنی شرع میں یقین کی طرح حجت ہے لہٰذا اس سے غیر پر الزام صحیح ہے جیسے قیاس
سے صحیح ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر ظن شرع میں معتبر ہے بلکہ صرف
ہی دلیل ظنی معتبر ہے جس کے اعتبار پر دلیل قطعی قائم ہو گئی ہو۔ جیسے قیاس اور خبر واحد۔ اور
یہاں نہ کوئی دلیل قطعی موجود ہے اور نہ ظنی۔ لہٰذا اس سے غیر پر حجت پکڑنا صحیح نہیں ہے جیسے اس

ظن سے جو تحری سے پیدا ہوا ہو غیر پر حجت پکڑنا صحیح نہیں۔

قاضی امام نے تقویم میں ذکر کیا ہے کہ استصحاب سے حجت پکڑنا عمل بلا دلیل ہے۔ انہوں نے استصحاب فی المعدوم وفی الموجود کی مثالیں ذکر کرنے کے بعد کہا کہ یہ اس لیے کہ عدم کا ثبوت نہ تو عدم کی بقاء کو واجب کرتا ہے اور نہ علت موجبہ کی نفی کرتا ہے اسی طرح عدم کے بعد کوئی چیز وجود میں آجائے تو اس کے وجود کا ثبوت اس کے وجود کی بقاء کو واجب نہیں کرتا کیا نہیں دیکھتے کہ تیرا کسی چیز کو نہ خریدنا تجھے خریدنے سے منع نہیں کرتا اور نہ خریدنے پر مجبور کرتا ہے اور جب تو خرید لے گا تو تیرا یہ خریدنا ملک کو ثابت کر دے گا لیکن اس کی بقاء کو واجب نہیں کرے گا بلکہ ملک کی بقاء عدم مزیل ملک کی وجہ سے ہوگی لیکن اس سے مزیل کے حدوث کا منع لازم نہیں آتا یعنی تو بیع یا ہبہ کر کے ملک کو زائل کر سکتا ہے۔ انسان کی حیواۃ جو کسی علت کی وجہ سے ہو اس کی بقاء کو واجب نہیں کرتی اور نہ اس پر موت کے طاری ہونے کو منع کرتی ہے۔ پس جب حالت ثانیہ کے مستقبل میں دوام کے اثبات کا ارادہ اس کے حالت اولی میں ثبوت کی وجہ سے کیا حالانکہ وہ اس کے دوام کو موجب نہیں ہے بلکہ وہ اپنی بقاء کی دلیل سے مستغنی ہونے کی وجہ سے باقی ہے لہٰذا یہ محتج بلا دلیل ہے۔

احناف کی طرف سے شوافع کے استدلال کا جواب

جہاں تک فصل طہارت۔ ملک بالشراء اور اس کے امثال کا تعلق ہے وہ مسئلہ شہادت ہے اس کا ہمارے ان مباحث یعنی استصحاب سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے بلکہ یہاں تو بقاء بالدلیل ثابت ہے اس لیے کہ شراء کا حکم ملک موبد ہے اسی طرح دوسرے مسائل نکاح۔ وضوء۔ حدث وغیرھا بایں دلیل کہ ان احکام کی صراحتاً توقیت صحیح نہیں اگر وہ یہ کہتا کہ میں نے یہ چیز اتنے عرصہ کے لیے خریدی۔ اس وقت تک کے لیے وضوء کیا یا نکاح کیا کہ فلاں وقت تک مجھے حلت رہے تو اس کا یہ کہنا صحیح نہیں ہوتا یا تو عقد فاسد ہو جاتا یا شرط فاسد ہو جاتی۔ اگر یہ احکام موبد نہ ہوتے اور ان کی بقاء بالاستصحاب ہوتی تو ان کی توقیت جائز ہوتی۔ مگر یہ احکام موبد ہونے کے باوجود کسی ایسے معارض ومناقض

کی وجہ سے سقوط کا احتمال بھی رکھتے ہیں جو ان کا نقیض اور ضد ہو جیسے بیع کا مناقض فسخ ہے
کہ بیع کو فسخ عارض ہو جائے تو ملک جو بیع سے ثابت ہوئی تھی ساقط ہو جائے گی۔ اسی طرح
نکاح کو طلاق عارض ہو جائے طہارت کو حدوث عارض ہو جائے تو وہ ان کے احکام کے
سقوط کا موجب ہوں گے پس معارض کے وجود سے قبل ان کا حکم تابید تھا لہٰذا ان کی بقاء بوجہ
استصحاب نہیں بلکہ بوجہ دلیل تھی لہٰذا یہ غیر پر حجت کی صلاحیت رکھتی ہے۔

رفع تعارض

یہاں کہا گیا کہ شراء سے ملک موبد ثابت ہوتی ہے جس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ شراء بقاء
ملک کو واجب کرتی ہے جس طرح اصل ملک کو ثابت کرتی ہے اور شیخ الاسلام بزدوی نے
محل نسخ میں کہا کہ شراء سے ملک ثابت ہوتی ہے نہ کہ بقاء ملک۔ یہ بظاہر تناقض ہے۔
اس تناقض کو علاء الدین بخاری نے کشف الاسرار میں یوں رفع کیا ہے کہ شیخ کے قول:
الشراء یوجب الملك دون البقاء سے مراد بقاء کی بالکلیہ نفی نہیں ہے بلکہ ایسی
رکی نفی ہے جس پر قاطع کے طاری ہونے کا احتمال نہ ہو۔ یعنی شراء سے ملک اور بقاء ملک
ردو ثابت ہوتے ہیں لیکن ملک کا ثبوت اس طرح ہے کہ اس سے تخلف کا احتمال نہیں
نی یہ ممکن نہیں کہ شراء ہو اور ملک نہ ہو بخلاف بقاء کے کہ بقاء ملک کا ثبوت مع احتمال
خ ہے یعنی شراء کے بعد قاطع ملک پایا جائے تو ملک باقی نہیں رہے گی۔ پس شراء سے
ء ملک کا ثبوت اس طرح نہیں ہے جس طرح ملک کا ثبوت ہے۔ کیونکہ ملک
لف کا احتمال نہیں رکھتی جب کہ بقاء ملک تخلف کا احتمال رکھتی ہے
یہاں شیخ الاسلام نے ایک ایسی مثال بیان کی ہے جس میں ہر دو مذاہب کے
لاف کے باوجود حکم ایک ہے وہ اس طرح کہ ایک شخص نے کسی کے غلام کی آزادی
قرار کیا اور پھر اسی غلام کو اس کے آقا سے خود ہی خرید لیا بائع کا یہ عقد بالاتفاق جائز ہے
بائع کو ثمن کے مطالبہ کی ولایت بالاتفاق حاصل ہے حالانکہ اقرار حریت اور

شراء میں تضاد ہے احناف کے نزدیک یہ عقد اس لیے صحیح ہے کہ بائع کا قول بعت هذا العبد اس ملک کو منقلب ہے جو اسے بدلیلہ پہلے سے حاصل ہے اس کو مشتری کا قول ہو حر باطل نہیں کر سکتا جو استصحاب وغیرہ کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے اگر بیع کو جائز نہ کہا جائے تو لازم آتا ہے کہ مشتری کا قول ہو حر بائع کی طرف متعدی ہو یعنی بائع کے خلاف حجت موجبہ و ملزمہ ہو اور بائع کا بعت کہنا باطل ہو جائے۔

یہ کہنا صحیح نہیں کہ "چونکہ بائع اور مشتری دونوں میں کسی کا قول بھی دوسرے کے قول کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لیے یہ بیع جائز نہیں ہونی چاہیئے کیونکہ جائز ہونے کی صورت میں بائع کے قول بعت هذا العبد نے مشتری کے قول هو حرٌّ کو باطل کر دیا" اس لیے کہ یہ اس وقت لازم آتا جب کہ یہ عقد مشتری کے حق میں منعقد قرار دیا جاتا اور غلام اس کی ملک ہو جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہوا کیونکہ یہ بیع بائع کے حق میں منعقد ہوئی ہے مشتری کے حق میں منعقد نہیں ہوئی اس لیے غلام آزاد ہو گا۔ بائع کو ثمن ملے گا مشتری کو غلام پر ملک حاصل نہیں ہوگی۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی یہ عقد بنسبت بائع صحیح ہے کیونکہ ان کے نزدیک بائع کا قول بعت اس ملک کی طرف راجع ہے جو اسے بوجہ شراء یا ہبہ یا ارث وغیرہ پہلے سے ثابت ہے اور اسی دلیل کی وجہ سے باقی بھی ہے اور وہ خصم پر حجت کی صلاحیت رکھتی ہے۔ بخلاف مشتری کے کہ اس کا قول هو حرٌّ کسی ایسی اصل کی طرف راجع نہیں ہے اس لیے کہ مشتری کے پاس ثبوت حریت کی کوئی دلیل نہیں ہے لہٰذا اس کا قول بائع پر حجت نہیں ہو سکتا پس یہ عقد بائع کے حق میں صحیح ہے۔

الحمد للہ تعالیٰ ہماری اس بحث سے یہ ثابت ہو گیا کہ:

(۱) استصحاب بھی قیاس کی بنیادوں میں سے ایک بنیاد ہے۔

(۲) احناف کے نزدیک استصحاب صرف حجت دافعہ ہے ملزمہ نہیں ہے۔

(۳) باقی فقہاء کے نزدیک حجت دافعہ بھی ہے اور ملزمہ بھی ہے۔

(۴) احناف کا موقف حقیقت کے زیادہ قریب ہے۔

فالحمد للہ علیٰ ذلك والصلوٰة والسلام علیٰ خیر خلقه محمد و علیٰ اله واصحابه اجمعین برحمتك یا ارحم الراحمین۔